

# Adam Podlewski

---

## Masoni i mułowie, czyli historia pewnego akcentu orientalnego w europejskim Oświeceniu

---

Ars Regia : czasopismo poświęcone myśli i historii wolnomularstwa 12/19,  
95-120

---

2010

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Adam Podlewski

(Warszawa)

## MASONI I MUŁŁOWIE, CZYLI HISTORIA PEWNEGO AKCENTU ORIENTALNEGO W EUROPEJSKIM OŚWIECENIU

*Oświeceniem nazywamy wyjście człowieka  
z niepełnoletności, w którą popadł z własnej winy.  
Niepełnoletność to niezdolność człowieka do postugiwania się  
swoim własnym rozumem, bez obcego kierownictwa. [...]  
**Sapere aude!** Miej odwagę, by postugiwac się swym własnym  
rozumem – tak oto brzmi hasło oświecenia<sup>1</sup>.*

*Myszę, że światło oświeciło twoje serce w obliczu Boga,  
i że twoja dusza uwolniła się od ciemności złudzeń.  
W związku z tym nie chcę pozabawiac cię jasności,  
dzięki której będziesz mógł wyjaśnić  
głębokie prawdy i subtelnosci<sup>2</sup>.*

Większość europejskich interpretacji epoki Oświecenia, z którymi się spotkałem, jest zadziwiająco zgodna w swoim kontynentalnym szowinizmie. Wiek Świata! był w nich zły, dobry, szatański lub natchniony, ale zawsze europejski, lokalny, autogeniczny. Zarówno apologeci nowożytnego rozumu, jak i jego konserwatywni krytycy najczęściej pisali historię Postępu/Upadku, oglądając przede wszystkim te tradycje i źródła, do których nowoczesna Europa się przyznaje. Działaniem przekornym i niepoważnym byłoby podważanie okcydentalnej specyfiki epoki. Oświecenie dokonało się w określonym czasie, w określonym miejscu, a myśliciele

eurowej, od Kanta i de Maistre'a po Berlina i Voegelina opisują szeroką genezę i bezpośrednio przyczyny zjawiska.

W głośnej interpretacji Peter Gay nazywa Oświecenie niespójnym, eklektycznym, „klimatem epoki” – a nie określonym zbiorem idei i powiązań<sup>3</sup>. W poszukiwaniu „nowoczesnego pogaństwa” zwraca szczególną uwagę na antyczne inspiracje myślicieli i polityków Wieku Świata, jednakże proponuje interpretację okresu jako – w dużej mierze – dychotomii: racjonalnych i optymistycznych elementów „swoistych” (system wiedzy oraz pogański krytycyzm) oraz „obcych”, zazwyczaj wschodnich (do których, prócz myślenia mitycznego, zaliczałoby się chrześcijaństwo) żywiołów irracjonalnych i pesymistycznych. Komentując, uzupełniając i dyskutując z interpretacją Gay'a, James A. Leith podkreślił nieświadomość koryfeuszy Oświecenia przy adaptacji wielu elementów dawniejszej filozofii<sup>4</sup>. Postawił pytanie: czy filozofów osiemnastego wieku można nazwać „nowoczesnymi poganami”, skoro nie byli oni świadomi znacznej części kłopotliwego dziedzictwa, które przyjmowali?

Dokładniejsze spojrzenie na idee, koncepty i teksty, które kształtowały europejskie Oświecenie, może nasunąć wiele pytań o założoną autogeniczność i samoświadomość epoki. Jeśli – na co uwagę zwracał Immanuel Kant – Oświecenie jest przede wszystkim dyskusją zastanej tradycji intelektualnej, to zdarzało się, że w imię zaprzeczenia określonemu elementowi tradycji koryfeusze Wieku Świata posługiwali się innym, równie tradycyjnym repertuarem myśli. Czasem wykorzystywali budulec częściowo obcy „Europie niepełnoletności”, zapożyczenia świadomie przejęte przez wcześniejsze epoki, ale już nieświadomie użyte w osiemnastym stuleciu. Chciałbym przyrzeć się owym możliwym „bocznym furtkom”, którymi do myśli Oświecenia dostały się tradycje obce, a czasem pozornie sprzeczne z programem Wieku Świata. Prześledzić je na przykładzie krótkiego tekstu arabskiego, filozofa jedenastego stulecia – Ibn Tufajla.

### **Orientalizm późnej nowożytności**

Edward Said rozpoczyna swoją opowieść o Orientalizmie od napoleońskiej inwazji na Egipt. Skupia się na dalszej relacji Starego Świata do Świata Wschodu, wynikającej z „prądów sekularyzacyjnych w osiemnastowiecznej kulturze europejskiej”<sup>5</sup>. Jednakże palestyński uczone przyznaje również, że znaczna część korpusu wiedzy o Oriencie (zwłaszcza wiedzy brytyjskiej) ukształtowała się już wcześniej, wraz z odkryciami geogra-

ficznymi i przetworzeniem ich przez europejskich uczonych. Nolan Pliny Jacobson zwraca uwagę na prawdziwą „modę orientalną” w osiemnastowiecznej Anglii, która – choć rzadko wiązała się z rzetelną wiedzą o dalekich krainach – często inspirowała spojrzenie na sprawy bliższe<sup>6</sup>.

Wpływy orientalne w Anglii nigdy nie wygasły. Od średniowiecznej tradycji „mandevillizmu” zmieniły się, przekształciły i stopniowo unaukowiły, ale obecność orientalnych artefaktów oderwanych od pierwotnego kontekstu okazała się czynnikiem stałym. Autorzy *Saturna i Melancholii*<sup>7</sup> zwracają uwagę na wpływ Awerroesa i wyobrażeń o arabskiej medycynie na postrzeganie zjawiska melancholii, które to spojrzenie zostało w Anglii utrwalone przez Roberta Burtona. Mohamad Ali Hachicho stworzył katalog podróżników i badaczy Wschodu, którzy mieli pośredni i bezpośredni wpływ na myślenie orientalne w średniowiecznej i nowożytnej Brytanii<sup>8</sup>. Wskazuje na utrwalony w umysłach Anglików obraz Wschodu jako świata fantazji, zmysłowości i katastrofizmu<sup>9</sup>, ale również rezerwuar naturalności i prostoty, gdy „ludzie zaczęli odczuwać ciężar cywilizowanego życia”<sup>10</sup>. Francuskie, a potem angielskie tłumaczenie *Baśni tysiąca i jednej nocy* pełniło podwójną rolę: źródła potocznej wiedzy o Oriencie dla szerokich rzesz odbiorców oraz inspiracji światem Wschodu, również dla elity umysłowej<sup>11</sup>.

Analiza korpusu źródeł orientalnych wskazuje dążność ludzi siedemnastego stulecia do wpisania świata Wschodu w tradycyjną narrację Historii Świętej. Stawało się to jednak coraz trudniejsze wraz z każdym odkryciem, wykraczającym poza Antyk znany z *Biblii*<sup>12</sup>. Myśl filozofów arabskich – zwłaszcza w kulturze protestanckiej – nie była znana z pierwszej ręki<sup>13</sup>. Wykształceni Europejczycy (zwłaszcza Anglicy) uczyli się gotowych klisz interpretacyjnych, które z czasem konfrontowali z wiedzą o świecie Wschodu, uzyskaną z innych źródeł. Przykładem tego zjawiska może być zaskoczenie Roberta Burtona, porównującego własne wyobrażenie o geniuszu arabskich uczonych (medycznych autorytetów, uznawanych również w siedemnastowiecznej Europie) ze znanymi mu mocno niedokładnymi tłumaczeniami Koranu<sup>14</sup>. Angielski lekarz może tylko wykrzyknąć bezsilnie: „ludzie takiego rozumu jak Awerroes, Awicenna i inni filozofowie pogańscy, dali się przekonać do wiary i podążania za choćby cząstką tych bzdur”<sup>15</sup>. Tradycyjne ramy opisu odkrywanego i kolonizowanego świata stawały się coraz ciasniejsze, a przez to podatniejsze zarówno na konstruktywną zmianę paradygmatu, jak na dziwkie, niespodziewane interpretacje. Uwolniony z niewoli dżin Wschodu mógł przybrać dowolny kształt.

## Arystoteles i „inni jezuici”

Peter Gay utrzymuje, iż jednym z fundamentalnych elementów Oświecenia jest bunt przeciwko filozofii perypatetyckiej, co oznacza zmianę w intelektualnym klimacie epoki, szukającej w Antyku argumentu w sporze ze współczesnością. „*Les Philosophes* gardzili każdym elementem arystoteleskim w metodzie naukowej; widzieli w nim głównie ulubieńca scholastyków, poganina, który sprzymierzył się z wrogiem”<sup>16</sup> – ocenia amerykański autor. Z pewnością wielu akolitów dojrzałego i późnego Oświecenia wypowiadało się o filozofie, jego uczniach i spadkobiercach ze zdecydowaną wrogością. Dobrze oddaje tę interpretację sąd Davida Hume’a z piątej części *Dialogów o religii naturalnej*. Myśliciel streścił starania perypatetyków w określaniu przyczyn zjawisk jako „sztuczkę, która tylko kryła niewiedzę”<sup>17</sup>. Voltaire krytykując scholastykę uznał, że ta była „nieślubnym dzieckiem Arystotelesa”, które „zaszkodziło rozumowi i właściwej nauce bardziej, niż najazd Hunów i Wandalów”<sup>18</sup>. Nawet zakładając silne uprzedzenie koryfeuszy Oświecenia, ich erystyczną technikę dyskusji i branie *pars pro toto* wyciągniętych z kontekstu elementów umysłowości scholastycznej, krytyki takiej nie sposób sprowadzić tylko do ideologii. Poza argumentami filozoficznymi, wnioskami z lekcji kartezjanizmu i empiryzmu angielskiego, powodem odcięcia się od starej szkoły była również niewiedza. W połowie osiemnastego stulecia nie sposób już znaleźć w obozie postępu głosów obecnych jeszcze w poprzednim stuleciu. Francis Bacon, nazywający swoje *magnum opus* (w dyskusji, ale i podziwie dla Arystotelesa) *Nowym Organonem*, bądź Gottfried Wilhelm Leibniz, krytykujący metody, ale chwälący program scholastyki<sup>19</sup>, byliby już w epoce Hume’a i Voltaire’a niezrozumiani.

Również kosmologia obciążała Arystotelesa w opinii osiemnastego wieku. System zwany arystotelesko-ptolemejskim, opisujący Wszechświat jako system koncentrycznych sfer, z Ziemią jako ciężkim, materialnym i niedoskonałym centrum oraz *Primum Mobile* jako boską sferą zewnętrzną, stał się podstawą niemal wszystkich scholastycznych prac fizycznych (i teologicznych). Choć w osiemnastym stuleciu nie istniały jeszcze niepodważalne dowody, obalające ten układ (aż do obserwacji F. W. Bessela i opisu paralaksy 61 Cyg<sup>20</sup>), Wszechświat kopernikański na dobre rządził już umysłami europejskiej elity<sup>21</sup>. Za nową, wciąż nieustaloną, ale dążącą szybko do systemowości astronomią kopernikańską stała opinia świeżości, prostoty, przede wszystkim przemawiał pozorny brak antycznych i średniowiecznych odniesień. W rozumieniu Oświecenia, Mikołaj Kopernik

nie był ani duchownym, ani scholastykiem piszącym traktaty gospodarcze według perypatetyckiej szkoły ekonomii, ale przede wszystkim nowatorem i niszcycielem dawnej nauki<sup>22</sup>.

Dojrzała myśl Wieku Świąteł deklarowała zerwanie z umysłowością średniowieczną i znaczną częścią (dość arbitralnie podzielonej) myśli Antyku i wczesnej nowożytności. Czy ten sąd można odnieść także do angielskiej pierwszej fali Oświecenia z przełomu wieków? Jak pokazuje przykład orientального tropu w rozwoju angielskiej myśli religijnej, niekoniecznie.

### Historia pewnej historii

*Żyjący* nie był w całości znany europejskiemu czytelnikowi<sup>23</sup>. Ibn Tufaja pamiętano raczej jako lekarza oraz patrona Awerroesa niż samodzielnego myśliciela. Nie sposób dziś ustalić, jak wiele z myśli arabskiego uczonego przedostało się do kultury europejskiej i nauki chrześcijańskiej. Późniejszy przekład Pica della Mirandoli opierał się na wersji hebrajskiej, nie wzbudził też większego zainteresowania<sup>24</sup>, a o autorze zapomniano. Dopiero w siedemnastowiecznej Anglii, w kręgu uczonych z Oksfordu tekst doczekał się opracowania. W 1671 roku ukazało się tłumaczenie traktatu na łacinę<sup>25</sup>, pióra Edwarda Pococke'a Młodszego (syna pioniera studiów orientalnych na Wyspach), uznanego badacza Wschodu i akademika<sup>26</sup>.

Przekład trafił do kluczowych intelektualistów epoki, między innymi do: Christiana Huygensa, Gottfrieda Leibniza oraz Johna Locke'a, silnie inspirując tego ostatniego<sup>27</sup>. Tłumaczenie spowodowało natychmiastową popularność *Żyjącego*, przynajmniej wśród wykształconych klasycznie elit intelektualnych. O utworze i przekładzie wspomina Paul Rycaut, tłumacz *Krytyka* Baltasara Graciana y Moralesa<sup>28</sup>. Angielski dyplomata, przekładając w 1681 roku powieść Graciana, inspirację dla niej odnalazł w tekście arabskim, choć – jak sam przyznał – nie zbadał, czy zapożyczenie jest bezpośrednie i świadome<sup>29</sup>. Fakt, iż zaledwie kilka lat po publikacji pracy Pococke'a, Keith Georges dokonał angielskiej parafrazy tegoż<sup>30</sup> (jest to pierwszy z wielu „dzikich przekładów”), świadczy o zainteresowaniu traktatem także poza kręgami akademickimi.

Z dużym prawdopodobieństwem można stwierdzić, iż tekst zainspirował (a przynajmniej wpłynął na prace) angielskich empiryków. John Locke i David Hume rozwijali koncepcje nauki<sup>31</sup> pokrewne almohadzkiemu myślicielowi<sup>32</sup>. Harold Stone zauważył, że Leibniz, wypowiadając się o filozofii arabskiej, nie znał bezpośrednio tekstów Awerroesa, ale studiował Ibn Tufajla<sup>33</sup>. *Żyjącego* lub *Filozofa-samouka*, gdyż przez długi czas tylko

Anglia posiadała przekład traktatu na język narodowy, a reszta Europy bazowała na tłumaczeniu łacińskim, George Sale uznał za ważnego na tyle, aby dyskretnie dopisać analizę dzieła do późniejszych wydań *Dictionnaire Historique et Critique* Pierre'a Bayle'a, ingerując w tekst i układ pracy<sup>34</sup>.

Na przełomie siedemnastego i osiemnastego stulecia wykształceni Anglicy byli już zaznajomieni z ideą prezentowaną w traktacie. Jednakże dopiero rok 1708 przyniósł zmianę jakościową w recepcji dzieła. Simon Ockley przełożył arabskie dzieło bezpośrednio na język angielski. Mimo niewątpliwych kompetencji językowych i talentu translatorskiego, oxfordzki uczoney stanął w swojej pracy przed poważnymi problemami. Po części się z nimi uporał. Po części nawet ich nie zauważył.

### Filozof, komentator, Doktor Anielski

Na pozór *Żyjący* był tekstem zapoznanym na równi w średniowieczu, jak w późnej nowożytności. Jednakże brak znajomości traktatu wśród scholastyków nie oznaczał odrzucenia ani tekstu, ani jego twórcy. Jak już zauważyliśmy, Ibn Tufajl (zwany również Abubacerem) zaistniał w świadomości uczonych średniowiecza jako myśliciel, lekarz, a przede wszystkim protektor Awerroesa. Jednoznacznie kojarzono go ze szkołą filozoficzną (jako zainspirowanego Awicenną) i umieszczano w bardzo konkretnym punkcie rozwoju nauk. Józef Bielawski stwierdził, iż Ibn Tufajl „włączał się w łańcuch filozofów muzułmańskich, jako jedno z jego ogniw”<sup>35</sup>, a europejscy komentatorzy spuścizny kultury islamskiej byli tego świadomi. Nawet w przytaczanym traktacie arabski myśliciel wchodzi w dialog z autorytetami filozoficznymi wieku, chociażby przez wykorzystanie imion bohaterów, zapożyczonych z traktatu Awicenny<sup>36</sup>, we wstępie bezpośrednio odnosi się do głośniejszej *Niszy światel* Al-Gazaliego<sup>37</sup>. Niektórzy badacze, w tym Bielawski, doszukują się wpływu Ibn Tufajla na myśli świętego Tomasza z Akwinu, zwłaszcza jego epistemologię<sup>38</sup>. Z pewnością almohadzki uczoney był uczestnikiem sporów i dyskutował problemy rozpalające ciekawość jego epoki.

### Ibn Locke

Epoka wczesnego Oświecenia nie przyniosła zbyt wielu związków i odniesień do almohadzkiego traktatu. Zauważyliśmy już prawdopodobne wpływy historii *Żyjącego* na twórczość Locke'a i Hume'a. Punktem stycznym myśli arabskiej i angielskiej były więc empiryzm<sup>39</sup>. Metoda Ibn



Frontypis [Filozof-samouk lub życie Hai Ebn Yokdhana] [Muhammad Ibn-'Abd-al-Malik Ibn-T u f a i l], *The Improvement of Human Reason, Exhibited in the Life of Hai Ebn Yokdhan, Written in Arabic above 500 Years ago, by Abu Jaafar Ebn Tophail*, trans. Simon O c k l e y, London 1708.



Tufajla różni się jednak od założeń angielskich uczonych! O ile na poziomie inspiracji metoda *Filozfa-samouka* może przydać się nowożytnym myślicielom, to musieli oni odrzucić cały – niepasujący i nierozumiany już przez nich – bagaż tradycyjnych poglądów epistemologicznych i metafizycznych. Johna Locke'a i Davida Hume'a uważa się za nowatorów, Ibn Tufajla co najwyżej za religijnego nowinkarza. Najbardziej zachowawcza interpretacja *Żyjącego* może nawet opisywać traktat jako „polityczny” w sensie klasycznym, korzystający z metaforyki ontologicznej jak *Państwo* Platona. Józef Bielawski uważa, że można uznać Ibn Tufajla za głosiciela nowych konceptów kosmologicznych<sup>40</sup>, ale jeśli nawet arabski uczyony podtrzymywał takie poglądy, nie przekazał ich żadnemu młodszemu filozofowi.

Punktem, który mógłby łączyć myślicieli nowożytnych i Abubacera, jest pewna opowieść metafizologiczna, nazwana przez Arthura Lovejoya „wielkim łańcuchem bytu”. Filozofia arabska dążyła w średniowieczu do syntezy, pogodzenia metafizyki platońskiej i perypatetyckiej (nawet za cenę wybiórczego traktowania wielkich autorów Antyku). *Żyjący* – mimo pozornie perypatetyckiego przekazu – jest nasycony idealizmem oraz platońską epistemologią. Już sam rozpatrywany na początku traktatu problem samoródtwa<sup>41</sup> jest odniesieniem do wizji świata znanej europejskiej nowożytności. Wraz z rozważaniami o początku *Żyjącego*, Ibn Tufajl prezentuje wątek jeszcze innej tradycji, do czego wrócimy później.

### Żyjący, ojciec Robinsona

O ile wpływ Ibn Tufajla na współczesnych i następujące tuż po nim pokolenia wydaje się znikomy, a odbiór w umysłowości średniowiecznej przefiltrowany przez charakterystyczny dla epoki dyskurs, prawdopodobnie istnieje ciągłość tego motywu arabskiego w kulturze europejskiej. Bielawski wskazuje na podobieństwo postaci *Żyjącego*, czyli głównego bohatera rozprawy, do Andrenia z opowieści Baltasara Graciana. Ani on, ani inni znani mi badacze problemu, nie pokusili się o hipotezę łączącą te teksty bezpośrednio, jak zasugerował to Rycout, choć istnieją przesłanki, aby to zrobić<sup>42</sup>. Od czasów *Krytyka* motyw „naturalnego człowieka”, odizolowanego od zepsutego świata na bezludnej wyspie, wszedł na stałe do muzeum wyobraźni europejskiej. Daniel Defoe oraz Jonathan Swift wedle wszelkiego prawdopodobieństwa znali oba dzieła: *Żyjącego* Ibn Tufajla z tłumaczenia Pococke'a lub Ockley'a i *Krytyka* Baltasara Graciana z przekładu Rycouta, choć nie sposób znaleźć w ich tekstach inne niż pośred-

nie nawiązania. Dzieło Graciana, a więc w pewnej mierze również *Żyjący*, mogło też znacząco wpłynąć na myśl Jana Jakuba Rousseau<sup>43</sup>. *Żyjący* to także opowieść o dorastaniu. George Dodds sporządził ramowy schemat inspiracji opowieścią o porzuconym na bezludziu dziecku, który rozpoczyna od Ibn Tufajla, a kończy na powieściach Edgara Rice Burroughsa<sup>44</sup>. Wszystkie te inspiracje są jednak albo niepewne, albo pośrednie.

### Użyteczne teorie

Oksfordzki arabista Simon Ockley był uznanym specjalistą w swojej dziedzinie. Rozpoczynał pracę nad przekładem już jako dojrzały naukowo akademik. Równoległe pracował nad obszerną syntezą historyczną, *The History of the Saracen Empires*, która cieszyła się znaczną popularnością i była wznawiana wielokrotnie po śmierci autora<sup>45</sup>; przetłumaczył także znaną *Historię Żydów współczesnych* Leona de Modeny. Nie sposób kwestionować filologicznych kompetencji angielskiego orientalisty, który prezentował rzetelny i bogaty warsztat naukowy. Jednakże w konfrontacji z niektórymi tekstami w staroarabskim jego umiejętności mogły okazać się niewystarczające.

Tłumacząc dawny traktat arabski Simon Ockley stanął przed niezwykle trudnym zadaniem. Jeśli zadanie tłumacza łacińskiego również nie należało do łatwych, to język Cyserona, Wergiliusza i – co najważniejsze, średniowiecznych komentatorów Arystotelesa – posiadał wypracowaną terminologię, system znaków i odniesień. W sytuacji gdy uczeni angielscy nie rozumieli już szkół filozoficznych wywodzących się z pnia perypatetyckiego (kwestią sporną jest, czy nawet żywa scholastyka w państwach katolickich utrzymała pełną łączność z umysłowością średniowiecza), mogli użyć przyjętych już słów na określenie nieznanych sobie pojęć. Przekład na język angielski był przedsięwzięciem znacznie trudniejszym, gdyż wymagającym tłumaczenia martwych (z punktu widzenia Ockley'a) terminów. Te w dużej mierze stanowiły zapożyczenia ze świata hellenistycznego i – pośrednio – filozofii klasycznej. Nawet termin *فلسل فل* (*Falsafa*, czyli wiedza w rozumieniu perypatetyckim, przeciwstawiana *مال كل* *mal kal* – *Kalām* – filozofii koranicznej) to kalka językowa greckiego *φιλοσοφία*. Tłumacz mógł uprościć przekaz, tłumaczyć ignorując kontekst filozoficzny, automatycznie przełożyć na angielski kłopotliwe określenia z łaciny, albo też spróbować wczuć się i zrozumieć myśl dwunastowiecznego, almohadzkiego eklektyka. Odważnie podjął tę ostatnią ścieżkę, nie ze swej winy zawodząc. Jednak owa próba przyniosła angielskiemu czytelnikowi zaskakujący przekaz.

Już we wstępie wydawca ostrzega odbiorcę przed wyjątkową zawartością dzieła. Stwierdza, iż:

*Zawartość tej książki jest dziwaczna i pełna użytecznych teorii, korzystających z filozofii perypatetyckiej, która wydaje się wyłożona z doskonałym zrozumieniem<sup>46</sup>.*

Edytor przyznaje się do znacznej niewiedzy w tej dziedzinie – i pośrednio – powątpiewa, aby tłumacz posiadał pełne zrozumienie problemu. W dalszej części wstępu wydawca skupia się na postawionej w traktacie kwestii religijnej, ignorując bądź roztropnie pozostawiając klasyczne zagadnienia epistemiczne i metafizyczne. Wspomina, że przekład angielski ma na celu przybliżenie tekstu „czytelnikom jeszcze niezapoznanym”<sup>47</sup>, w domyśle: odbiorcom niewładającym swobodnie łaciną, a nieufającym przekładom cząstkowym i pośrednim.

Do problemów, jeśli nie ze zrozumieniem to z wyłożeniem metafizyki arabskiej, tłumacz przyznaje się bez wstydu. W wyjątkowym przypadku (fragment dotyczący dusz potępionych<sup>48</sup>) omija akapit, odsyłając czytelnika do przekładu łacińskiego. Co zaskakujące, swoje problemy uzasadnia brakiem znajomości Koranu, choć termin *essentias* użyty przez Pococke’a na określenie dusz<sup>49</sup> wydaje się tej tradycji obcy.

Stosunkowo najmniej niepewności translator wykazuje opisując koncepty mu znane. Choćby hierarchiczna jedność Wszechświata przedstawia się Ockley’owi jako jasna:

*Te głębokie rozważania wykazały mu jako rzeczywistość, że rośliny i zwierzęta są rzeczą jedną przez tę rzecz wspólną obydwom, a która tylko u jednego jest bardziej wykończoną i doskonałą, a u drugiego natrafia na jakąś przeszkodę<sup>50</sup>.*

Jednakże w tłumaczeniu angielskim wątek ten wydaje się zinterpretowany tylko przez pryzmat platońskich elementów metafizyki Ibn Tufajla. W przekładzie nie widać śladów innego problemu, oczywistego dla almodzkiego myśliciela – sporu o jedność intelektu i oddzielenie substancji, który nabiera znaczenia w dalszej części traktatu, a to gdy Żyjący zaczyna badać byty obdarzone zmysłami. W następnym fragmencie Ockley upraszcza tłumaczenie, omijając pojęcie przypadłości:

*Te głębokie rozważania wyjaśniły mu, że w istocie one wszystkie (z tego punktu widzenia) są jedną rzeczą, chociaż z pewnego akcydentalnego (innego) punktu widzenia, dołącza się do nich wielość<sup>51</sup>.*

Są to tylko niektóre z fragmentów, w których niewątpliwie znaczna erudycja tłumacza okazała się wciąż niewystarczająca. Jeśli klasyczny kontekst traktatu mógł być w dużej mierze (ale już nie całkowicie!) czytelny dla Leibniza i Locke'a, studiujących przekład łaciński, staje się egzotyczny dla londyńskiego, mieszczańskiego i zdystansowanego już od nauki minionych epok odbiorcy.

Simon Ockley wiernie przetłumaczył rozważania Ibn Tufajla dotyczące budowy Wszechświata. W rezultacie, żyjący w osiemnastym stuleciu czytelnik angielski, może jeszcze nie akceptujący w pełni, ale zaznajomiony z teorią heliocentryczną i nowoczesną astronomią, zostaje zbombardowany najbardziej zachowawczą wizją kosmosu, jaką można sobie wyobrazić. Jeśli nawet Ibn Tufajl był nowatorem w astronomii, nie wyraził tego w *Zyjącym*. Bohater opowieści obserwuje świat, niebo i substancje oddzielone<sup>52</sup>, budując tradycyjny obraz kosmosu sprzężony nierozłącznie z metafizyką. Angielskiemu czytelnikowi ten opis nie zostaje wyjaśniony, pozostając w sferze „użytecznych teorii” perypatetyckich, czyli egzotycznej tajemnicy. Dopiero w *Dodatku* Ockley zauważa, że niektóre ustalenia antycznej nauki, zwłaszcza w astronomii, zostały obalone<sup>53</sup>. Czyni to jednak na końcu dzieła, uznając że czytelnik podejdzie do klasycznej wizji kosmosu z odpowiednim dystansem.

Istnieją fragmenty traktatu, których ani tłumacz, ani czytelnicy zrozumieć nie próbowali. Do takich należy, moim zdaniem, fragment trzynasty, w którym Ibn Tufajl opisał obserwacje anatomiczne swojego bohatera:

*Obserwował też otwory (służące do wydalania) ekskrementów u wszystkich innych zwierząt i stwierdził, że są one zakryte: otwór dla stałych odchodów przez ogony, a otwór dla płynnych przez owłosienie i temu podobne; a tak samo, że ich cewki moczowe są bardziej ukryte u nich aniżeli u niego. To wszystko zasmucało go i sprawiało mu przykrość<sup>54</sup>.*

Czy taki opis mógłby zostać właściwie odebrany przez siedemnastowiecznego czytelnika angielskiego? Pozbawiony oryginalnego kontekstu, to jest medycyny arabskiej i osobistych zainteresowań autora, fragment wydaje się wręcz skatologicznie nieprzyzwoity.

Jeszcze gorsze wrażenie musiał wyrzucić opis autopsji szczątków gazi. Sama czynność oględzin pośmiertnych zaliczała się w epoce Ockley'a do „szarej strefy” nauk medycznych. Oczywiście, nauka późnej nowożytności znała pojęcie autopsji, a nawet uznawała autorytet sławnych koronarów, z samym Demokrytem na czele. Na autorytecie Demokryta opiera się

w dużej mierze traktat Roberta Burtona *The Anatomy of Melancholy*, jeden z ostatnich pomników klasycznej medycyny przedeksperymentalnej:

*Stary Demokryt skryty w drzewa cieniu  
Rozłożył księgę, siedzi na kamieniu;  
Na ziemi leżą rozrzucone szczątki  
Psów, kotów, jako też innych zwierzątek,  
Które on rozciął sztuką Anatoma  
Pragnąc zółć czarną wydobyć z ich tona.  
Nad nim na niebie w całej swej glorii  
Zawisł Saturn – Księżę Melancholii<sup>55</sup>.*

Jednakże przywołanie antycznego badacza nie oznaczało jeszcze praktycznej akceptacji bezbożnych i uwłaczających świętości ciała zabiegów. Gazela jest zwierzęciem, ale w traktacie zostaje opisana jako matka Żyjącego. Długi opis autopsji (fragmenty 16-22 w wersji z 1708 roku<sup>56</sup>) zawiera wiele drastycznych szczegółów (ilustracja tegoż jest wyjątkowo niewinna, nie pokazuje demokryckiego zapału Żyjącego<sup>57</sup>), kończy się zaś niepokojącym dla chrześcijańskiego czytelnika wyrazem pogardy wobec doczesnych szczątek, zupełnie niezrozumiały lub niewłaściwie interpretowany przy odrzuceniu perypatetyckiej koncepcji duszy<sup>58</sup>. Dopiero w 1769 roku ukazał się angielski przekład *De Sedibus et causis morborum per anatomem indagatis* Giovanniego Battisty Morgagniego, pierwszego opracowania patologicznego czasów nowożytnych. Brytyjska myśl medyczna podchodziła z dystansem do anatomii – w tej dziedzinie przełomem stał się dopiero podręcznik Henrego Gray'a z 1858 roku. Dla czytelników osiemnastowiecznego przekładu było więc zbyt późno, by zrozumieć jedno, i zbyt wcześnie, by przyjąć inne elementy powieści Ibn Tufajla.

## Światła ze Wschodu

Wschód jest miejscem tajemnicy. Dla odbiorców tłumaczenia Simona Ockley'a Orient pozostawał wciąż nieznany, obecny pośrednio. Co więcej, obejmował nie tylko świat islamu. W osiemnastym stuleciu, kiedy polityczna hegemonia Imperium Osmańskiego nad wschodnią częścią Morza Śródziemnego była wciąż faktem, na granicy strefy orientalnej egzotyki znalazła się Grecja i dawny świat hellenistyczny. Tym łatwiej niektóre pojęcia przynależne zarówno średniowiecznej kulturze muzułmańskiej, jak i klasycznej myśli greckiej, w później nowożytności razem wdrowa-



Rycina z [Muhammad Ibn-'Abd-al-Malik Ibn-T u f a i l], *The Improvement of Human Reason, Exhibited in the Life of Hai Ebn Yokdhan, Written in Arabic above 500 Years ago, by Abu Jaafar Ebn Tophail*, trans. Simon O c k l e y, London 1708, s. 46a, ilustrująca autopsję gazeli.

ły do muzeum fantazji i egzotyki. Chociażby w opowieści o kalifie Wateku, jednym z ważniejszych zabytków osiemnastowiecznego orientalizmu, William Beckford nazwał inteligencjami tajemnicze byty, mające służyć chciwemu władcy – wyraz *intelligences* znalazł się w oryginalnej wersji francuskiej, tłumacz oddał go przez ten sam, angielski *intelligences*. „Będą ci doradzać te inteligencje, które ujmiesz swoją ofiarą”<sup>59</sup> zapewnia kalifa tajemniczy Giaur. W świecie powieści gotyckiej stary termin filozoficzny nie ma już wiele wspólnego z teorią poznania, czy nauką w ogóle. Co więcej, w baśni głównymi mąciicielami staje się dwójka ludzi Wschodu – wspomniany władca arabski oraz jego matka, z pochodzenia Greczynka. W ten sposób ożeniona ze sobą (dosłownie, w osobach rodziców Wateka) spuścizna hellenistyczna i orientalna, stają się jednym w europejskiej wyobraźni.

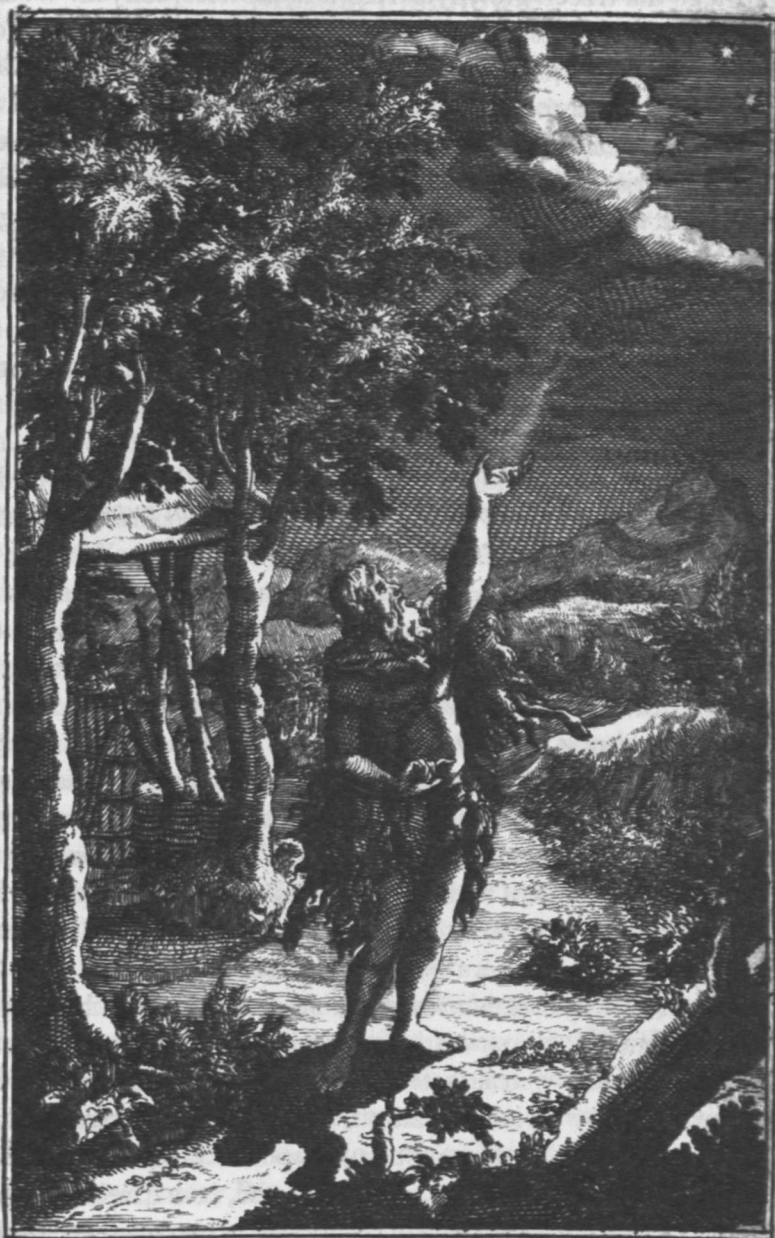
Jednak *Żyjący* nie był traktowany jako opracowanie historyczne, tekst metafizyczny, astronomiczny, czy medyczny. Także jego wymowa polityczna – choć niewątpliwa – została poczytana za wtórną wobec najważniejszej warstwy dzieła. *Żyjący* stał się przede wszystkim manifestem religii naturalnej, traktatem nie tyle teologii, co optymistycznej metody teologicznej, nadającej charakter całej epoce. Tłumaczenie zostało okraszone długim podtytułem przez wydawcę:

*W którym [to traktacie] jest pokazane, jak przez samo tylko światło natury, otrzymać można wiedzę o sprawach przyrodzonych i nadprzyrodzonych, a zwłaszcza znajomość Boga i spraw życia wiecznego*<sup>60</sup>.

Warto pamiętać, że nie była to pierwsza znacząca modyfikacja tytułu. Tłumaczenie łacińskie Pockocke’a zatytułowane zostało *Filozofem-samoukiem* i zgodnie z tą etykietą, podniosło dyskusje epistemiczne, których zwieńczeniem stały się pisma Locke’a. Przekład angielski został skierowany do innego, szerszego, kręgu odbiorców i w sposób naturalny był inaczej odczytywany. Edytor dodał we wstępie, że:

*Celem autora [...] jest wskazanie, jak ludzkie zdolności, nie wspomagane z zewnątrz, mogą [...] osiągnąć wiedzę Spraw Natury, i to do tego stopnia, aby odkryć zależność przyrody od Istoty Wyższej, nieśmiertelność duszy oraz wszystko, co trzeba, by osiągnąć zbawienie*<sup>61</sup>.

Sam Ockley dystansuje się od tej koncepcji, podkreślając rolę objawienia; nie mniej uważa ją za ciekawą, aby ją przybliżyć i objaśnić czytelnikowi<sup>62</sup>. Wskazuje na rangę misji proroków, zwłaszcza Mojżesza oraz na znaczenie



Ilustracja z [Muhammad Ibn-'Abd-al-Malik Ibn-T u f a i l], *The Improvement of Human Reason, Exhibited in the Life of Hai Ebn Yokdhan, Written in Arabic above 500 Years ago, by Abu Jaafar Ebn Tophail*, trans. Simon O c k l e y, London 1708, s. 80b.



tego ostatniego dla trzech głównych religii monoteistycznych. Wzmianka ta wydaje się celowa i rozsądna, w przypadku omówienia arabskiego traktatu, znanego częściowo dzięki pośrednictwu hebrajskiemu (tłumaczenie Pica). Jednakże można rozumieć ją też inaczej – jako skupienie na trzech religiach abrahamicznych i wskazanie pewnej, alternatywnej wobec objawienia metody dojścia do i uzasadnienia wiary. W krótkim kursie Świętej Historii Ockley wymienia Adama, Mojżesza oraz Chrystusa jako główne postaci w procesie rozwoju religii. Jednakże postaci dwóch pierwszych kierują uwagę czytelnika ku antycznym tajemnicom Wschodu, przez które w pewnym stopniu można uzyskać wiedzę o Bogu.

W *Dodatku* Ockley wspomina o „starożytnej tradycji”, utożsamianej z Objawieniem Pierwotnym:

[...] starożytna tradycja, którą przekazali dalej Pierwsi Rodzice i szlachetni ludzie, którzy nastąpili po nich; obecnie niemal zupełnie zapomniana i zasłonięta przez wrastające grzechy świata<sup>63</sup>.

Pojecie to samo w sobie nie jest rewolucyjne ani związane z jakąkolwiek szkołą interpretacji religijnej. W ortodoksyjnym ujęciu pojawia się w myśli dziewiętnastowiecznych konserwatystów<sup>64</sup>, a jako narracja antropologiczna staje się jedną z możliwych reakcji na następstwa odkryć geograficznych i kolonizację dziewiętnastego i dwudziestego stulecia. Tworzyła bowiem płaszczyznę porozumienia między Europejczykami a poganami w nowo odkrytych częściach świata<sup>65</sup>. Jednak w kontekście tajemniczej wiedzy Wschodu i z punktu widzenia chrześcijańskiej ortodoksji ów heretycki tekst oraz szczególne zainteresowanie poznaniem Boga „przez samo tylko światło natury” – nabiera szczególnego sensu.

Angielski termin *light of Nature* może się kojarzyć ze scholastycznym „światłem rozumu” (*lumen rationis*). Jest to określenie używane przez świętego Tomasza, choćby w traktacie *De Regno*. „Otóż każdy człowiek ma wszczepione z natury światło rozumu, którym kieruje swoje czyny ku celowi”<sup>66</sup> – stwierdza Akwinata, opisując sposób poszukiwania naturalnych dla ludzi zachowań. Warto jednak pamiętać, że w dziele *O królowaniu* Doktor Anielski posługiwał się tym terminem w bardzo wąskim kontekście, na określenie podstawowej wiedzy ludzi, dotyczącej arystotelejskiej zasady celowości w działaniu. Poszukiwania religijnego, wykraczającego poza przyjęcie istnienia Boga oraz racjonalności świata, nie da się już wyprowadzić z myślenia ortodoksyjnego. Jednakże, w epoce Ockley’a angielski czytelnik przejmował się tym znacznie mniej, niż Doktor Anielski.

## Masoni i mułlowie

Historię masonerii spekulatywnej można śledzić od roku 1717, kiedy to zawiązana została Wielka Loża Anglii, szczególnie zaś od 1723 roku – wydania pierwszego dokumentu wolnomularskiego, tzw. *Konstytucji Andersona*<sup>67</sup>. Kodeks ten jest niezwykle ważnym nie tylko dla masonerii, ale i całej epoki. Przedstawia z pewnością nie jedyną i może nawet nie dominującą, acz istotną dla epoki wizję „metody religijnej”. Dołączona do *Konstytucji* historia wolnomularstwa na tle dziejów całej ludzkości prezentuje oryginalną, angielską, ale i wykazującą pewne zewnętrzne inspiracje wizję „poważnej religii”. Nie jestem w stanie wskazać dowodów na bezpośrednią znajomość przez Jamesa Andersona traktatu Ibn Tufajla, jednakże wiele elementów zbieżnych uprawdopodobnia inspirację, a w każdym razie uzasadnia postawienie pytania o wpływ arabskiego uczonego na tradycję masońską osiemnastego wieku.

Zawartą w *Konstytucjach* historię świata od czasów Adama można interpretować zarówno na gruncie tradycyjnej teologii chrześcijaństwa i objawienia pierwotnego, jak i filozoficznych interpretacji religii, prezentowanych przez wielkie, acz nieortodoksyjne umysły epoki, takie jak Newton czy Leibniz. Wzmianka o „wypisanych w sercu Sztukach Wyzwolonych, a szczególnie Geometrii”<sup>68</sup> odzwierciedla proces z pozoru odwrotny do badań *Żyjącego* – korzystanie z gotowej wiedzy danej człowiekowi przez Boga. Ugruntowanie wiedzy w następnych pokoleniach odbywało się przez naukę oraz praktykę sztuki. Perypatetyckie rozumienie cnoty jako nabytej, stałej dyspozycji nie było już tak czytelne dla ludzi osiemnastego stulecia, jak dla arabskiego myśliciela. Jednakże ów pierwiastek empiryczny zdaje się być wciąż obecny w nauce pierwszych Zasad, jako że te „rozwinęte zostały z biegiem czasu w dogodną metodę wnioskowania, a to dzięki stosowaniu reguł proporcji uzyskanych z mechaniki”<sup>69</sup>. Wiedza o najszlachetniejszej ze sztuk rozwijała się – i to dzięki doradztwu samego Boga. Pan przekazywał ludziom konkretną mądrość („powstało najpiękniejsze dzieło architektury [stanowiące wzór dla późniejszej Świątyni Salomona], zgodnie z planem, który Bóg ukazał Mojżeszowi na Górze”<sup>70</sup>) lub umożliwiał naukę i samodoskonalenie („po zdobyciu Kanaan Izraelici nie tylko utrzymali sztukę mularską dawnych mieszkańców, lecz także ulepszyli ją dzięki specjalnemu kierownictwu Niebios”<sup>71</sup>). Dalsza część legendy, mityczna historia wolnomularstwa opiera się w dużej mierze na autorytecie i nauczaniu w systemie mistrz – uczeń, jednakże owe heroiczne początki Sztuki, wskazują iż wiedzę o Świętej Geometrii można osiągnąć nie tylko

przez uczestnictwo we wspólnocie Braci. Zawsze pozostaje tajemnicza, trudna ścieżka poznania bezpośredniego. Żyjący, nasz orientalny bohater, był świadkiem obu sposobów nauki – bezpośredniego i pośredniego. Za ten drugi uznał religie objawione, których przestrzeganie uważał za klucz do cnoty i spójności społeczeństw, choć niekoniecznie za najlepszą drogę do poznania tajemnic Bytu:

*Zalecił im pilnie trzymać się przepisów prawa religijnego i czynności (praktyk) zewnętrznych i mało zagłębiać się w tym, co nie miało dla nich znaczenia; wierzyć w ustępy dwuznaczne (przepisów religijnych) i całkowicie im się poddać, odwrócić się od herezji i od namiętności, naśladować cnotliwych przodków i poniechać wszelkich nowości (religijnych). Zalecił im, aby unikali zaniebdywania prawa naturalnego, jak masa ludzi, i przywiązywania się do świata i ostrzegął ich bardzo usilnie<sup>72</sup>.*

Program almohadzkiego filozofa zdaje się iść jeszcze dalej niż podejście masońskie. Z tekstu *Żyjącego* przebija dyskretny sceptycyzm świętego badacza, który stara się – nie zawsze skutecznie – walczyć z pychą i poczuciem wyższości wobec ciemnego gminu. Filozof walczył z niezrozumieniem i nieufnością<sup>73</sup>, jakby przeczuwając już dramatyczne rozdarcie między religią a nauką, które powstanie z winy nadgorliwych kontynuatorów pracy jego podopiecznego, Awerroesa.

Wyrażone przez Jamesa Andersona przesłanie wolnomularzy wskazuje na optymistyczne podejście do problemu, próbę wypromowania „religii, co do której zgadzają się wszyscy ludzie, poszczególne sądy zachowując dla siebie”<sup>74</sup>. Oczywiście, nie jest to próba wyłącznie wolnomularska, charakterystyczna jest raczej dla całej epoki. Za najważniejszych propagatorów takiej pracy można uznać Gottfrieda Leibniza, postulującego wielki zwrot nauki przed kryzysem awerroestycznym<sup>75</sup>, oraz „chrześcijan-filozofów” z kręgów Royal Society. Przez cały wiek osiemnasty rodziły się, rozwijały i gasły kolejne programy wypracowania tej „zgody wśród wszystkich ludzi”, z coraz radykalniejszymi formami deizmu po jednej, czy krytyczną analizą ludzkiego rozumu (zwłaszcza w późniejszej krytyce Oświecenia, dokonanej przez konserwatystów francuskich, np. *L'examen de la philosophie de Bacon* Josepha de Maistre'a) i koncepcją objawienia pierwotnego po drugiej stronie. Wszystkie stanowiły w mniejszym lub większym stopniu odpowiedź na stary problem. Stanowisko angielskiej masonerii początku wieku można uznać za umiarkowane, ale i zagłuszone przez narastające później skrajności. Jest to jednak temat na oddzielną opowieść.

Dla *Konstytucji* istotnym staje się również skojarzenie czystej, nieskażonej „wrastającymi grzechami świata” Mądrości z tajemniczym Orientem. W dewizie *ex Oriente Lux* wyraża się nie tylko mistyczna metafora dającego mądrość Słońca (kolejny, choć oczywiście pośredni łącznik wolnomularzy z platonizującym perypatetykiem), ale faktywne wskazanie kierunku, skupienie się na egzotycznym świecie tajemnic, znanym z Historii Świętej oraz strzępków dawno zagubionej wiedzy. Dla spragnionej egzotyki Europy osiemnastego wieku Ibn Tufajl jest przede wszystkim przedstawicielem zapoznanego Wschodu, mimo że – technicznie rzecz biorąc – żył i tworzył na Półwyspie Iberyjskim.

Pierwszy ustęp *Konstytucji*, zatytułowany *Odnosnie do Boga i Religii* definiuje andersonowską praktykę tolerancji religijnej<sup>76</sup>. Po odrzuceniu ateizmu (skrajności i głupoty zarówno w oczach osiemnastowiecznego masona, jak i almohadzkiego myśliciela) oraz libertynizmu, poszukiwaczom Prawdy pozostaje dyskusja nad wspólnym zasobem wiedzy, który wykracza poza pojedynczą konfesję, a nawet religię. Wyznaczenie związku pokrewieństwa w ramach trzech „religii Noego”<sup>77</sup>, czyli chrześcijaństwa, judaizmu i islamu, stanowi nie tylko stwierdzenie historycznych faktów, ale otwiera ciekawych świata Europejczyków na wszystkie interesujące i przydatne elementy wschodnich mądrości.

Nie sposób jednoznacznie określić wpływu, który oba tłumaczenia tekstu Ibn Tufajla wywarły na filozofii europejskiej, pierwszej fali Oświecenia i rozwoju wolnomularstwa. Mam nadzieję, że przytoczone powyżej przykłady pokazują pokrewieństwo conceptów z dwunastowiecznego tekstu oraz tendencji intelektualnych w osiemnastym stuleciu. Jeśli nawet nie jest to powiązanie genetyczne (*Żyjący* jako bezpośrednia inspiracja dla Andersona oraz innych autorów), można zaryzykować tezę o sprzężeniu zwrotnym idei. Historia oświecenia *Żyjącego*, z dużym prawdopodobieństwem modyfikowała i nadawała powagi koncepcjom religii naturalnej. Czyniła to przez swoją egzotykę i pozorne niewykłanie w tradycję europejską.

### Cnotliwi przodkowie

Szukając pokrewieństwa z innymi religiami, przyswajając elementy wiedzy z islamu i judaizmu, ludzie osiemnastego wieku przenoszą płaszczyznę porozumienia w daleką przeszłość, długo przed religijne i polityczne podziały. Uznanie, że Prawda obecna jest w spuściznie starożytnych – to również forma sprzeciwu wobec współczesności i niedawno minionych epok, kolejne odcięcie się od umysłowości średniowiecza i promowanych

przez nie tradycji intelektualnych. Uważam, że w oczach czytelników *Żyjący* w tłumaczeniu Ockley'a był tekstem ponadczasowym, wyjętym z historycznego kontekstu oraz właściwej mu tradycji intelektualnej. Strona tytułowa edycji z 1708 roku głosi, że jest to traktat „napisany po arabsku, ponad pięćset lat temu”<sup>78</sup>. Czy wydawca nie mógł umieścić w tym punkcie konkretnej daty? Do dziś nie znamy dokładnego momentu powstania dzieła. Jednakże Ibn Tufajl był postacią uchwytną historycznie, chociażby przez osobę genialnego podopiecznego, Awerroesa. Pococke, Ockley, a zapewne także wydawca, znali dokładne daty życia Ibn Ruszta oraz przybliżone Ibn Tufajla – mogli więc z dokładnością do dwóch dekad określić czas powstania *Żyjącego*. Nie czuli jednak takiej potrzeby. Traktat był stary; to stwierdzenie starczało za główny punkt krytyki zewnętrznej źródła.

Umiejscowienie Ibn Tufajla w szkole parapetyckiego eklektyzmu, w długim łańcuchu myślicieli arabskich zainspirowanych dziedzictwem antycznym, było oczywiste dla ludzi średniowiecza, niejasne dla wykształconych odbiorców przekładu Pococke'a i zapewne zupełnie tajemnicze dla większości czytelników angielskiej translacji Ockley'a. Dzięki temu traktat cieszył się aż taką popularnością i – jak przypuszczam – wniósł tak wiele w intelektualny klimat Europy.

*Żyjący* jest tekstem szkoły parapetyckiego eklektyzmu arabskiego, ma swoje miejsce w rozwoju tej tradycji między Awicenną a Awerroesem. Prezentuje program oryginalny, ale nie burzący założeń swojej epoki. Ibn Tufajl był prawowiernym muzułmaninem (a przynajmniej za takiego uchodził), prezentował zachowawcze poglądy w polityce i wiernie służył władzy państwowej<sup>79</sup>. Był zarazem intelektualnym obywatelem świata, od którego myśliciele Oświecenia, zwłaszcza w krajach protestanckich, odcinali się podobnie jak od tradycji perypatetyckiej, do której w epoce Ockley'a, zaliczano zarówno Arystotelesa, co Ignacego z Loyoli. Postać almohadzkiego myśliciela można było (nawet dzięki dostępnym w epoce źródłom) zinterpretować jako obskurancką, dogmatyczną i obciążoną winami nauki, „która tylko kryła niewiedzę”.

### *Beata ingorantia*

Nie istnieją dowody na genetyczny związek traktatu Ibn Tufajla z religijnymi koncepcjami religijnymi osiemnastego wieku, w tym interpretacją wolnomularską. Nie sposób wykazać z całą pewnością, że James Anderson i jego lożowi bracia czytali *Żyjącego*, choć to założenie wydaje się zasadne – arabskie dzieło, zwłaszcza w przekładzie angielskim, stało się

źródłem intelektualnego fermentu, głównie w środowisku oksfordzko-londyńskim. Jednak niemal z pewnością można mówić o wpływie pośrednim, zapośredniczonym, tak przez „filozofujących chrześcijan” z kręgu Royal Society, jak i popularny odbiór.

Czytelnicy *Żyjącego*, w ich liczbie – jak zakładam – James Anderson, przyjęli Ibn Tufajla właśnie dlatego, że go nie znali, a jego dzieło zinterpretowali opacznie. Masoni i mułtowie spotkali się nieświadomie, a ci pierwsi skorzystali dzięki lekturze właśnie dlatego, że nie pojęli tych drugich. Idea naturalnego poznania Boga nie należy ani do arystotelejskiego realizmu i scholastyki, ani do filozofii Oświecenia i programu masońskiego. Jest to uniwersalny koncept, objawiający się w różnych epokach, na różne sposoby, mogący być zarówno sprzeciwem wobec ortodoksji, jak i dopełnieniem ortodoksyjnej religijności. Może kierować się do wykształconej elity, albo do znudzonych spekulacjami prostaczków.

Osiemnastowieczni Anglicy otrzymali tradycyjny program naturalnego dowodzenia religijnego, zmieniając go w program religii naturalnej. Po odrzuceniu kontekstu i nawiązań do dawnej epoki, czytelnicy pierwszej fali Oświecenia otrzymali przekaz znacznie uboższy, ale przez to zmuszający do większego wysiłku intelektualnego. Jeśli nawet *Żyjący* wpisał się tylko w istniejący już prąd ideowy epoki (i to na podstawie irracjonalnych przesłanek), zrobił to na tyle skutecznie, by zostać uznany za tekst „własny” lub przynajmniej „zaakceptowany”.

Oświecenie deklarujące zerwanie z dotychczasową tradycją, nie tylko europejską, nie mogło się całkowicie od przeszłości odciąć. Przerwanie i opuszczenie obowiązującego dyskursu wymaga jego dokładnej znajomości, pozwalającej rozpoznać ewentualne kontaminacje nowego programu. Peter Gay stwierdził, iż „wszyscy ludzie Oświecenia wylęgli się jak kukłcze jaja w chrześcijańskim gnieździe”<sup>80</sup>. Jest to sąd trafny, o ile uzupełnimy go drobną uwagą: kukułki Oświecenia nieświadomie przejęły wiele, nie tylko od przybranych opiekunów, ale i od dalszych przyjaciół rodziny.

### Przypisy

<sup>1</sup> I. K a n t, *Czym jest Oświecenie*, cyt. za: *Słownik myśli filozoficznej*, red. M. K u z i a k, Bielsko-Biała 2005, s. 226.

<sup>2</sup> A l - G a z a l i, *Nisza światła*, przekł. J. W r o n e c k a, Warszawa 1990, s. 4.

- <sup>3</sup> P. G a y, *The Enlightenment: The Rise of Modern Paganism*, W. W. Norton & Company 1997, s. X.
- <sup>4</sup> J. A. L e i t h, *Peter Gay's Enlightenment*, „Eighteenth-Century Studies”, Vol. 5: 1971, No 1 (Autumn), s. 157-171, tu: s. 158.
- <sup>5</sup> E. S a i d, *Orientalism*, przekł. W. K a l i n o w s k i, wstęp Z. Ż y g u l s k i jr, Warszawa 1991, s. 183.
- <sup>6</sup> Zob.: N. P. J a c o b s o n, *The Possibility of Oriental Influence in Hume's Philosophy*, „Philosophy East and West”, Vol. 19: 1969, No 1 (January), s. 17-37, tu: s. 31-32.
- <sup>7</sup> Zob.: R. K l i b a n s k y, E. P a n o f s k y, F. S a x l, *Saturn i Melancholia*, Kraków 2009, s. 112-113.
- <sup>8</sup> Zob.: M. A. H a c h i c h o, *English Travel Books About the Arab Near East in the Eighteenth Century*, „Die Welt des Islams. New Series”, Vol. 9: 1964, Issue 1/4, s. 1-206.
- <sup>9</sup> Ibidem, s. 131, 161, 163.
- <sup>10</sup> Ibidem, s. 165.
- <sup>11</sup> Ibidem, s. 185.
- <sup>12</sup> Zob.: M. T. R y a n, *Assimilating New Worlds in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, „Comparative Studies in Society and History”, Vol. 23: 1981, No 4 (October), s. 519-538, tu: s. 534.
- <sup>13</sup> Z drugiej strony, arabska erudycja scholastyków, choć relatywnie znaczna, była skażona przez lata interpretacji i kontrowersji, w których autorzy „orientalni” byli zarówno autorytetami, stronami, jak i oskarżonymi. Najjaskrawszym przykładem tego zjawiska jest spór o jedność intelektu oraz środowisko awerroistów łańciańskich, którzy z każdą polemiką wobec scholastycznych adwersarzy, oddalali się od arabskich źródeł, budując własny system metafizyczny.
- <sup>14</sup> Zob.: E. S a l e m, *The Elizabethan Image of Islam*, „Studia Islamica” 1965, No 22, s. 43-54, tu: s. 50.
- <sup>15</sup> R. B u r t o n, *The Anatomy of Melancholy*, Gutenberg Project by ed. 1638 [z pisownią współczesną], Part. III, Sect. IV, Memb. I, Subsect. III.
- <sup>16</sup> P. G a y, op. cit., s. 82.
- <sup>17</sup> D. H u m e, *Dialogues Concerning Natural Religion*, London 1779, s. 96.
- <sup>18</sup> Zob.: *Oeuvres complètes de Voltaire: Essai sur les moeurs*, „Annales de L'empire”, Vol. 3, Paris 1835, s. 284.
- <sup>19</sup> G. W. L e i b n i z, *Teodycea. O dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*, przekł. M. F r a n k i e w i c z, wstęp J. K o p a n i a, Warszawa 2001, s. 46-47.
- <sup>20</sup> Zob.: „The London, Edinburgh and Dublin Philosophical Magazine and Journal of Science” 1841 (January), s. 599-600.
- <sup>21</sup> Proces zanikania paradygmatu arystotelejsko-ptolemejskiego szczegółowo opisał Thomas K u h n, zob.: i d e m, *Przewrót kopernikański*, Warszawa 2006, s. 262-272.
- <sup>22</sup> Więcej o samym *De revolutionibus...* zob.: ibidem, s. 160-172.

- <sup>23</sup> Ponieważ tekst nie jest znany również dzisiejszemu czytelnikowi, pokrótce przedstawię treść traktatu. Ibn Tufajl opisuje historię cudownego dziecka, zwanego Żyjącym. Chłopiec ten był albo wynikiem samoródtwa, albo – niczym Mojżesz – dzieckiem porzuconym w koszu i cudownie uratowanym. Karmiła go i opiekowała się nim gazela, którą Żyjący uważał za matkę. Dziecko rośło, i w miarę obserwacji i zachwytu otaczającym go światem, pojmowało coraz więcej z tajników bytu. Śmierć matki-gazeli zainteresowała go sprawami medycyny, a widok nieba i gwiazd doprowadził do szukania zasady rządzącej kosmosem, aż w końcu do badania Absolutu. Po wielu latach Żyjącego odnaleźli dwaj pobożni muzułmanie, którzy zabrali go do zamieszkałego kraju. Okazało się, że Żyjący doszedł do głównych założeń islamu bez znajomości Koranu. Jednakże zdegustowany ignorancją i grzechami innych ludzi, poleca im podążać za zaleceniami Proroka, a sam wraca na wyspę, aby kontynuować – jego zdaniem – doskonalszą więź z Bogiem. Zob.: I. T u f a j l, *Hajj Ibn Fakzan*, przekł. i wstęp J. B i e l a w s k i, „Studia Mediewistyczne” 1958, nr 1. (*Zyjący* – skrót nadany przez autora artykułu – przyp. red.)
- <sup>24</sup> R. A l t r o c c h i, *Dante and Tufail*, „*Italica*”, Vol. 15: 1938, No 3 (September), s. 125-128, tu: s. 126.
- <sup>25</sup> Zob.: J. B i e l a w s k i, *Wstęp*, [w:] I. T u f a j l, op. cit., s. 36-37. Tam też znajduje się historia innych przekładów na języki nowożytne.
- <sup>26</sup> G. J. T o m e r, *Eastern Wisdom and Learning: The Study of Arabic in Seventeenth-Century England*, Oxford University Press 1996, s. 218-222.
- <sup>27</sup> Zob.: *Encyclopaedia of the History of Science, Technology, and Medicine in Non-Western Cultures*, ed. H. S e l i n, Boston 1997, s. 438.
- <sup>28</sup> Zob.: B. G r a c i á n y M o r a l e s, *El criticón: edición crítica y comentada*, [w:] *Modern Language Association of America*, London 1938, s. 33.
- <sup>29</sup> Tłumaczenie *Krytyka* Paula R y c a u t a z 1681 roku dostępne jest na stronie: <http://www.erbzine.com/mag18/critick.htm> (projekt badawczy George’a D o d d s a z McGill University). W przedmowie Rycaut wspomina własną lekturę przekładu Edwarda Pocke’a, a następnie zastanawia się nad obecnością źródła w kulturze hiszpańskiej. Przypuszcza, że koncept filozofującego rozbitka na wyspie został zażyczonej przez Hiszpanów jeszcze w czasach Konkwisty, acz nie podaje innych niż erudycyjne argumentów za tą interpretacją.
- <sup>30</sup> Zob.: J. B i e l a w s k i, *Wstęp*, [w:] I. T u f a j l, op. cit., s. 36.
- <sup>31</sup> S. S. H a w i, *Ibn Tufayl: On the Existence of God and His Attributes*, „*Journal of the American Oriental Society*”, Vol. 95: 1975, No 1 (January-March), s. 58-67, tu: s. 60.
- <sup>32</sup> N. P. J a c o b s o n, op. cit., s. 17-20.
- <sup>33</sup> H. S t o n e, *Why Europeans Stopped Reading Averroes: The Case of Pierre Bayle*, „*Journal of Comparative Poetics*”, No 16, s. 77-95, tu: s. 82.
- <sup>34</sup> *Ibidem*, s. 85.
- <sup>35</sup> J. B i e l a w s k i, *Wstęp*, [w:] I. T u f a j l, op. cit., s. 10.
- <sup>36</sup> *Ibidem*, s. 21.



- <sup>37</sup> Ibidem, s. 45.
- <sup>38</sup> Ibidem, s. 34.
- <sup>39</sup> Ibidem, s. 29.
- <sup>40</sup> Ibidem, s. 11, 12.
- <sup>41</sup> Ibidem, zob.: s. 29 i s. 46.
- <sup>42</sup> Chociażby wzmianka Graciana o podziale życia na siedmioletnie okresy, która – choć nie nieprawdopodobna u zamiłowanego w starożytności autora – zwiększająca prawdopodobieństwo pośredniego zapożyczenia. Zob.: <http://www.erbzine.com/mag18/critick.htm>, *The Conclusion*.
- <sup>43</sup> J. Bielański, *Wstęp*, [w:] I. T u f a j l, op. cit., s. 35.
- <sup>44</sup> Zob.: <http://www.erbzine.com/mag18/indexape.htm>.
- <sup>45</sup> C. Bennett, *Victorian Images of Islam*, London 1992, s. 9.
- <sup>46</sup> Zob.: [A. J. E. T o p h a i l], *The Improvement of Human Reason, Exhibited in the Life of Hai Ebn Yokdhan, Written in Arabic above 500 Years ago, by Abu Jaafar Ebn Tophail*, trans. S. O c k l e y, London 1708, *Bookseller to the Reader*, s. XII-XIV, tu: s. XIII. W dalszej części artykułu będę cytował tłumaczenie polskie J. Bielawskiego, prócz sytuacji, gdy: 1) przekład polski i angielski odbiegają od siebie, wtedy zamieszczę fragmenty z obu, przy czym tekst angielski w przypisie; 2) przytaczam wstęp lub komentarz z translacji Simona Ockley'a we własnym tłumaczeniu.
- <sup>47</sup> Ibidem, *Bookseller to the Reader*, s. XII.
- <sup>48</sup> Ibidem, *The History of Hai Ebn Yokdhan*, s. 25-162, tu: s. 134-135.
- <sup>49</sup> Por. przekład Józefa Bielawskiego, I. T u f a j l, op. cit., s. 90.
- <sup>50</sup> Ibidem, s. 62, por. z: [...] *it appear'd to him that Plants, and Animals were One and the same; in respect of that One thing which was Common to them both; which was indeed more perfect in the One and more obstructed and restrained in the other*, za: [A. J. E. T o p h a i l], op. cit., s. 63-64.
- <sup>51</sup> I. T u f a j l, op. cit., s. 62, por. z: *From whence it appear'd to him that all things were in Reality One, those multiplied and diversifies in some certain respects, as the Plants and Animals were*, za: [A. J. E. T o p h a i l], op. cit., s. 64.
- <sup>52</sup> I. T u f a j l, op. cit., s. 90-93, por. z: [A. J. E. T o p h a i l], op. cit., s. 130-135.
- <sup>53</sup> [A. J. E. T o p h a i l], op. cit., *Appendix*, s. 163-195, tu: s. 193.
- <sup>54</sup> I. T u f a j l, op. cit., s. 52-53, por. z: *He took Notice that the Passages of the Excrements were cover'd in all other Creatures besides himself: that by which they voided their grosser Excrements, with a Tail; and that which ferv'd for the voiding of their Urine, with Hair' or some such like thing. Besides, he obser'd that their Privy parts, were more concealed; than his own were. All these things were matter of great Grief to him*, za: [A. J. E. T o p h a i l], op. cit., s. 40.
- <sup>55</sup> R. B u r t o n, op. cit., *The Argument of the Frontpiece I*, przekł. T. S ł a w e k, cyt. za: W. B a ł u s, *Mundus Melancholicus*, Kraków 1996, s. 33.

- <sup>56</sup>I. T u f a j l, op. cit., s. 53-56, por. z: [A. J. E. T o p h a i l], op. cit., s. 42-50.
- <sup>57</sup>Zob.: [A. J. E. T o p h a i l], op. cit., fig. s. 46a.
- <sup>58</sup>I. T u f a j l, op. cit., s. 56, por. z: [A. J. E. T o p h a i l], op. cit., s. 49. Paradoksalnie ten fragment, pozornie heretycki z punktu widzenia chrześcijaństwa, mógł być zrozumiany lepiej i nawet zaakceptowany w katolickim dyskursie wcześniejszej epoki. Na soborze w Wiedniu (1312) Kościół użył w opisie duszy perypatetyckiej formuły „formy ciała”.
- <sup>59</sup>W. B e c k f o r d, *Vathek*, Philadelphia 1824, s. 28.
- <sup>60</sup>[A. J. E. T o p h a i l], op. cit., strona tytułowa (s. III).
- <sup>61</sup>Ibidem, *Bookseller to the Reader*, s. XII.
- <sup>62</sup>Ibidem, *Abu Jaaphar Ebn Tophails Introduction*, s. 1-23, tu: s. 8.
- <sup>63</sup>Ibidem, *Appendix*, s. 169.
- <sup>64</sup>L. G. A. B o n a l d, *Législation primitive considérée dans les derniers*, Paris 1802, vol. 2, part I, s. 335-336.
- <sup>65</sup>Czego przykładem może być koncepcja monoteizmu pierwotnego Andrewa Langa i Wilhelma Schmidta.
- <sup>66</sup>Św. T o m a s z z A k w i n u, *Dzieła wybrane*, oprac. J. S a l i j, PWN 1984, *De Regno*, s. 135, Ks. I, *caput 1*.
- <sup>67</sup>Zwięzłe streszczenie początków wolnomularstwa w: T. C e g i e l s k i, *Początki masonerii spekulatywnej, czyli Wielkiej Loży Londynu zmagania z historią i polityką (1717-1738)*, „Ars Regia” 2007/2008, nr 17, s. 49-116.
- <sup>68</sup>[J. A n d e r s o n], *Konstytucje, Historia, Prawa, Obowiązki, Przepisy, Regulacje i Zwyczajaje Wielce Czcigodnego Bractwa Przyjętych Wolnych Mularzy*, przekł. T. C e g i e l s k i, [część I], „Ars Regia” 2007/2008, nr 17, s. 147.
- <sup>69</sup>Ibidem, s. 147.
- <sup>70</sup>Ibidem, s. 151.
- <sup>71</sup>Ibidem, s. 151.
- <sup>72</sup>I. T u f a j l, op. cit., s. 99, por. z: [...] *and persuaded them to stick firmly to their Resolution of keeping within the Bounds of the Law, and the Performance of the External Rites, and that they should not much dive into the Things that did not concern them: and that in doubtful Things they should give Credits and yield their Assent readily; and that they should abstain from novel Opinions and from their Appetites, and follow the Examples of their pious Ancestors, and forsake Novelties, and that they should avoid that neglect of religious Performances which was seen in the vulgar sort of Men's, and the Love of the World, which he principally caution'd them against*, za: [A. J. E. T o p h a i l], op. cit., s. 158-159.
- <sup>73</sup>I. T u f a j l, op. cit., s. 97-98, por. z: [A. J. E. T o p h a i l], op. cit., s. 155.
- <sup>74</sup>[J. A n d e r s o n], *Konstytucje, Historia, Prawa, Obowiązki, [...] Bractwa Przyjętych Wolnych Mularzy*, przekł. T. C e g i e l s k i, [część II], „Ars Regia” 2008/2009, nr 18, s. 106.

<sup>75</sup>W. G. Leibniz, op. cit., s. 46-48.

<sup>76</sup>[J. Anderson], op. cit., [część II], s. 106.

<sup>77</sup>[J. Anderson], op. cit., [część I], s. 148.

<sup>78</sup>[A. J. E. Tophal], op. cit., strona tytułowa (s. III).

<sup>79</sup>J. Bielański, *Wstęp*, [w:] I. Tujał, op. cit., s. 6-9.

<sup>80</sup>P. Gay, op. cit., s. 368.

<sup>81</sup>U. Anderson, *„Kontynentalizm i Europa”*, *Prace Instytutu Filologii Polskiej Uniwersytetu Warszawskiego*, t. 1, s. 1-10.

<sup>82</sup>U. Anderson, *„Kontynentalizm i Europa”*, *Prace Instytutu Filologii Polskiej Uniwersytetu Warszawskiego*, t. 1, s. 1-10.

<sup>83</sup>U. Anderson, *„Kontynentalizm i Europa”*, *Prace Instytutu Filologii Polskiej Uniwersytetu Warszawskiego*, t. 1, s. 1-10.

<sup>84</sup>U. Anderson, *„Kontynentalizm i Europa”*, *Prace Instytutu Filologii Polskiej Uniwersytetu Warszawskiego*, t. 1, s. 1-10.

<sup>85</sup>U. Anderson, *„Kontynentalizm i Europa”*, *Prace Instytutu Filologii Polskiej Uniwersytetu Warszawskiego*, t. 1, s. 1-10.

<sup>86</sup>U. Anderson, *„Kontynentalizm i Europa”*, *Prace Instytutu Filologii Polskiej Uniwersytetu Warszawskiego*, t. 1, s. 1-10.

<sup>87</sup>U. Anderson, *„Kontynentalizm i Europa”*, *Prace Instytutu Filologii Polskiej Uniwersytetu Warszawskiego*, t. 1, s. 1-10.

<sup>88</sup>U. Anderson, *„Kontynentalizm i Europa”*, *Prace Instytutu Filologii Polskiej Uniwersytetu Warszawskiego*, t. 1, s. 1-10.

<sup>89</sup>U. Anderson, *„Kontynentalizm i Europa”*, *Prace Instytutu Filologii Polskiej Uniwersytetu Warszawskiego*, t. 1, s. 1-10.

<sup>90</sup>U. Anderson, *„Kontynentalizm i Europa”*, *Prace Instytutu Filologii Polskiej Uniwersytetu Warszawskiego*, t. 1, s. 1-10.

<sup>91</sup>U. Anderson, *„Kontynentalizm i Europa”*, *Prace Instytutu Filologii Polskiej Uniwersytetu Warszawskiego*, t. 1, s. 1-10.

<sup>92</sup>U. Anderson, *„Kontynentalizm i Europa”*, *Prace Instytutu Filologii Polskiej Uniwersytetu Warszawskiego*, t. 1, s. 1-10.

<sup>93</sup>U. Anderson, *„Kontynentalizm i Europa”*, *Prace Instytutu Filologii Polskiej Uniwersytetu Warszawskiego*, t. 1, s. 1-10.

<sup>94</sup>U. Anderson, *„Kontynentalizm i Europa”*, *Prace Instytutu Filologii Polskiej Uniwersytetu Warszawskiego*, t. 1, s. 1-10.

<sup>95</sup>U. Anderson, *„Kontynentalizm i Europa”*, *Prace Instytutu Filologii Polskiej Uniwersytetu Warszawskiego*, t. 1, s. 1-10.

<sup>96</sup>U. Anderson, *„Kontynentalizm i Europa”*, *Prace Instytutu Filologii Polskiej Uniwersytetu Warszawskiego*, t. 1, s. 1-10.

<sup>97</sup>U. Anderson, *„Kontynentalizm i Europa”*, *Prace Instytutu Filologii Polskiej Uniwersytetu Warszawskiego*, t. 1, s. 1-10.

<sup>98</sup>U. Anderson, *„Kontynentalizm i Europa”*, *Prace Instytutu Filologii Polskiej Uniwersytetu Warszawskiego*, t. 1, s. 1-10.

<sup>99</sup>U. Anderson, *„Kontynentalizm i Europa”*, *Prace Instytutu Filologii Polskiej Uniwersytetu Warszawskiego*, t. 1, s. 1-10.

<sup>100</sup>U. Anderson, *„Kontynentalizm i Europa”*, *Prace Instytutu Filologii Polskiej Uniwersytetu Warszawskiego*, t. 1, s. 1-10.