



O ile jednak tamci filozofowie z optymizmem podchodzili do tego faktu, wierząc, iż człowiek jest w stanie sam o własnych siłach zrealizować tę doskonałość i osiągnąć szczęście, Doktor Łaski nie podziela tego poglądu. Analizuje dokładnie, na czym polega stan zaburzonej harmonii w naturze ludzkiej, czym jest on spowodowany oraz czym się objawia, zarówno w ciele jak i w duszy. Podaje środki mogące pomóc człowiekowi w powrocie do tej utraconej harmonii, stanowczo jednak twierdzi, że całkowitą harmonię i doskonałość człowiek osiągnąć może dopiero w życiu wiecznym, po zmartwychwstaniu ciała.



Pojęcie *musica humana* nie jest bezpośrednio związane ze sferą muzyki rozumianej jako muzyka słyszalna, jest jednak pojęciem określającym głębokie związki człowieka z muzyką w ogóle. Niniejszy tekst będzie zatem luźno związany z główną tematyką dzieła

musica sacra

, opowiada bowiem o związkach pomiędzy muzyką a kondycją ludzką. Już samo kreślenie *musica humana*

sugeruje pewną muzyczność ludzkiej natury. W tym wypadku „muzyczność” oznacza harmonię, konsonans, a także złożoność.

Zacznijmy od Boecjusza, który zbierając tradycję pitagorejską,¹ użył po raz pierwszy terminu *m*

usica humana

. Dla Boecjusza

ratio

i

sensus

stanowią w człowieku konsonans, który składa się na harmonię duszy i ciała:

„Rozumie ją każdy, kto wchodzi w głąb samego siebie. Czym bowiem jest to, co ową becziesną żywość umysłu miesza z ciałem, jeżeli nie jakimś dopasowaniem i zestrojeniem, które czyni, tak jak z niskich i wysokich dźwięków, jakby jeden konsonans? Czymże innym jest to, co łączy między sobą części samej duszy, która, jak uważa Arystoteles, jest połączeniem racjonalnego i nieracjonalnego?”²

Musica humana jest więc w istocie harmonijną jednością różnych części duszy oraz duszy i ciała. Językiem dzisiejszym moglibyśmy powiedzieć, że jest ona harmonią psychofizyczną. Jest jednak ona także czymś więcej, odzwierciedla bowiem muzykę sfer.

Zjawisko objęte terminem *musica humana*, czyli stan wewnętrznej harmonii i doskonałości psychofizycznej nie jest jednak czymś statycznym, aktualnie posiadanym przez każdą jednostkę ludzką. Jest to stan, do którego każdy człowiek ma dążyć. Do jego osiągnięcia służyła cała grecka *paideia*. To właśnie w tym celu Platon w *Państwie* rozważa możliwość stworzenia człowiekowi idealnych warunków do osiągnięcia takiej harmonii.³

Tak więc zagadnienie harmonii duszy i ciała obejmuje dwa wątki: ontyczny oraz moralno-etyczny. Trzeci wątek – teoria *ethosu*, związany jest nierozdzielnie z wątkiem etycznym.⁴ Nauka o *ethosie*, szeroko rozwinięta w starożytnej Grecji, a podjęta w oryginalny sposób przez św. Augustyna, zakłada możliwość wpływania na duszę ludzką na zasadzie pewnego dostrojenia obydwu rodzajów harmonii: duszy i muzyki.

Wątek ontyczny harmonii duszy i ciała sprowadza się właściwie do sporu na temat nieśmiertelności duszy. Jakkolwiek w środowisku pitagorejskim zdania co do tego, czy dusza jest nieśmiertelna, były podzielone, i popularna była nawet teoria, że dusza jest harmonią czterech elementów występujących w ciele, zatem wraz z rozpadem tychże – ginęła⁵, to Filolaosowi nie można przypisywać przekonania o śmiertelności duszy. Filozof ten nadawał harmonii rangę boską, skoro jest ona zasadą świata i sama jest nieśmiertelna; duszy ludzkiej, która też jest harmonią, również przysługuje nieśmiertelność. Dusza ludzka jest miarą, proporcją, symetrią i harmonią ciała. Mimo że to ona zestraja jego elementy, umożliwiając mu funkcjonowanie, to właśnie ta harmonia jest przyczyną życia, a nie odwrotnie – elementy ciała nie warunkują istnienia harmonii.⁶

Najsławniejsze rozważania na temat nieśmiertelności duszy zawiera platoński dialog *Fedon*. Uczniowie Filolaosa – Simiasz i Kebes, będący bohaterami tego dialogu, są zwolennikami nauki o śmiertelności duszy. Simiasz posługuje się charakterystycznym dla pitagorejczyków

porównaniem człowieka do instrumentu⁷:

„(...) mógłby ktoś mówić o harmonii, o lirze i o strunach, że harmonia jest czymś niewidzialnym i bezcielesnym, i przepięknym, i boskim w lirze dobrze nastrojonej, a lira sama i jej struny to ciała i rzeczy cielesne, złożone i do ziemi zbliżone, i spokrewnione z tym, co śmiertelne. Więc gdyby ktoś albo lirę połamał, albo poprzecinał struny, i potem by ktoś dowodził tak samo jak ty, że koniecznie musi jeszcze istnieć ta harmonia i nie mogła zginąć, bo niby to nie sposób, żeby lira jeszcze istniała, mimo że struny zerwane, te struny śmierci podległe, a harmonia spokrewniona i z natury swej podobna do tego, co boskie i nieśmiertelne, miałażby ginąć prędzej niż to, co umiera? Nie, powiedziałały; musi jeszcze gdzieś istnieć harmonia sama i prędzej to drewno i te struny pogniją, zanim jej się cokolwiek stanie. A tu, Sokratesie, ja przynajmniej mam wrażenie, że i ty sam masz to na myśli, że my duszę uważamy za coś w tym rodzaju. Podczas gdy ciało nasze trzyma w napięciu i spaja ciepło, zimno, suchość, wilgoć i inne tym podobne rzeczy, dusza nasza jest mieszaniną i harmonią tych czynników; o ile one są dobrze ze sobą zmieszane i w pewnej mierze. Otóż jeśli dusza jest właśnie pewnego rodzaju harmonią, to jasna rzecz, że jeśli napięcie naszego ciała osłabnie poniżej pewnej miary lub się nadmiernie zwiększy pod wpływem chorób czy innych nieszczęść, dusza musi natychmiast ginąć, chociaż jest najbardziej boska; podobnie jak i inne harmonie między dźwiękami, czy w jakichkolwiek dziełach rąk ludzkich zawarte – tylko szczątki ciała w każdym wypadku trwają, póki nie spłoną lub nie zgniją. Otóż zobacz, na taką myśl co powiemy, jeżeliby ktoś uważał, że dusza jest mieszaniną tego, co się w ciele dzieje, i pierwsza ginie w chwili tak zwanej śmierci?”⁸

Z tym to poglądem Platon, przez usta Sokratesa, będzie się w dalszym toku dialogu rozprawiać. Miejscem akcji *Fedona* jest więzienie, w którym Sokrates oczekuje na czekającą go jeszcze tego samego dnia śmierć. Otaczają go przyjaciele dyskutujący z nim na temat nieśmiertelności duszy. Cały dramatyzm tego dialogu polega na tym, że w obliczu nadchodzącej śmierci zagadnienie nieśmiertelności duszy ma dla Sokratesa znaczenie egzystencjalne. Podejmuje więc on dyskusję z poglądami pitagorejczyków. Rozpoczyna od tego, że po pierwsze skoro uważają harmonię za wieczną, jakże mogła ona istnieć, zanim istniało ciało, a to przecież ich zdaniem warunkuje istnienie harmonii.⁹ Po drugie, mówi się, że dzielność w duszy jest wynikiem jej harmonii, zaś złość jest wprowadzeniem do niej dysharmonii. Jak zatem można dopuścić istnienie dysharmonii w harmonii? Najwyraźniej to jednak nie harmonia stanowi istotę duszy.¹⁰ Na koniec Sokrates obala twierdzenie o duszy jako harmonii czterech elementów w ten sposób, że nie może być tak, iż zmiany fizjologiczne powodowałyby zmiany w duszy. Ciało nie może działać na duszę, gdyż to ona jest niezmienna i ona ma panować nad ciałem.¹¹

To były argumenty przeciwko tezie, jakoby dusza miała być tylko harmonią elementów cielesnych, a więc czymś śmiertelnym. Platon jednak dalej dowodzi nieśmiertelności duszy.¹² W *Fedonie* pada ten argument, który później podejmie i szeroko rozwinie św. Augustyn w *O wielkości duszy*

. Mianowicie na rzecz nieśmiertelności duszy przemawia fakt, że jest ona w stanie ująć i poznać rzeczy niezmiennie i wieczne, takie jak liczby i idee. Musi zatem mieć pokrewną im naturę. Dusza jest bowiem bytem inteligibilnym, to zaś co inteligibilne jest niezmiennie.¹³

Tu dochodzimy do wątku moralno-etycznego w zagadnieniu harmonii duszy i ciała. Platon, ze swoim zakrojonym na szeroką skalę projektem paidei – jako ideału życia, polegającego na

ureczywistnieniu pełnej doskonałości ludzkiej natury – jest głęboko pod wpływem postulatów tzw. życia pitagorejskiego, wypełnionego ascezą i praktykowaniem cnót oraz oczyszczeniem przez naukę, co miało na celu podporządkowanie ciała duszy. Grecka *paideia* polegała na wychowaniu poprzez muzykę i gimnastykę. Platon przyjmuje ten system, jako że człowiek składa się z duszy i ciała, zatem muzyka odpowiednia jest do wychowywania duszy, gimnastyka zaś – ciała. Tak pisze w

Państwie

:

„Ponieważ są dwa takie pierwiastki w człowieku, więc jakiś bóg [...] dał ludziom dwie umiejętności: muzykę i gimnastykę; dla temperamentu i dla umiłowania mądrości. Nie dla ciała i dla duszy, chyba tylko ubocznie, ale dla tych dwóch pierwiastków, aby z sobą harmonizowały i trzeba każdy z nich podciągać lub opuszczać, pokąd nie będą współbrzmiały tak, jak trzeba.[...]

– Zatem, kto najpiękniej gimnastykę ze służbą Muzom pomiesza i w najlepszej mierze ten napój duszy podać potrafi, o tym może najśluszniej powiemy, że posiada najwyższą kulturę osobistą, jaką służba Muzom kształci, i że najlepszą harmonię osiągnął; o wiele bardziej niż ten, który struny dostrajać potrafi.”¹⁴

Grecki system wychowawczy niesie jednak ze sobą pewne zagrożenia, dlatego Platon zamierza go gruntownie zreformować. Chodzi mu o ustrzeżenie przed groźbą zachwiania delikatnej harmonii między duszą i ciałem. Bardzo obrazowo opisuje, czym grozi np. zbytne przywiązanie do służby Muzom w wychowaniu:

„Jeżeli się podda fletowym czarom muzyki i pozwoli, żeby mu ona przez uszy jak przez lejek zalewała duszę tymi [...] harmoniami pełnymi słodyczy i miękkości, i łkania, i całe życie nic, tylko kwili cicho albo leci w niebo na skrzydłach muzyki, ten na razie, jeśli miał w sobie trochę szlachetnego zapалу, zmiękcza go jak żelazo i teraz można z niego coś zrobić – on przedtem był za twardy, a więc do niczego; jeżeli jednak ktoś tak wciąż i wciąż te czary nad własną duszą odprawia, to mu się temperament zaczyna topić i rozlewać; w końcu wytapia się całkiem i ten – jakby sobie z duszy nerwy i ścięgną wyciął – zrobi z siebie kopijnika na miękko.[...] I jeżeli to – dodałem – trafi na człowieka bez temperamentu już z natury, proces prędko dobiega do końca, a jeżeli na kogoś z temperamentem, taki sobie serce osłabia i wyrabia sobie temperament porywisty i pod wpływem drobiazgów od razu się drażni i zaraz znowu gaśnie. Pasjonaci stąd się biorą i gniewliwe zrządy.”¹⁵

Podobnie rzecz się ma z gimnastyką, która ma służyć osiągnięciu i utrzymaniu harmonii ciała, ale zbyt ni nacisk położony na wychowanie przez gimnastykę również powoduje zachwianie równowagi w człowieku:

„A jeżeli się ktoś gimnastyką dużo zajmuje, robi wysiłki i odżywia się bardzo dobrze, a muzyki i filozofii nie tyka, to na razie, czując się dobrze fizycznie, czyż nie nabiera pewności siebie i jakoś mu serca przyrasta i robi się odważniejszy niż był? [...] Ale jak się niczym innym nie zajmuje i nie obcuje z Muzą w żadnym sposobie, to choćby tam i było u niego w duszy trochę zamiłowania do wiedzy, to jednak, jeśli ono nauki żadnej i żadnych zagadnień nie kosztuje ani się myślał żadną nie zabawia, ani innym kulturalnym zajęciem, to zaczyna słabnąć, robi się

głuche i ślepe, bo go nic nie budzi i nie odżywia i kurzem przypadają jego spostrzeżenia. [...] Taki się staje wrogiem intelektu i kultury duchowej; już nie potrafi niczego skutecznie dowodzić w dyskusji, poczyną sobie po barbarzyńsku i chce gwałtem dochodzić wszystkiego jak dzikie zwierzę; w głupocie i w nieokrzesaniu, bez rytmu i bez wdzięku życie pędzi.”¹⁶

Zatem i w wychowaniu należy zachować harmonię, by osiągnąć harmonię duszy i ciała. Ta zaś polega na całkowitym poddaniu ciała duszy: „Człowiek, który ma rozum, będzie całe życie wszystkie swoje siły w tym kierunku skupiał; naprzód będzie te nauki szanował, które potrafią tak na jego duszę wpłynąć [by była cnotliwa], a innych nie będzie cenil. [...] A potem – dodałem – jeżeli chodzi o stan i odżywianie ciała, to on nie będzie przez całe życie miał tej postawy, żeby folgować przyjemnościom zwierzęcym i bezrozumnym, on nawet w swojej trosce o własne zdrowie tylko tyle będzie dbał o to, żeby stać się silnym, zdrowym albo pięknym, o ile miałby się przez to stać bardziej opanowanym wewnątrznie; zawsze będzie widać, że on harmonię swego ciała stosuje jako środek do osiągnięcia zgodnej z nią harmonii duchowej.[...] Ze wszech miar tak będzie, jeżeliby to miał być człowiek naprawdę muzykalny.”¹⁷

Znamiennym jest to, że człowiekiem muzykalnym nazwany został tu ten, w którym istnieje prawdziwa harmonia duszy i ciała. Ta harmonia to właśnie *musica humana*, odzwierciedla ona muzykę sfer, na niej zaś wzoruje się

musica instrumentalis

. Tu dochodzimy do trzeciego elementu zagadnienia harmonii duszy i ciała, a mianowicie do teorii

ethosu

, która polega na pewnej współodpowiedniości pomiędzy wszechświatem, duszą i muzyką. Wszechświat jest harmonią, człowiek jest harmonią duszy i ciała oraz muzyka jest harmonią.

Teoria

ethosu

zajmuje się doprowadzeniem do współbrzmienia tych trzech rodzajów harmonii. Ponieważ można zaobserwować pewne podobieństwo pomiędzy muzyką i duszą, istnienie w obydwu pewnego rodzaju napięć i poruszeń¹⁸, ta współzależność zatem powoduje, iż poprzez muzykę słyszalną można wpływać na stany duszy.¹⁹

Św. Augustyn wpisuje się w historię rozważań nad harmonią duszy i ciała, a także nad zagadnieniem *musica humana*. Wątek ontyczny sprowadza się u niego do prostego stwierdzenia, że harmonia ontyczna duszy i ciała polega na tym, iż nie grozi człowiekowi nigdy, żeby dusza przemieniła się w ciało. Dusza również nigdy nie pragnie takiej przemiany. Wszelkie zaś jej pożądania względem ciała dotyczą tego, żeby je posiadać, ożywiać je, kształtować i zarządzać jego potrzebom.²⁰ Również ciało stanowi według Augustyna harmonię, czyli zgodność poszczególnych jego części.²¹

Wątek moralno-etyczny, to oczywiście zagadnienie szczęścia w powiązaniu z harmonią duszy i ciała. W dialogu *O życiu szczęśliwym* św. Augustyn podejmuje temat charakterystyczny dla całej filozofii starożytnej, mianowicie: jak żyć, by osiągnąć szczęście.²² Szczęście autor rozumie oczywiście po platońsku, czyli jako osiągnięcie pełni doskonałości ludzkiej natury. Owa doskonałość polega właśnie na pełnej harmonii między dwoma składnikami tej natury, to jest między duszą i ciałem. Tę harmonię Augustyn pojmuje również po platońsku²³, to znaczy mniej

doskonały element ma być całkowicie podporządkowany doskonalszemu, czyli ciało duszy:

„– Jak sądzisz – zapytałem – czy żyć szczęśliwie znaczy co innego, niż żyć zgodnie z tym, co stanowi najlepszą część człowieka? [...] Nie ulega wątpliwości – powiedziałem – że najlepszym pierwiastkiem w człowieku jest ta część duszy, której rządowi trzeba podporządkować wszystkie pozostałe. Tę zaś można nazwać myślą lub rozumem.”²⁴

W *Sprostowaniach* autor bardziej schrystianizuje ten swój pogląd, owszem, rozum jest w człowieku elementem najlepszym, ale to nie wystarczy do osiągnięcia szczęścia, gdyż człowiek podporządkowany rozumowi, a więc zgodnie ze swoją naturą (co postulował Platon), jest nadal człowiekiem tylko cielesnym. Aby osiągnąć szczęście, musi on żyć po Bożemu, a więc rozum musi być podporządkowany Bogu.²⁵ Jak widzimy, w ciągu swojego życia Augustyn miał wyjść daleko poza koncepcje filozoficzne, ażeby skierować wątek harmonii ciała i duszy na tory interpretacji specyficznie chrześcijańskiej.

Jednak w dialogu *O życiu szczęśliwym* wywód swój wyprowadza z pozycji filozoficznych. Otóż człowiek składający się z duszy i ciała, aby zachować harmonię obu tych elementów, potrzebuje dla nich pokarmu. Dla ciała – pokarmu cielesnego, dla duszy zaś pokarmem tym jest pojmowanie rzeczywistości i wiedza.²⁶ Nieszczęściem jest cierpieć wszelki niedostatek; dla ciała jest to niedostatek materialny, dla duszy zaś nieszczęściem jest nie posiadać żadnej wiedzy.

Nieszczęśliwy jest również człowiek, który nie posiada tego, czego chce. Jednak gdy człowiek pragnie złych rzeczy, choćby je nawet i posiadał, także będzie nieszczęśliwy.²⁷ Zatem nie każdy dostatek jest uszczęśliwiający. Podobnie nawet posiadanie pod dostatkiem dobrych rzeczy nie zapewnia szczęścia, gdyż wszelkie dobra ziemskie są nietrwałe, a radość z posiadania ich zakłóca obawa przed ich utratą. Cóż zatem jest dobrem niezniszczalnym?

„Powinno to być zatem coś trwałego, niezależnego od losu, nie podlegającego przypadkom. Niczego bowiem, co jest śmiertelne i nietrwałe, nie możemy mieć wtedy, kiedy chcemy, i tak długo, jak chcemy.”²⁸

Dobrem niezniszczalnym, wiecznym i niezmiennym jest Bóg: „Szczęśliwy jest ten, kto Boga posiada.”²⁹

Teraz należałoby sprecyzować, jaki to człowiek posiada Boga. Na to pytanie odpowiada Adeodat – syn Augustyna: „Ten jest prawdziwie czysty, kto ku Bogu dąży i tylko do Niego jest zwrócony.”³⁰

Augustyn odpowiada, że taki właśnie człowiek żyje dobrze. Tu widzimy w jego rozumowaniu element etyczny harmonii duszy i ciała. Przyszły biskup Hippony wyraża go już jednak w perspektywie swojej chrześcijańskiej wiary.

Następny problem rozważany w niniejszym dialogu jest następujący: czy szczęśliwy jest człowiek, który poszukuje Boga, czy też tylko ten, co Boga posiada. Problemem tym autor zajmuje się również szczegółowo w dialogu *Przeciw akademikom*³¹, gdzie wraz z uczniami

podejmuje polemikę ze sceptycyzmem i jego tezą, że prawdy nie da się poznać, a szczęście można osiągnąć tylko przez poszukiwanie jej, mimo że jest ona niepoznawalna. W dialogu *O życiu szczęśliwym* widać pewną ewolucję Augustyna w kierunku teologicznym, mimo że oba dialogi pisał prawie w tym samym czasie, jednak tutaj wprost mówi o poznaniu i posiadaniu Boga, a nie tak jak w *Przeciw akademikom*

bardziej ogólnie o poznawaniu prawdy. W obydwu dialogach jednakże dochodzi do wniosku, że szczęścia nie daje samo poszukiwanie, ale dopiero poznanie i posiadanie.

W *O życiu szczęśliwym* doprowadza do końca platoński (i w ogóle grecki) sposób myślenia na temat „życia filozoficznego”, które zapewnia człowiekowi już tu na ziemi życie szczęśliwe i dopełnienie doskonałości ludzkiej natury. Pisze bowiem o człowieku, który jest mędrce, z więc takim, który całkowicie podporządkował ciało duszy, czyli osiągnął harmonię ciała i duszy. Taki człowiek jest szczęśliwy, nawet jeżeli jego ciało odczuwa jeszcze jakieś niedostatki. Jednak siedliskiem życia szczęśliwego jest dusza i to dzięki niej mędrzec nie odczuwa już żadnego niedostatku.³²

Dopiero w *Sprostowaniach*³³ Augustyn zauważy naiwność takiego myślenia. Tu na ziemi człowiek nie może nie odczuwać żadnego niedostatku, zwłaszcza niedostatku Boga, którego w pełni jeszcze nie posiada. Poznanie i posiadanie Boga będzie naszym udziałem w pełni dopiero w przyszłym życiu. W świetle tego ujęcia ze *Sprostowań*, które odrzuca całą koncepcję filozofii starożytnej z jej optymizmem co do możliwości uczynienia człowieka doskonałym, upada także możliwość osiągnięcia w tym życiu przez człowieka pełnej harmonii duszy i ciała. Dla św. Augustyna każdy byt posiada trzy konstytuujące go czynniki: miarę, postać i porządek (*modus*

,
species et ordo

). Im doskonalsza jest w bycie miara, postać i porządek, tym doskonalszy jest byt. Niemożliwe jest zaś, by jakiś byt nie posiadał w ogóle miary, postaci i porządku, gdyż ten brak powodowałby nieistnienie samego bytu.³⁴

Zastanawiając się nad tym, czym jest zło, autor dochodzi do wniosku, że jest ono pewnym zepsuciem naturalnej miary, postaci i porządku. To właśnie ma miejsce w przypadku człowieka³⁵: „O złej zaś mierze, złej postaci lub o złym porządku mówi się wtedy, gdy albo nie osiągają tego stopnia, który powinny były osiągnąć, albo też nie są dostosowane do rzeczy, do których powinny były być dostosowane. Dlatego więc mówi się wtedy o nich, że są złe, bo są jakby czymś obcym i nie zharmonizowanym.”³⁶

Powodem tego zburzenia harmonii polegającego na zepsuciu naturalnej miary, postaci i porządku nie jest żaden byt pochodzący od Boga, tylko grzech.³⁷ „Albowiem nie od Niego pochodzą grzechy, które nie zachowują natury w jej nienaruszonym stanie, ale powodują w niej skazy.”³⁸

Według Augustyna prawdziwą miarą duszy jest mądrość. Chrystus jest Mądrością Bożą, a nasza mądrość jest jedynie udziałem w Mądrości Bożej. Jeśli zatem mądrość jest miarą duszy,

to Mądrość Boża – w sensie: dana nam przez Boga – jest Miarą Najwyższą.³⁹ To właśnie w tej Mierze Najwyższej natura ludzka może dopiero odnaleźć swą doskonałość, a więc osiągnąć harmonię duszy i ciała. Ku Bogu zatem powinny być skierowane wszystkie nasze pragnienia i działania.⁴⁰ Św. Augustyn świadom jest, że tej Miary jeszcze nie osiągnęliśmy:

„Wyznajemy więc, żeśmy nie doszli jeszcze do naszej Miary, i chociaż Bóg jest nam przychylny, nie jesteśmy ani mądrzy, ani szczęśliwi. Pełnia duszy i życie szczęśliwe polega zatem na zbożnym a doskonałym poznaniu Ręki, która nas do prawdy wiedzie, i Prawdy, którą się sycimy, i Ognia, które nas łączy z Miarą Najwyższą.”⁴¹

W świetle wiary ukazują się Augustynowi niedostatki założeń filozoficznych i całego wątku etycznego harmonii duszy i ciała. Autor uzupełnia je i wykorzystując terminologię pitagorejsko-platońską nadaje temu wątkowi rys teologiczny. W dalszych rozważaniach rozpatruje on ten wątek w kategoriach odzyskiwania utraconej przez grzech harmonii.

Św. Augustyn pochyla się nad kondycją człowieka grzesznego w świetle jego harmonii fizyczno-duchowej. Jako ową harmonię autor pojmuje, wzorem starożytnych filozofów, doskonałość ludzkiej natury, do której człowiek tęskni całym swoim jestestwem, uświadamiając sobie jej niepełność i przygodność. Podobnie jak myśliciele wcześniejsi zdaje sobie sprawę z tego, że owa doskonałość nie jest w człowieku zrealizowana, choć przecież jest przedmiotem powszechnego pożądania.

O ile jednak tamci filozofowie z optymizmem podchodzili do tego faktu, wierząc, iż człowiek jest w stanie sam o własnych siłach zrealizować tę doskonałość i osiągnąć szczęście, Doktor Łaski nie podziela tego poglądu. Analizuje dokładnie, na czym polega stan zaburzonej harmonii w naturze ludzkiej, czym jest on spowodowany oraz czym się objawia, zarówno w ciele jak i w duszy. Podaje środki mogące pomóc człowiekowi w powrocie do tej utraconej harmonii, stanowczo jednak twierdzi, że całkowitą harmonię i doskonałość człowiek osiągnąć może dopiero w życiu wiecznym, po zmartwychwstaniu ciała.

Przez grzech pierwotny rodzimy się już w stanie zaburzonej harmonii, grzech osobisty zaś jeszcze bardziej pogłębia istniejący w nas chaos.

Istota grzechu polega na tym, że człowiek odwraca się od Boga i zwraca się ku innym bytom, równym mu, bądź niższym od niego. „Wszystkie grzechy zawierają się w tym jednym rodzaju zła: w odwróceniu się od dóbr boskich, prawdziwie trwałych, ku zmiennym i niepewnym. Wprawdzie i te dobra mają miejsce właściwe w ogólnym porządku i osiągają pewne swoje piękno. Ale duch zepsuty i nieuporządkowany podąża za nimi niewolniczo. A tymczasem boski porządek i boskie prawo postanowiło, aby raczej przewodził im według własnej woli jak zwierzchnik.”⁴²

W boskim zamyśle bowiem dusza miała być poddana Bogu, a sama rządzić ciałem, zakłócenie tego porządku naruszyło wewnętrzną harmonię człowieka.⁴³ Tak jak Platon widział powrót do harmonii w całkowitym podporządkowaniu ciała duszy⁴⁴, tak Augustyn dodaje do tego umieszczenie człowieka we właściwym porządku, to znaczy ciało ma być podporządkowane duszy, a ta – Bogu.⁴⁵

Na czym zatem ma polegać powrót do harmonii? Przede wszystkim na zwróceniu się całym sobą gorliwie ku Bogu, a odwróceniu się całkowicie od rzeczy cielesnych. Pomocą w tym mają być cnoty kardynalne, które powściągają namiętności i uczą, jak właściwie korzystać z rzeczy przemijających.

Jednak w tym życiu, nawet praktykując życie cnotliwe i prawe, możemy się jedynie zbliżyć do stanu prawdziwej harmonii.⁴⁶ W pełni będzie ona naszym udziałem dopiero w życiu wiecznym, po zmartwychwstaniu ciał.

Augustyn wchodzi teraz na teren refleksji ściśle chrześcijańskiej, bowiem temat harmonii kieruje ku obietnicy przyszłego zmartwychwstania: „Zdrowie zaś wtedy będzie w pełni trwałe i pewne, kiedy ciało powróci do stanu pierwotnej równowagi, oczywiście we właściwym czasie i porządku.”⁴⁷

Także dusza wówczas pozostanie nieskalana i niepodatna na cierpienie, poddana jedynie Bogu.⁴⁸ Jednak harmonia duszy i ciała osiągnięta po zmartwychwstaniu ciał nie ogranicza się tylko do trwałego zdrowia i szczęścia, jest ona przede wszystkim zrealizowaniem całego potencjału natury ludzkiej, całej jej doskonałości, niemożliwym do urzeczywistnienia obecnie wskutek grzechu pierworodnego. To odnowienie harmonii będzie swego rodzaju odnowieniem ontycznym:

„Stąd wynika, że po śmierci cielesnej, która jest następstwem grzechu pierworodnego, ciało we właściwym czasie i we właściwym porządku powróci do dawnej stałości, którą będzie posiadało nie samo z siebie, lecz dzięki duszy, która znajduje stałość w Bogu. (...) W ten sposób także ciało będzie żyło przez samego Syna Bożego, bo wszystko przez Niego. Dar zaś Jego udzielony duszy, to jest Duch Święty, nie tylko uzdrowi, uspokoi i uświęci duszę, której jest dany, lecz także ożywi ciało i stanie się ono według swej istoty najczystsze.”⁴⁹

O tym ostatecznym celu ludzkiej natury, jakim jest odzyskanie całkowitej harmonii i niecierpięliwości zarówno duchowej, jak i fizycznej świadczy sam Zmartwychwstały Chrystus.⁵⁰

O ile zatem temat harmonii duszy i ciała należy do problematyki filozoficznej, to zagadnienie odzyskiwania jej skłoniło św. Augustyna do wyjścia poza jej granice i skierowania refleksji ku rozważaniom ściśle teologicznym. Niemożliwe jest bowiem odzyskanie tej harmonii przez człowieka wyłącznie o własnych siłach. Harmonię duszy i ciała, a więc pełnię swej natury osiągnąć może człowiek tylko dzięki Bogu i w Bogu. Ciało służyć będzie człowiekowi w pełnej harmonii z duszą, gdy ten służyć będzie Bogu.

Zagadnie nie-harmonii duszy i ciała osiągnęło więc w tym miejscu punkt kulminacyjny, którym jest przeniesienie go na grunt eschatologii. *Musica humana* ukazuje tu najwyraźniej swój wymiar teologiczny.

W tym kontekście *ethos* muzyczny, który w ujęciu św. Augustyna polega na zwróceniu duszy ludzkiej ku Bogu, a przez to uczynieniu muzyki pomocą w zbawieniu, wyjaśnia dlaczego człowiek, o tak „muzycznej” naturze, właśnie muzykę uczynił naturalną oprawą kultu Bożego i

liturgii.

1 W swym sławnym, kompilacyjnym dziele *De institutione musica* opierał się on m. in. na dziełach pitagorejczyka Nikomacha z Gerazy. Por. T. Sinko, *Literatura grecka*

, t. III, cz. I, Kraków 1951, s. 162.

2 Boecjusz, *De institutione musica*, I,2 (PL 63,1172).

3 Por. W. Jaeger, *Paideia*, tłum. M. Plezia i H. Bednarek, Warszawa 2001, s. 767-960.

4 *Ethos* po grecku znaczy zwyczaj, obyczaj, ale także charakter, etyka zaś – ogół zasad moralnych i obyczajów przyjętych przez daną społeczność, oraz nauka o tychże zasadach.

Teoria *ethosu* jest to nauka o wpływie muzyki o danym charakterze (*ethosie*) na ludzki charakter.

5 Por. G. Reale, *dz. cyt.*, t. I, s. 125.

6 Por. J. Gajda, *dz. cyt.*, s. 104.

7 Św. Augustyn wielokrotnie nawiązuje do tego wątku, por. np. *Enarratio in Ps. 150*, 8 (PL 37,1964-1965); tłum. polskie t. 42, s. 404, gdzie trzy rodzaje dźwięków: wydawane przez głos ludzki, instrument dęty oraz instrument strunowy symbolizują umysł, ducha i ciało ludzkie.

8 *Fedon*, 85E- 86D, tłum. polskie, s. 61-62.

9 Por. *tamże* 92A-B, tłum. polskie, s. 69.

10 Por. *tamże* 93E, tłum. polskie, s. 71.

11 Por. *tamże* 94E, tłum. polskie, s. 73.

12 Por. *De animae quantitate* 1,7,11-13,22; (PL 32,1042-1048); tłum. polskie, s. 349-360.

13 Por. *Fedon* 79A-80B, tłum. polskie, s. 52-55.

14 *Państwo*, 411E-412A, tłum. polskie s. 179-180.

15 *Tamże*, 411A-C, tłum. polskie, s. 178.

16 *Tamże*, 411C-E, tłum. polskie, s. 179.

17 *Tamże*, 591C-592B, tłum. polskie, s. 501.

18 Teoretycy późnoantyczni mówili o swego rodzaju korespondencji i zależności pomiędzy duszą i muzyką, gdyż dusza jest ruchem i dźwięk jest ruchem. Por. E. Fubini, *Historia estetyki muzycznej*, tłum.

Z. Skowron, *Musica Iagellonica* 1997, s. 31.

19 Por. *tamże*, s. 36-39.

20 Por.: *De immortalitate animae*, 13, 20 (PL 32,1031); tłum. polskie, s. 329.

21 Por. *De vera religione*, 11,21 (PL 34,131); tłum. polskie, s. 748-749.

22 Na temat przekonania o powszechności pragnienia szczęścia pisze np. w *De libero arbitrio* 1, 14, 30 (PL 32,1237), tłum. polskie, s. 520-521; 2, 9, 26 (PL 32,1254-1255), tłum. polskie s 552-553;

De civitate Dei

19, 1, 3 (PL 41,623-624), tłum. polskie, s. 756-757.

23 Por. Platon, *Państwo*, 591C, tłum. polskie, s. 501.

24 *Contra Academicos*, 1,2,5 (PL 32,908-909); tłum. polskie, s. 62. Podobnie pisze Augustyn w *O wolnej woli*

: „Człowiek osiąga pełnię harmonii wtedy, kiedy na wszelkimi innymi elementami jego natury panuje i przewodzi ten pierwiastek, który wynosi go ponad zwierzęta – obojętnie, czy nazwiemy go myślą, czy duchem” –

De libero arbitrio

, 1,8,18 (PL 32,1231); tłum. polskie, s. 509.

25 Por. *Retractationes* 1, 1, 2 (PL 32,586), tłum. polskie s. 185-186. Dusza powinna zajmować odpowiednie miejsce w hierarchii bytów: poniżej Boga, a powyżej ciała, nad którym ma panować, por. E. Gilson, *dz. cyt.*, s. 2.

26 *De vita beata*, 1,2,8 (PL 32,964); tłum. polskie, s. 23

27 Por. *dz. cyt.*, 1,2,10 (PL 32, 964); tłum. polskie, s. 25. Opinię tę wyraża matka Augustyna, św. Monika. Syn skwapliwie popiera jej zdanie.

28 *dz. cyt.*, 1,2,11 (PL 32, 965); tłum. polskie, s. 26.

29 *Tamże*. Posiadanie Boga jest już właściwością przysługującą mistycznym stanom duszy, prawdziwie szczęśliwy jest ten, kto jest zjednoczony z Bogiem, a więc posiada Go. Por.

De animae quantitate

, 4, 33, 76 (PL 32,1076-1077), tłum. polskie s. 413-414. Inną kwestią jest to, czy to pełne posiadanie Boga jest możliwe już tu na ziemi.

30 *Dz. cyt.*, 1,3,18 (PL 32, 969); tłum. polskie, s. 33.

31 Zob. 1,5,13-3,20,43 (PL 32,913-958), tłum. polskie, s. 71-150.

32 Por.: *De vita beata*, 3,4,25 (PL 32,964); tłum. polskie, s. 39.

33 Por. *Retractationes* 1,2,2 (PL 32,588), tłum. polskie s. 188; por. też 1, 1, 2 (PL 32,585-586), tłum. polskie, s. 185-186.

34 Por.: *De natura boni*, 1,3 (PL 42,553); tłum. polskie, s. 830-831.

35 Por.: *De natura boni*, 1,4 (PL 42,553); tłum. polskie, s. 831.

36 “*Malus ergo modus, vel mala species, vel malus ordo, aut ideo dicuntur, quia minora sunt quam esse debuerunt, aut quia non his rebus accommodantur quibus accommodanda sunt; ut ideo dicantur mala, quia sunt aliena et incongrua*” – *De natura boni*, 1,23 (PL 42,558); tłum. polskie, s. 840.

37 Grzech nie pochodzi od Boga, jego źródłem jest wolna wola człowieka. Problematyką tą Augustyn zajmuje się obszernie w dialogu *O wolnej woli*.

38 “*Neque enim ex ipso sunt peccata, quae naturam non servant, sed vitiant*” – *De natura boni*, 1,28 (PL 42,560); tłum. polskie, s. 844. Jak widzimy, przekład polski jest tu dość swobodny, ale jednak w zasadzie poprawny.

39 Por.: *dz. cyt.*, 3,4,34 (PL 32,975-976); tłum. polskie, s. 48

40 Por. *tamże*, 3,4, 35 (PL 32,976), tłum. polskie, s. 48-49.

41 *Tamże*.

42 – *De libero arbitrio*, 1,16,35 (PL 32,1240); tłum. polskie, s. 525.

43 Por. *De musica*, 6, 5, 13 (PL 32,1170); tłum. polskie, s. 681.

44 Por. np. *Państwo*, 591C, tłum. polskie s. 501.

45 Por. *De vera religione*, 11,21 (PL 34,131); tłum. polskie, s. 748-749.

46 To przecucie przez filozofię antyczną stanu doskonałości ludzkiej natury, jej pełnej harmonii, jest w pewnym stopniu wyrazem tęsknoty za utraconym stanem rajskim, a także wyczekiwaniem dopełnieniem ludzkiej natury po zmartwychwstaniu ciał. O ile w dialogach filozoficznych św. Augustyn niewiele miejsca poświęca pierwotnej harmonii sprzed grzechu pierworodnego, to zajmuje go natomiast chwalebne odzyskanie jej przez człowieka – w Bogu.

47 *De musica*, 6, 5, 13-14 (PL 32,1170); tłum. polskie, s. 681.

Dysharmonia w harmonii, czyli jak naprawić zerwaną strunę

Wpisany przez Antoni Karp
piątek, 04 kwietnia 2014 14:28

48 Por.: *De musica*, 6, 16, 55 (PL 32,1191); tłum. polskie, s. 718.

49 *De vera religione*, 12,25 (PL 34,132-133); tłum. polskie, s. 751.

50 Por. *De vera religione*, 16,32 (PL 34,135); tłum. polskie, s. 756.