

HISTORIA FILOZOFII ARABSKIEJ

red. Peter Adamson, Richard C. Taylor

Tłumaczenie
Katarzyna Pachniak
Adam Wąs SVD

Wydawnictwo WAM
Kraków 2015

m y ś l f i l o z o f i c z n a

● WPROWADZENIA ◆ PANORAMA ZAGADNIEŃ ■ HISTORIA MYŚLI FILOZOFICZNEJ

Komitety Naukowe

prof. dr hab. Adam Węgrzecki

ks. dr hab. Józef Bremer SJ, prof. WSFP „Ignatianum”/UJ

■ P. Adamson, R.C. Taylor (red.), *Historia filozofii arabskiej*

Seria *Myśl Filozoficzna* poświęcona jest kluczowym dylematom nurtującym od zawsze umysł i serce człowieka i stanowiącym punkty ogniskujące refleksję filozoficzną w dziejach myśli, szczególnie zachodnioeuropejskiej.

Jej zamiarem jest udostępnienie fachowych opracowań poszczególnych zagadnień filozoficznych oraz zachęcenie do podjęcia, samodzielnie, przygody filozofowania.

Publikacje Serii, przygotowane przez wybitnych specjalistów, adresowane są do osób zajmujących się filozofią oraz do tych, którzy nie będąc profesjonalistami w tej dziedzinie, pragną rzetelnej wiedzy oraz panoramicznego oglądu problematyki filozoficznej.

Tytuł oryginału
*The Cambridge Companion to
Arabic Philosophy*

© Cambridge University Press 2005

© Wydawnictwo WAM, 2015

Koordinacja serii dr hab. Tomasz Homa SJ

Redakcja Małgorzata Płazowska

Korekta Dariusz Godoś

Projekt okładki Andrzej Sochacki

Typografia i łamanie Jacek Zaryczny

ISBN 978-83-7767-164-1

WYDAWNICTWO WAM
ul. Kopernika 26 • 31-501 KRAKÓW
tel.: 12 62 93 200 • faks: 12 42 95 003
e-mail: wam@wydawnictwowam.pl
www.wydawnictwowam.pl

DZIAŁ HANDLOWY
tel.: 12 62 93 254-255 • faks: 12 62 93 496
e-mail: handel@wydawnictwowam.pl

KSIĘGARNIA WYSYŁKOWA
tel.: 12 62 93 260, 12 62 93 446-447
faks: 12 62 93 261
e.wydawnictwowam.pl

Druk i oprawa: GRAFARTI • Łódź

SPIS TREŚCI

<i>Uwagi translatorskie</i>	7
<i>Chronologiczny wykaz wybitnych filozofów w tradycji arabskiej</i>	9
<i>Wprowadzenie</i>	17
PETER ADAMSON, RICHARD C. TAYLOR	
<i>Z greckiego na arabski: neoplatonizm w przekładzie</i>	25
CRISTINA D'ANCONA	
<i>Al-Kindi i recepcja filozofii greckiej</i>	43
PETER ADAMSON	
<i>Al-Farabi i program nauczania filozofii</i>	61
DAVID C. REISMAN	
<i>Ismailici</i>	79
PAUL E. WALKER	
<i>Awicenna i jego tradycja</i>	97
ROBERT WISNOVSKY	
<i>Al-Ghazali</i>	135
MICHAEL E. MARMURA	
<i>Filozofia w Andaluzji: Ibn Badżdża i Ibn Tufajl</i>	151
JOSEF PUIG MONTADA	
<i>Awerroes: dialektyka religijna i arystotelesowska myśl filozoficzna</i>	173
RICHARD C. TAYLOR	
<i>Suhrawardi i iluminacjonizm</i>	191
JOHN WALBRIDGE	
<i>Mistycyzm i filozofia: Ibn Arabi i Mulla Sadra</i>	211
SAJJAD H. RIZVI	
<i>Logika</i>	231
TONY STREET	
<i>Filozofia polityki i etyka</i>	247
CHARLES E. BUTTERWORTH	
<i>Filozofia naturalna</i>	265
MARWAN RASHED	

<i>Psychologia: dusza i intelekt</i>	285
DEBORAH L. BLACK	
<i>Metafizyka</i>	301
THÉRÈSE-ANNE DRUART	
<i>Filozofia muzułmańska a filozofia żydowska</i>	321
STEVEN HARVEY	
<i>Dzieła arabskie tłumaczone na łacinę: recepcja filozofii arabskiej w Europie Zachodniej</i>	339
CHARLES BURNETT	
<i>Najnowsze trendy w filozofii perskiej i arabskiej</i>	367
HOSSEIN ZIAI	
<i>Wybrana bibliografia</i>	385
<i>Noty o autorach</i>	401
<i>Indeks</i>	405

UWAGI TRANSLATORSKIE

W przekładzie zastosowano transkrypcję uproszczoną („spolszczoną”). Tłumacze zdecydowali się na takie rozwiązanie, aby uniknąć używania dodatkowych znaków i „nietypowych” liter, które utrudniają czytanie tekstu osobom nieznającym języka arabskiego. Transkrybowane wyrazy arabskie czytać należy tak, jak zostały zapisane po polsku. Wyjątek stanowią następujące litery: „w”, którą należy czytać jak polskie „ł” oraz „gh” czytane jak francuskie „r”. Apostrofy ‘ i ’ oznaczają dwie różne litery arabskie; odpowiednio *ajn* i *hamzę*. Apostrof ’ między samogłoskami oznacza przerwę w artykulacji. Wskutek zmian asymilacyjnych w niektórych wyrazach zamiast rodzajnika „al” pojawiają się jego odmiany: „ad-”, „an-”, „ar-”, „as-”, „asz-”, „at-” i „az-”. Oryginalny zapis zachowano jedynie w tytułach bibliograficznych (z wyjątkiem transkrybowanych tytułów arabskich).

Najważniejsze arabskie i perskie terminy, nazwiska i nazwy zostały zapisane w indeksie w dwóch transkrypcjach: uproszczonej i przejętej z oryginału (według systemu umieszczonego w tabeli poniżej). Z oryginału pochodzi również zapis bibliograficzny, to znaczy ogólny – numeryczny, który umieszczono na końcu książki, oraz węższy – nienumeryczny, zawarty w przypisach do poszczególnych rozdziałów.

System transliteracji

Litera arabska	Uproszczony, stosowany w tłumaczeniu	Użyty w oryginale
ا	a	ā
ب	b	b
ت	t	t
ث	s	th
ج	dż	j
ح	h	ḥ
خ	ch	kh
د	d	d
ذ	z	dh

ر	r	r
ز	z	z
س	s	s
ش	sz	sh
ص	s	ş
ض	d	ḍ
ط	t	ṭ
ظ	z	ẓ
ع	'	`
غ	gh	gh
ف	f	f
ق	k	q
ك	k	k
ل	l	l
م	m	m
ن	n	n
ه	h	h
و	w	w, ū
ي	j	y, ī
ة	t	(-)
ء	'	'

WPROWADZENIE

Peter Adamson, Richard C. Taylor

Początki filozofii arabskiej sięgają niemalże narodzin islamu. Już od 622 roku przez kolejne dwa stulecia podejmowano interesujące z filozoficznego punktu widzenia dysputy teologiczne. W tym samym czasie pewne ważne teksty naukowe, medyczne oraz filozoficzne z tradycji greckiej studiowano i wykorzystywano w tradycji syriackiej, używając zasad logiki Arystotelesowskiej również w teologii.

Przed III wiekiem hidżry (IX w. n.e.) potężny ruch tłumaczeniowy skoncentrowany w Bagdadzie był w pełnym rozkwicie. Piszący po arabsku muzułmańscy, chrześcijańscy i żydowscy myśliciele przyczynili się do rozwoju tradycji filozoficznej aktualnej do dziś. Uczeni trzech tradycji monoteistycznych prowadzili dyskusje i spory o logice, gramatyce, teologii i filozofii głównie na dworach kalifów. W sposób intensywny, oryginalny i dociekliwy debatowano nad strukturą i powstaniem kosmosu, naturą bytów w świecie fizycznym, stosunkiem bytów ludzkich do boskiej transcendencji, zasadami metafizyki, charakterem logik, podstawami epistemologii i urzeczywistnieniem etycznego dobra – słowem, tradycyjne problemy filozoficzne ujmowano w nowy sposób, niczym stare wino przelewane do nowych bukłaków.

Był to początek tak zwanego klasycznego lub formatywnego okresu filozofii arabskiej, trwającego od IX do XII wieku naszej ery. Piszący wtedy po arabsku autorzy przyjęli i ponownie zinterpretowali filozoficzne dziedzictwo Greków, a zwłaszcza Arystotelesa. Ten proces osiągnął swój szczyt pod koniec okresu klasycznego, dostarczając ogromnej liczby komentarzy Awerroesa do dzieł Arystotelesa. Okres formatywny oznacza jednak znacznie więcej niż tylko kontynuację greckiej tradycji filozoficznej. Najważniejsze dla późniejszej tradycji islamu były wybitne osiągnięcia Awicenny, który należał do grupy myślicieli borykających się z teoriami spekulatywnej teologii muzułmańskiej (*ilm al-kalam*). Poklasyczną filozofię w języku arabskim zdominowało poszukiwanie odpowiedzi na tezy Awicenny i tradycję *kalamu*. Chociaż kontynuowano, po łacinie i hebrajsku, przedsięwzięcie Awerroesa, polegające na wyjaśnianiu i twórczym wykorzystywaniu dzieł Arystotelesa, to rozwojem nowych, poklasycznych rozwiązań filozoficznych kierowały też inne względy.

W rzeczywistości interesujące idee filozoficzne powstały w świecie islamu w różnym kontekście kulturowym i na przestrzeni wielu stuleci. Zainteresowanie filozofią widoczne jest nie tylko w typowych pismach

„filozoficznych” autorów takich jak Awicenna i w złożonej tradycji *kalamu*, lecz również w dziełach z zakresu jurysprudencki (*usul al-fikh*), nauk przyrodniczych, w komentarzach koranicznych, dziełach literatury (*adab*), w których podejmuje się ważne zagadnienia etyczne oraz z zakresu ówczesnej filozofii politycznej. Oczywiście, autorzy niniejszego opracowania zdają sobie sprawę, że nie wyczerpali całego zagadnienia. Z powodów wyjaśnionych niżej *Historia* koncentruje się na formatywnym, klasycznym okresie filozofii arabskiej, chociaż autorzy mają nadzieję, że przybliżą czytelnikowi bogactwo i złożoność całej tradycji filozoficznej. W niniejszym tomie uwzględniliśmy szczególnie trzy rodzaje złożoności, przed którymi stają studenci zajmujący się klasycznym okresem. Zaliczamy do nich: charakter tekstów filozoficznych świata arabskojęzycznego, naturę samej filozofii arabskiej w okresie klasycznym oraz okres klasyczny jako podstawę ciągłej, indygenicznej tradycji filozoficznej w przyszłości.

DZIEDZICTWO GRECKIE

Błędem byłoby zakładać, że wcześnie filozofowie arabscy, a także scholastyczni filozofowie chrześcijańscy, opierali się przede wszystkim na bezpośredniej i niezależnej znajomości dzieł Arystotelesa. Przeciwnie, wszyscy znakomici muzułmańscy arystotelicy musieli czytać Arystotelesa w przekładach. Było to możliwe dzięki wspomnianemu wyżej ruchowi tłumaczeniowemu działającemu w okresie od VIII do X wieku; w krótkim czasie przełożono wówczas liczne dzieła naukowe i filozoficzne z języka greckiego na arabski. Było to możliwe, między innymi, dzięki wcześniejszej tradycji przekładowej i dążeniom naukowym w języku syriackim, ideologicznie motywowanej przychylności kalifów abbasydzkich oraz – bardziej prozaiczny powód – wynalezieniu papieru¹. Ruch tłumaczeniowy był najważniejszym bodźcem i cechą charakterystyczną arabskiej tradycji filozoficznej. Tłumacze rozpoczęli od ustalenia pojęć (łącznie z terminem *falsafa*, będącym kalką językową greckiego *philosophia*), a następnie – podobnie jak tłumacze łacińscy kilka wieków później – podjęli zadanie interpretowania tradycji greckiej, obejmującej nie tylko Arystotelesa. Filozofowie klasycznego okresu korzystali także z komentarzy do Arystotelesa oraz z niezależnych dzieł neoplatoników, takich jak Plotyn i Proklos, a także z innych dziedzin greckiej nauki (szczególnie medycyny, lecz również szerokiego spektrum nauk od fizyki po astrologię).

Mamy nadzieję, że uda nam się zwrócić uwagę na decydujący wpływ ruchu tłumaczeniowego poprzez zatytułowanie tej pracy historią

¹ Por. Gutas [58].

arabskiej, a nie muzułmańskiej filozofii. Mówimy o filozofii *arabskiej*, ponieważ zaczyna się ona od oddania myśli greckiej, w całej jej złożoności, w języku arabskim. Należy jednak zauważyć, że nie jest ona dosłownie filozofią „arabską”, gdyż zaledwie kilka omówionych tutaj postaci to etniczni Arabowie. Należy do nich bez wątpienia Al-Kindi, nazywany „filozofem Arabów” właśnie dlatego, że był w tym względzie przypadkiem nietypowym. Trzeba przy tym zwrócić uwagę, że filozofia rozprzestrzeniała się wraz z samym językiem na ziemiach powiększającego się kalifatu muzułmańskiego.

Poza tym istnieją jeszcze dwa równie ważne powody, które przemawiają za nazwaniem tej filozofii „arabską”, a nie „muzułmańską”. Po pierwsze, wielu uprawiających ją uczonych było chrześcijanami lub żydami. Na przykład chrześcijanami byli niektórzy z ważnych tłumaczy (nade wszystko Hunajn Ibn Ishak i jego syn) oraz tacy filozofowie, jak Abu Bisr Matta i Jahja Ibn Adi, którzy wraz z muzułmaninem Al-Farabim tworzyli elitę bagdadzkiego ruchu perypatetyckiego w X wieku. Wzajemne przenikanie się żydowskiej i muzułmańskiej tradycji filozoficznej widoczne jest od IX wieku u Isaaca Israelego i Saadii Gaona, a jeszcze wyraźniej u słynnego Majmonidesa (por. rozdz. 16).

Po drugie, niektórzy filozofowie okresu formatywnego, jak Al-Kindi, Al-Farabi czy Awerroes, byli bardziej zainteresowani zmierzeniem się z tekstami dostępnymi dzięki ruchowi tłumaczeniowemu niż rozwijaniem czysto „muzułmańskiej” filozofii. Nie oznacza to jednak umniejszania roli islamu przez któregośkolwiek z prezentowanych w niniejszym tomie uczonych. Przeciwnie, nawet uznawany za Arystotelesowskiego komentatora *par excellence* Awerroes, będąc przede wszystkim prawnikiem i specjalistą od prawa muzułmańskiego, zajmował się relacją między *falsafą* a islamem. Zaś w momencie, kiedy filozofia Awicenny zostaje włączona do muzułmańskiej tradycji *kalamu*, pojawia się wielu świadomie „muzułmańskich” filozofów. Jednak wciąż określenie „arabska” w odniesieniu do filozofii oznacza tradycję filozoficzną, której początki sięgają powstania ruchu tłumaczeniowego². Należy skoncentrować się bardziej na motywach tłumaczy i metodach przez nich stosowanych – które teksty wybierano i dlaczego? w jaki sposób pojawiały się zmiany w przekładzie? itd. – a mniej na ich możliwości bezpośredniego dostępu do tradycji greckiej, którą współcześnie przyjmuje się za rzecz oczywistą. Pewien zarys tego złożonego i raczej technicznego zbioru problemów dają rozdziały 2 i 3.

² Na temat definiowania tej tradycji por. D. Gutas, *The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century*, „British Journal of Middle Eastern Studies” 29 (2002), s. 5-25.

OKRES KLASYCZNY

Arabska filozofia w klasycznym okresie formatywnym nie była całkowicie, ani nawet w przeważającej części, „arystotelesowska”. Z pewnością można rozpoznać dominujące oddziaływanie tradycji perypatetyckiej w całym okresie klasycznym. Jego początek przypada na X wiek i wiąże się z działalnością wspomnianej już szkoły Abu Biszra Matty w Bagdadzie, której pierwszym wielkim przedstawicielem był Al-Farabi. Według tej tradycji zadaniem filozofii było objaśnienie dzieł Arystotelesa, co odzwierciedlało grecką tradycję komentatorską, a szczególnie komentarze ze szkoły neoplatonickiej w Aleksandrii. Al-Farabi wzorował się na nich, pisząc własne komentarze do Arystotelesa. Jego drogą poszli andaluzyjscy filozofowie w muzułmańskiej Hiszpanii, czyli Al-Andalus (por. rozdz. 8), a arabska tradycja perypatetycka osiągnęła kulminację w dziełach Awerroesa (rozdz. 9).

Dziedzictwo greckie obejmowało nie tylko Arystotelesa i jego komentatorów, lecz także oryginalne dzieła neoplatoników. W rzeczywistości nie sposób wyraźnie wskazać granicę między oddziaływaniem tradycji arystotelesowskiej a wpływami neoplatonickimi na filozofię arabską. Zgodnie z tradycją należy w tym kontekście wspomnieć tak zwaną *Teologię Arystotelesa*, będącą w rzeczywistości parafrazą *Ennead* Plotyna. Jednak większe znaczenie miał już dobrze zakorzeniony neoplatonizm samej tradycji arystotelesowskiej, o czym świadczy fakt, że z wyjątkiem Aleksandra z Afrodyzji wszyscy ważni greccy komentatorzy Arystotelesa byli neoplatonikami. Neoplatonizm stał się w ten sposób bardzo istotnym czynnikiem filozofii arabskiej, co znajduje wyraz w niniejszym tomie. Poniższe rozdziały pokazują, że program nauczania filozofii, odziedziczony przez tradycję arabską, był faktycznie dziełem neoplatonizmu (rozdz. 2), podobnie jak to, w jaki sposób z tego programu korzystał Al-Farabi (rozdz. 4). Rozdział poświęcony Al-Kindiemu podkreśla wpływ neoplatoników na wczesną myśl arabską (rozdz. 3). Natomiast późniejsze przejawy neoplatonizmu omówiono w rozdziałach o ismailitach, Awicennie, Suhrawardim, Ibn Arabim i Mulli Sadrze (rozdz. 5, 6, 10 i 11).

Wpływ *kalamu* na arabskie dzieła filozoficzne stanowi trzecią istotną cechę tradycji klasycznej. On również rozpoczyna się wraz z działalnością Al-Kindiego. Nawet tacy filozofowie jak Al-Farabi i Awerroes, którzy lekceważąco traktowali *kalam*, uznając go – w najlepszym przypadku – za retoryczną lub dialektyczną wersję *falsafy*, czuli potrzebę odpowiedzi na poglądy stosujących *kalam*, tak zwanych *mutakallimów* (arab. *mutakallimun*). Przykładem owocnej wymiany między *falsafą* i *kalamem* jest rozdział poświęcony fizyce (rozdz. 14). Filozofów inspirowały również bezpośrednie ataki na tradycję filozoficzną z punktu widzenia *kalamu*. W tym kontekście wyjątkową postacią jest Al-Ghazali, jeden z największych autorytetów teologicznych w islamie, szczególnie dla nas interesujący ze

względu na jego przyjęcie i krytykę idei filozoficznych (rozdz. 7). Gdyby nie ograniczenia objętościowe, można by włączyć do tego tomu innych autorów krytycznie ustosunkowanych do *falsafy*, jak na przykład Ibn Tajmiję. Należałoby dopisać także kilka dodatkowych rozdziałów o filozoficznym znaczeniu samego *kalamu*³. Część najważniejszych zagadnień *kalamu*, na przykład problemy Boskich atrybutów i wolności człowieka, została szczegółowo przedstawiona przy okazji opisu reakcji filozofów na poglądy *mutakallimów*.

Wszystkie te czynniki pomagają zrozumieć najważniejsze osiągnięcie okresu klasycznego, którym był intelektualnie oryginalny system największego filozofa tej tradycji – Awicenny. W związku z tym temu myślicielowi poświęciliśmy dwukrotnie więcej miejsca niż pozostałym postaciom i zagadnieniom (rozdz. 6). Awicennę należy analizować w kontekście okresu klasycznego, tak jak uczyniliśmy to w niniejszym tomie: w swoim rozumieniu Arystotelesa jest on spadkobiercą tradycji neoplatonńskiej, a jednocześnie angażuje się bezpośrednio w problematykę *kalamu*. Istotnie, filozofię arabską można postrzegać jako tradycję, która prowadzi do systemu Awicenny i z niego bierze swój początek. Podobnie jak Kant w tradycji niemieckiej lub Platon i Arystoteles w tradycji greckiej Awicenna znacząco wpłynął na wszystko, co pojawiło się po nim w tradycji arabskiej.

NASTĘPCY AWICENNY

Tak zdefiniowana arabska tradycja filozoficzna ma jednak ten minus, że przysłania wcześniejsze osiągnięcia arabskiej filozofii, które Awicenna ostentacyjnie ignorował⁴. Jednakże należy je uwzględnić, żeby właściwie zrozumieć późniejszą filozofię arabską. Od śmierci Awicenny w XI wieku wszystkie znaczące dzieła filozoficzne w języku arabskim nawiązywały do niego, często w sposób krytyczny. Wspominaliśmy już o krytyce z punktu widzenia *kalamu*, ale Awicennę krytykował również Awerroes

³ Na temat filozoficznego znaczenia *kalamu* por. B. Abrahamov, *Islamic Theology. Traditionalism and Rationalism*, Edinburgh 1998; R.M. Frank, *Remarks on the Early Development of the Kalam*, w: *Atti del terzo congresso di studi arabi e islamici*, Napoli 1967, s. 315-329; R.M. Frank, *The Science of Kalām*, „Arabic Sciences and Philosophy” 2 (1992), s. 7-37; D. Gimaret, *Théories de l’acte humain en théologie musulmane*, Paris 1980; van Ess [44] i Wolfson [48].

⁴ Te obejmują neoplatonizm w interpretacji ismailitów i Al-Amiriego oraz szkołę As-Sidzistaniego (dodatkowe wyjaśnienia na ten temat por. rozdz. 3, przyp. 33), a także nieortodoksyjnego myśliciela, jakim był Abu Bakr ar-Razi, którego wyjątkowy system wywarł jednak niewielki wpływ na późniejszą tradycję (bibliografia na temat Ar-Raziego por. rozdz. 13, przyp. 8).

z arystotelesowskiego punktu widzenia. Mimo fali krytyki to właśnie Awicenna inspirował innych Andaluzyjczyków, na przykład Ibn Tufajla (rozdz. 8). Ważnym elementem rozwoju późnego okresu klasycznego był inny rodzaj krytyki i postrzegania Awicenny, a mianowicie idiosynkratyczna myśl Suhrawardiego, która zapoczątkowała iluminacjonizm (rozdz. 10).

Systemy Awicenny i Suhrawardiego, rozwijająca się tradycja *kalamu* i mistycyzm postaci takich jak Ibn Arabi stanowiły ważne impulsy dla myślicieli okresu poklasycznego. Na tym etapie ruch tłumaczeniowy nie był już decydującym bodźcem do filozoficznej refleksji, a jego miejsce zajęli sami autorzy muzułmańscy. Okres poklasyczny pozostawił po sobie trudno dostępny zbiór dzieł, z których większość nie została jeszcze opracowana i przeanalizowana przez zachodnich badaczy. W niniejszym tomie udało się jedynie zasygnalizować najważniejsze zagadnienia tego korpusu. Skoncentrowaliśmy się na kilku aspektach późniejszej tradycji, które są względnie przystępne, to znaczy wspierane przez opracowania, edycje i tłumaczenia. Mamy nadzieję, że poświęcając uwagę tym późniejszym etapom rozwoju, zdołamy zachęcić czytelnika do dalszych badań nad tym okresem. Można powiedzieć, że „złoty wiek” arabskiej filozofii zaczyna się dopiero po Awicennie, wraz z pojawieniem się ogromnej liczby myślicieli, którzy, jeśli nie komentowali Awicenny, to przynajmniej odwoływali się do niego⁵. Ten podręcznik filozofii arabskiej mógłby wyglądać zupełnie inaczej, gdyby materiał z okresu poklasycznego został lepiej przyswojony. Na razie zwróciliśmy szczególną uwagę na Awicennę i recepcję jego poglądów. Położyliśmy nacisk zarówno na spuściznę, jak i korzenie Awicenny (rozdz. 6). Natomiast rozdział 11 podejmuje kontrowersyjny problem, czy późniejszy awicennizm – który reprezentuje wielki perski myśliciel Mulla Sadra – można faktycznie nazywać nurtem „filozoficznym”, skoro jego system zawiera tak liczne elementy mistyczne. Pokazujemy, że mistycyzm można rozumieć jako praktyczne dopełnienie całkiem technicznych i teoretycznych rozważań metafizycznych Mulli Sadry. Ostatni rozdział przenosi nas do współczesności. Śledzimy w nim zagadnienia późnej filozofii arabskiej i perskiej, mające swe źródła w iluminacjonizmie i w wypracowanej przez Sadrę wersji awicennizmu. Rozdziały 10, 11 i 19 dowodzą, że późny iluminacjonizm nie jest zdominowany przez mistycyzm i symboliczną alegorię, jak się często uważa, lecz w rzeczywistości jego podstawą jest analiza racjonalna i filozoficzna.

Tak najogólniej wygląda zakres zagadnień ujętych w *Historii filozofii arabskiej*⁶. Zdając sobie sprawę, że dokonanie historycznej syntezy jest

⁵ Por. Gutas, *The Study of Arabic Philosophy* oraz Gutas [94]. Bardziej krytyczna ocena liczby późniejszych dzieł filozoficznych por. Wisnovsky [261].

⁶ Zarys tradycji arabskiej ukazał się także w dwóch innych opracowaniach, por. Druart [13]; Kraemer [27].

konieczne, aby ukazać czytelnikowi kierunek rozwoju myśli filozoficznej, chcemy podkreślić, że naszym nadrzędnym celem jest poznanie myśli filozoficznej. To znaczy chodzi nam nie tylko o to, żeby czytelnik poznał ogólne etapy rozwoju tej tradycji, ale nade wszystko, aby poznał główne idee wypracowane w trakcie rozwoju tych etapów. Wiele z nich omówimy w rozdziałach poświęconych poszczególnym myślicielom. Aby osiągnąć swój cel i przekonać do niego czytelnika, dołączyliśmy pięć dodatkowych rozdziałów poświęconych ogólnym dziedzinom filozofii uporządkowanym zgodnie z późnostarożytnym programem nauczania, który włączono do tradycji arabskiej (por. rozdz. 2 i 4), to znaczy logice, etyce⁷, filozofii przyrody lub fizyce, psychologii i metafizyce⁸. Chociaż nie udało się uniknąć pewnych powtórzeń, to jednak rozdziały tematyczne podejmują kilka zagadnień, którymi nie zajmowano się wcześniej (szczególnie rozdziały poświęcone logice i fizyce) oraz ukazują inne tematy w szerszym kontekście rozwoju myśli filozoficznej w historii. Większość z podjętych tematów znana jest również studentom średniowiecznej filozofii chrześcijańskiej i żydowskiej, ponieważ – jak już zaznaczono – chrześcijanie i żydowscy filozofowie średniowieczni byli w pełni zaznajomieni z arabską tradycją. Oddziaływanie tej ostatniej na scholastyczną filozofię łacińską to obszerny temat, który w pewnym zakresie został omówiony w innych tomach⁹. Natomiast rozdział 18 przedstawia historyczny kontekst tego oddziaływania, ukazując szczegółowo przenoszenie dzieł filozofii arabskiej na grunt łacińskojęzyczny, podobnie jak rozdział 2 wyjaśnia proces przenoszenia filozofii greckiej na grunt arabski.

⁷ Tezy, że zasady metafizyczne i epistemologiczne stanowią w filozofii arabskiej podstawę idei etycznych i politycznych, nie podzielają wszyscy autorzy tego tomu. Odmienne podejście metodologiczne – zainspirowane myślą Leo Straussa – stosuje kilku współautorów, m.in. Muhsin Mahdi i Charles Butterworth, którzy są autorami opracowań, tłumaczeń, książek i artykułów naukowych z tej dziedziny. Tę odmienną metodę zastosował Charles Butterworth w rozdziale 13. Więcej na ten temat por. wykaz bibliograficzny pod hasłem „Etyka i polityka”.

⁸ Por. np. Amoniusz, *Komentarz do Kategorii*, 5.31-6.22. Mimo że w *curriculum* późnego antyku etyka należała do nauk propedeutycznych, Amoniusz uważa, że logikę należy studiować na wstępie, ponieważ Arystoteles używał jej, rozwijając swoją argumentację w *Etyce*. Psychologia jest dla Arystotelesa częścią filozofii przyrody, mimo że uznawano ją często za pomost między fizyką a metafizyką. Wyróżniliśmy ją ze względu na jej szczególne znaczenie w tradycji arabskiej. Więcej na ten temat zob.: L.G. Westerink, *The Alexandrian Commentators and the Introductions to their Commentaries*, w: R. Sorabji (red.), *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and their Influence*, London 1990, s. 325-348. Na temat rodzajów *curriculum* w tradycji arabskiej por. rozdziały 2 i 4 oraz Gutas [56] i Rosenthal [39], s. 52-73.

⁹ Por. D. Burrell, *Aquinas and Islamic and Jewish Thinkers*, w: *The Cambridge Companion to Aquinas*, red. N. Kretzman, E. Stump, Cambridge 1993, s. 60-84, a także podręcznik do filozofii Dunska Szkota i do filozofii średniowiecznej w serii *The Cambridge Companion*.

Jesteśmy świadomi tego, że filozofia arabska jest zbyt złożona, aby wyczerpująco omówić ją w jednym tomie. Wybraliśmy wyżej wymienione tematy ze względu na racjonalne przesłanki dotyczące celu i rozmiarów tego tomu, lecz nie jesteśmy dogmatyczni: z łatwością można wymienić filozofów tej tradycji, którzy zasługiwali na odrębny rozdział, oraz pomyśleć o opracowaniu dodatkowych zagadnień historycznych i tematycznych. Mimo to jesteśmy przekonani, że przedstawione wcześniej argumenty potwierdzają słuszność wyboru przedmiotu i zakres przeprowadzonych przez nas badań. Jednakże naszym najważniejszym celem nie jest tutaj drobiazgowość. Pragnęliśmy raczej zachęcić czytelnika do studiowania filozofii arabskiej, dostarczając mu podstawowej wiedzy o niektórych jej głównych przedstawicielach oraz tematach, a także dając mu poczucie tego, co najbardziej filozoficznie intryguje w tej tradycji.

Tłum. Adam Wąs SVD

Z GRECKIEGO NA ARABSKI: NEOPLATONIZM W PRZEKŁADZIE

Cristina D'Ancona

ISTOTNE CECHY FILOZOFII PÓŻNOANTYCZNEJ

Plotyn – nowe odczytanie Platona

W czasach Imperium Rzymskiego nauczyciele filozofii odwoływali się przede wszystkim do wielkich postaci z przeszłości: Platona, Arystotelesa, Epikura i Zenona. Nie tylko w Rzymie, Atenach, Aleksandrii, ale także w Pergamonie, Smyrnie, Apamei, Tarsie, Egei i Afrodyzji, czyli we wschodniej części imperium, oraz na zachodzie, w Neapolu i Marsylii, szkoły filozoficzne głosiły platonizm, arystotelizm, stoicyzm albo epikureizm. W tym kontekście myśl Plotyna stanowi punkt zwrotny w historii myśli filozoficznej, odgrywając decydującą rolę w powstawaniu *falsafy* i bezpośrednio wpływając na filozofię średniowieczną w wydaniu łacińskim i arabskim.

Plotyn pochodził z Aleksandrii, gdzie studiował Platona u swego mistrza Amoniusza Sakkasa. W 244 roku naszej ery przeniósł się do Rzymu i założył własną szkołę filozoficzną. Z jego wypowiedzi i traktatów wynika, że był platonikiem i nauczał platonizmu, ale czerpał również z nauk innych filozofów, szczególnie Arystotelesa. Jak podaje Porfiriusz w biografii umieszczonej we wstępie do dzieł Plotyna, w jego szkole podczas codziennych zajęć najpierw czytano traktaty Arystotelesa, wraz z ich komentarzami – głównie Aleksandra z Afrodyzji, a dopiero później Plotyn przedstawiał swoją naukę. Nie było to nic nowego. Wśród platoników tego okresu panował zwyczaj porównywania Platona z Arystotelesem w celu wykazania, że obaj nie różnili się w podstawowych kwestiach, lub żeby udowodnić, że krytyczna ocena Arystotelesa była błędna i miała charakter wyłącznie polemiczny. Mimo to Plotyna nie można nazwać platonikiem ani anty-Arystotelesowskim, ani pro-Arystotelesowskim. Część jego kluczowych poglądów jest zakorzeniona w myśli Arystotelesa – jak na przykład jego utożsamienie boskiego Intelaktu z myśleniem samozwrotnym. Jednocześnie zdecydowanie krytykuje on istotne założenia systemu Arystotelesa, jak na przykład doktrynę substancji i związany z nią opis „kategorii” bytu, której rozbieżność z ideami Platona o bycie i poznaniu „pro-Arystotelesowsy” platonicy opisywali w sposób niejasny.

Mimo że platonizm Plotyna ma swoje źródło w tradycji platońskiej i w nurcie określanym jako medioplatonizm, to jednak zainicjował on nowy okres w historii filozoficznego myślenia. Jako platonik był przekonany, że dusza jest rzeczywistością niezależną od ciała i poznaje rzeczywistą strukturę rzeczy; natomiast poznanie zmysłowe korzysta z organów cielesnych i pojmuje jedynie zmieniający się, wtórny poziom rzeczywistości. Plotyn jest w pełni świadomy krytyki Arystotelesa i uwzględnia ją przy opracowaniu swej koncepcji duszy. Dusza jest związana z ciałem, któremu daje życie. Nie oznacza to jednak, że jej poznawcze zdolności zależą od organów cielesnych: „część” duszy ma stały dostęp do intelligibilnej struktury rzeczy i dostarcza zasad rozumowania. Jednakże dusza nie jest tylko narzędziem poznania. Uznaje się ją za tak immanentną zasadę racjonalnej struktury ciała jak jego życie, łączy ona świat bytu i świat stawiania się, które Platon odróżnia od siebie w *Timajosie*. Według Plotyna dusza – zarówno jednostkowa, jak i całego kosmosu – jest zasadą zakorzoną w rzeczywistości intelligibilnej, a jednocześnie immanentną przyczyną racjonalnego układu widocznej rzeczywistości.

Plotyn bada również istotę rzeczywistości intelligibilnej. Z jednej strony przyjmuje dokonane przez Platona rozróżnienie rzeczywistości intelligibilnej i zmysłowej. Z drugiej strony odpowiada na zarzuty Arystotelesa przeciwko teorii partycypacji, w której Platon wyjaśnia relację pomiędzy byciem a stawianiem się. Według Plotyna Arystoteles nie wykorzystał własnej zasady metodologicznej mówiącej, aby na każdym polu stosować właściwe dla niego zasady epistemologiczne. Ponieważ Arystoteles wyobrażał sobie platońskie formy na wzór jednostek w świecie widzialnym, podniósł całą serię zarzutów – między innymi słynny argument o „trzecim człowieku” – które jednak są całkowicie nieadekwatne, jeśli uwzględnić ich rzeczywistą naturę. Plotyńska interpretacja intelligibilnego świata Platona miała ogromny wpływ na rozwój *falsafy*. Formy nie są ogólnymi pojęciami dowolnie obdarzonymi substancjalnością. Nie uczestniczą w naturze rzeczy nazwanych według nich (intelligibilna zasada, która tworzy rzeczy trójkątne, nie jest trójkątem). Tak jak nie powtarzają po prostu elementów w świecie zmysłowym bez ich wyjaśniania, co zarzucał Arystoteles. Według Plotyna, który w znacznej mierze czerpie z Arystotelesowskiego opisu boskiego Intelaktu zawartego w *Metafizyce* w księdze *Lambda*, formy są intelligibilnymi zasadami wszystkiego, co istnieje, identycznymi pod względem natury z boskim Intelaktem. Ten Intelakt jest jednocześnie demiurgiem, o którym mówi Platon słowami Timajosa, i *nous*, który Arystoteles umieścił na szczycie perfekcyjnie uporządkowanej całości, którą jest kosmos. Przyjmując Platońskie utożsamienie rzeczywistości intelligibilnej z faktycznym istnieniem, Plotyn łączy intelligibilne istnienie z boską zasadą intelektualną opisaną w *Timajosie*. Ale opowiada się także za Arystotelesowską koncepcją najwyższego poziomu

bytu jako nieruchomej, doskonałej i błogosławionej rzeczywistości, której prawdziwą naturą jest myślenie samozwrotne. Byt, intelekt i formy są w Plotyńskiej interpretacji filozofii greckiej jednym i tym samym, a to oznacza, że – według Plotyna – Parmenides, Platon i Arystoteles byli w tym względzie zgodni, choć Platon wyjaśnił to najdokładniej.

Myśliciele ci – zdaniem Plotyna – różnili się jednak w innych kluczowych kwestiach. Szczególnie Arystoteles mylił się, uznając boski Intelekt za pierwszą zasadę. Plotyn przyjmuje Arystotelesowską analizę najwyższego poziomu bytu jako myślenia samozwrotnego. Twierdzi jednak, że pierwsza zasada nie może być pierwszą przyczyną wszystkich rzeczy. To, co jest absolutnie pierwsze, musi być absolutnie proste. Natomiast to, co samo wiecznie myśli, nie spełnia tego warunku. Nie tylko musi być podwójne, jako myślący i przedmiot jego myśli, ale także jako przedmiot myśli jest samo w sobie wielorakie, ponieważ jest utożsamione z szeregiem form Platona. Z tego powodu Plotyna niepokoi Arystotelesowska teza o pierwszej zasadzie, którą jest samozwrotne myślenie. Nie satysfakcjonuje go również tradycyjne medioplatonickie wyjaśnienie problemu nazywania Platońskiej pierwszej zasady. Wiadomo, że dialogi Platona nie rozwiązują tego problemu. Niekiedy Platon sugerował w nich istnienie zasady form, ale nigdy nie zajął się tym problemem bezpośrednio. Najprawdopodobniej pod wpływem teologii Arystotelesa medioplatonicy byli skłonni utożsamiać Dobro (uznawane w *Państwie* za zasadę form) z demiurgiem z dialogu *Timajos* – tym boskim Intelktem, o którym mówi się, że jest „dobry”. Natomiast według Plotyna dobro, o którym mówi Platon w *Państwie* w księdze VI, jest identyczne z „Jednią”, o której wspomina druga część *Parmenidesa*: jeśli mówimy „być”, należy uznać, że chodzi o coś złożonego. Z tego powodu Jednia znajduje się – według Plotyna – „poza istnieniem”, podobnie jak Dobro w *Państwie*. Mimo iż w neopitagoreizmie z II wieku Jednię także uważano za pierwszą zasadę, to jednak połączenie Dobra z *Państwa* z „Jednią” z *Parmenidesa* jest całkowitym *novum* w szkole platońskiej i pozwala Plotynowi twierdzić, że jądro jego filozofii, czyli doktryna trzech zasad: Jedni-Dobra, Intelktu i Duszy, jest egzegezą myśli samego Platona. Ta doktryna odegrała kluczową rolę w formowaniu się filozofii arabskiej i przez długi okres wpływała na jej rozwój.

Postplotyński platonizm – od „harmonii między Platonem i Arystotelesem” do filozoficznych dzieł późnego antyku

Według Porfiriusza w pierwszej dekadzie działalności szkoły Plotyn zajmował się tylko nauczaniem. Następnie rozpoczął działalność pisarską, którą kontynuował do śmierci w 270 roku. Porfiriuszowi zawdzięczamy dokładną chronologię dzieł Plotyna, co jest rzadkie w przypadku filozofa starożytnego.

Kolejność tych dzieł nie wskazuje na żaden cel propedeutyczny. Potwierdzają to uwagi Porfiriusza zawarte w *Życiu Plotyna* o „nieporządku” w tych dyskusjach, który rozpraszał słuchaczy. Pomijając już ich wewnętrzną złożoność, jego traktaty musiały się wydawać trudne do wykorzystania i uporządkowania. Porfiriusz informuje, że pisał z nich własne streszczenia i notatki; poza tym dysponujemy rodzajem podręcznika do metafizyki Plotyna jego autorstwa pt. *Kwestie wprowadzające w rzeczywistość umysłu. Enneady* – stanowiące zbiór rozpraw Plotyna, które Porfiriusz zebrał 13 lat po jego śmierci – naśladują systematyczny układ dzieł Arystotelesa, które z kolei zebrał Andronikos z Rodos, o czym informuje sam Porfiriusz.

Poza tym Porfiriusz korzystał z tradycyjnego, mediopłatońskiego układu dialogów Platona. W jego zestawieniu traktatów Plotyna w *Enneadach* widać wyraźnie model edukacji ze szkoły platońskiej – na początku pojawia się kwestia istoty „człowieka” (*Alkibiades* I). Jak wykazał Pierre Hadot, układ Porfiriusza nie jest „neutralny”. Przejście od tematów etycznych do kosmologicznych (*Enneady* I-III), a następnie do zagadnień metafizycznych (*Enneady* IV-VI) przypomina podział części filozofii na etykę, fizykę i metafizykę (lub teologię). To schemat pochodzący z tradycji platońskiej przed Plotynem, w której Porfiriusz kształcił się u Longinusa w Atenach, zanim przeniósł się do Rzymu¹. Jak uważa Henri Dominique Saffrey, Porfiriuszowi zależało na odparciu twierdzenia Jamblicha, że zbawienia nie można osiągnąć wyłącznie na drodze filozoficznej, ale konieczna jest „teurgia” – praktykowanie rytuałów oczyszczenia i ubóstwienia duszy objawionych przez samych bogów². Według Jamblicha pochodzące od bogów objawienie i rytuały religii egipskiej wyrażają bardziej starożytną i doskonalszą prawdę, niż czyni to filozofia. Dokładniej rzecz ujmując, filozofia jest wynikiem tego oryginalnego objawienia, gdyż to bogowie uczyli Pitagorasa, a cała grecka filozofia kroczyła jego śladami. Ponieważ dusza jest zatopiona w świecie powstawania i giniecia, tylko objawione przez bogów rytuały mogą zapewnić jej prawdziwe zbawienie. Porfiriusz kończy swoją edycję zapisków Plotyna traktatem *O Jedności lub Dobru* [VI 9 (9)]. Dowiadujemy się z niego, że dusza może poznać pierwszą zasadę w rezultacie swoich filozoficznych poszukiwań przyczyn i zasad wszystkich rzeczy. Lojalność wobec tradycyjnego greckiego racjonalizmu Porfiriusz wspiera autorytetem Plotyna. Tak samo *Enneady* stanowią stopniowe przejście od kwestii antropologiczno-etycznych na początku do końcowego twierdzenia, że nasza jednostkowa dusza może sięgać samej Pierwszej Zasad, to znaczy Jedni lub Dobra.

¹ P. Hadot, *La métaphysique de Porphyre*, w: *Porphyre*, „Entretiens Hardt” XII, Vandœuvres 1965, s. 127-157.

² H.D. Saffrey, *Pourquoi Porphyre a-t-il édité Plotin? Réponse provisoire*, w: *Porphyre, La vie de Plotin*, oprac. L. Brisson i in., Paris 1992, t. 2, s. 31-57.

Porfiriusz nie tylko usystematyzował myśl Plotyna, ale dokonał również rzeczy o ogromnym znaczeniu dla zachodniej i wschodniej historii myśli średniowiecznej – włączył dzieła Arystotelesa, a szczególnie traktaty o logice (*Organon*), do neoplatońskiego *curriculum*. Po raz pierwszy w historii platonik napisał komentarze do Arystotelesa³. Porfiriusz opracował również wprowadzenie do logiki Arystotelesa, znane jako *Isagogi*⁴. Chęć ukazania zgodności dwóch wielkich mistrzów filozofii greckiej (co potwierdza tytuł zaginionego dzieła *O tym, że wierność wobec Platona i Arystotelesa jest jednym i tym samym*) może w pewnym stopniu wynikać z jego działalności egzegetycznej. W rzeczy samej, dowodzono także, że w tym punkcie Porfiriusz rozmyślnie oddala się od Plotyna – który nie ukrywał swego sprzeciwu wobec kilku niezwykle istotnych założeń myśli Arystotelesa – i że to wyjaśnia przeniesienie się Porfiriusza z Rzymu na Sycylię⁵. Dwa wieki później, kiedy Boecjusz wpadł na pomysł tłumaczenia na łacinę wszystkich pism Arystotelesa i Platona (aby wykazać ich wzajemną harmonię), zastosował model Porfiriusza, z którego ciągle korzystały wówczas greckie kręgi neoplatońskie. Projekt tłumaczeniowy Boecjusza nie rozpoczyna się od Platona (co wydawałoby się naturalne z chronologicznego punktu widzenia), lecz od Arystotelesa, a dokładnie od *Organonu*, poprzedzonego *Isagogą* Porfiriusza. Coś podobnego miało miejsce w świecie arabskojęzycznym: od *Isagogi* zaczynało nauczanie filozoficzne nawet w czasach Awicenny⁶.

Aby wyjaśnić to podobieństwo, należy prześledzić przeniesienie do arabskiego świata modelu wypracowanego przez Porfiriusza i rozwiniętego przez szkoły filozoficzne późnego antyku. W świecie grekojęzycznym można zauważyć główne kierunki rozwoju właściwego programu nauczania na studiach filozoficznych w postaci serii lektur z komentarzem. Jednak jest mniej pewne, w jaki sposób ten model został przekazany filozofom arabskim. Jak zaznaczono, Porfiriusz przyczynił się znacząco do wypracowania *curriculum*, w którym Arystoteles stanowił część stopniowego nauczania filozoficznej prawdy. Także Jamblich dowodził, że Arystoteles i Platon byli dwoma wielkimi przedstawicielami antycznej nauki

³ Komentarz Porfiriusza do *Kategorii* (*Commentaria in Aristotelem Graeca* [dalej CAG] IV. 1), *Hermeneutika*, *O dowodach sofistycznych*, *Fizyka*, *Etyka nikomachejska*. Fragmenty opublikowano w: A. Smith (red.), *Porphyrii Philosophi Fragmenta*, Stuttgart 1993.

⁴ Porphyre, *Isagoge*, oprac. A. de Libera, A.-Ph. Segonds, Paris 1998. Wyd. pol. Porfiriusz, *Isagoga (Wstęp do Kategorii Arystotelesa)*, w: Arystoteles, *Kategorie i Hermeneutika*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1975.

⁵ C. Evangeliou, *Aristotle's Categories and Porphyry*, Leiden 1988; H.D. Saffrey, *Pourquoi Porphyre a-t-il édité Plotin? Réponse provisoire*.

⁶ W swej autobiografii Awicenna twierdzi, że jego mistrz An-Natili rozpoczął od *Isagogi*, ucząc go logiki. Por. D. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition. Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, Leiden 1988, s. 25.

greckiej, oraz komentował *Kategorie* i *Analityki pierwsze* Arystotelesa. Dodatkowo dowiadujemy się z późniejszego źródła aleksandryjskiego, że opracował on „kanon” głównych dialogów Platónskich do czytania w określonej kolejności. W jego opinii dwa dialogi: *Timajos* i *Parmenides* stanowią sumę nauk Platóna o kosmosie i bogach⁷.

W okresie stu lat, jakie dzielą nauczanie Jamblicha w Apamei od wznowienia studiów platońskich w Atenach w pierwszych dziesięcioleciach V wieku, nie podejmowano tematu *curriculum* szkół platońskich. Pełnoprawny program nauczania filozofii z uwzględnieniem Arystotelesa i Platóna spotykamy u Syrianosa, który był nauczycielem Proklosa. Studiowanie Arystotelesa uznawano za wstępne, umożliwiające przejście od logiki przez fizykę do metafizyki. Lecz późniejsze przedstawienie najwyższej prawdy teologicznej powierzono Platónowi. Z przekazu Marinosa z Neapolis dowiadujemy się, że Syrianos najpierw wykładał Proklosowi Arystotelesa, by po dwóch latach zająć się Platónem⁸. Nawet jeśli nie ma bezpośrednich dowodów na to, że wykłady Syrianosa o dialogach Platóna przebiegały według „kanonu” Jamblicha, to fakt, że wszystkie komentarze Proklosa do Platóna są poświęcone dialogom z tego porządku – z trzema głównymi umieszczonymi na początku i na końcu (*Alkibiades I*, *Timajos* i *Parmenides*)⁹ – sugeruje, że nauczanie Platóna w Atenach odbywało się właśnie według tego modelu. Natomiast kształcenie podstawowe polegało na czytaniu dzieł korpusu Arystotelesa pod kierunkiem nauczyciela.

W Atenach na przełomie V i VI wieku filozofia jawi się coraz bardziej jako całościowy system, którego studiowanie było określane przez kanon autorytatywnych dzieł, w tym Arystotelesa i Platóna. Kończącą częścią filozoficznego *curriculum* nie jest już metafizyka, lecz teologia, to znaczy filozoficzny dyskurs o boskich zasadach, który miał swoje źródła przede wszystkim w objawieniach z okresu późnego pogaństwa¹⁰ oraz dialogach

⁷ L.G. Westerink, J. Trouillard, A.-Ph. Segonds (red.), *Prolegomènes à la philosophie de Platon*, Paris 1990, 39.16-26.

⁸ Marianus, *Proclus ou sur le bonheur*, oprac. H.D. Saffrey, A.-Ph. Segonds, C. Luna, Paris 2001, sect. 13. Syrianos był pierwszym platończykiem, który skomentował całą *Metafizykę* (CAG VI I) Arystotelesa. W swoim komentarzu systematycznie powołuje się on na egzegezę Aleksandra z Afrodyzji. Por. C. Luna, *Trois études sur la tradition des commentaires anciens à la „Métaphysique” d’Aristote*, Leiden 2001. Por. również mój artykuł: *Commenting on Aristotle. From Late Antiquity to Arab Aristotelianism*, w: W. Geerlings, C. Schulze (red.), *Der Kommentar in Antike und Mittelalter. Beiträge zu seiner Erforschung*, Leiden 2002, s. 201-251.

⁹ Dysponujemy komentarzami Proklosa do następujących dialogów: *Alkibiades I*, Segond (oprac.), 1985; *Kratylos*, Pasquali (oprac.) 1908; *Republika*, Kroll (oprac.) 1899; *Timajos*, Diehl (oprac.) 1903-1906; *Parmenides*, Cousin (oprac.) 1864.

¹⁰ H.D. Saffrey, *Accorder entre elles les traditions théologiques: une caractéristique du néoplatonisme athénien*, w: E.P. Bos, P.A. Meijer (red.), *On Proclus and his Influence in Medieval Philosophy*, Leiden 1992, s. 35-50.

Platona, interpretowanych alegorycznie, aby wyrazić jego doktrynę teologiczną. Jednak Proklos nie tylko komentował główne dialogi Platona, lecz napisał także ogromny traktat z teologii systematycznej – *Teologia Platona*¹¹ i zebrał prawdy teologiczne, w postaci aksjomatów, w podręczniku pt. *Elementy teologii* (wzorowanym na *Elementach geometrii* Euklidesa)¹². Oba dzieła rozpoczynają się odniesieniem do Jedni – Pierwszej Zasady. Wychodząc od Plotyna, który był przekonany o istnieniu jedynie trzech przyczyn ponadmysłowych: Jedni-Dobra, Intelktu i Duszy, oba dzieła Proklosa wyjaśniają szereg bytów mnogich wywodzących się z Jedni jako derywację serii zasad pośrednich, najpierw pomiędzy Jednią a bytem intelligibilnym, następnie między bytem intelligibilnym a boskim Intelktem (i intelektami) oraz ostatecznie między boskim Intelktem a boską duszą (i duszami). Cała hierarchia boskich zasad znajduje się – według Proklosa – zarówno poza widzialnym wszechświatem, jak i wewnątrz niego, a dusza ludzka – wchodząc w ten świat stawania się i umierania – może powrócić do pierwszej zasady tylko dzięki „właściwemu pośrednictwu”¹³. Kultury pogańskie – ofiarowane bóstwom tego wszechświata i bóstwom spoza niego – potwierdzają prawdziwość religii skierowanej przeciw chrześcijaństwu i wskazują, w jaki sposób dusza może wznieść się w stronę „właściwego pośrednictwa”. Filozofia, na tyle, na ile wysławia prawdziwie boskie zasady widzialnego kosmosu, staje się modlitwą.

Pod koniec V i przez cały VI wiek szkoły neoplatońskie, związane ze środowiskiem chrześcijańskim w Aleksandrii i Atenach, komentowały Arystotelesa i Platona. W pewnym sensie można zaryzykować twierdzenie, że mamy do czynienia z jedną i tą samą szkołą, zjednoczoną przez podróże i kontakty osobiste między tymi dwoma miastami¹⁴. Jednak istnieje między nimi różnica. Centrum debaty filozoficznej w VI wieku przesunęło się w Aleksandrii wyraźnie w stronę Arystotelesa¹⁵, mimo że neoplatońscy filozofowie pogańscy trwali nadal przy teologicznych doktrynach tej szkoły.

¹¹ H.D. Saffrey, L.G. Westerink, *Proclus: Théologie platonicienne*, t. 1-6, Paris 1968-1997.

¹² Proclus, *The Elements of Theology*, oprac. E.R. Dodds, Oxford 1963.

¹³ Tamże, twierdzenie 132, II 8.2-4.

¹⁴ Przykładem jest nauczyciel szkoły aleksandryjskiej, Amoniusz syn Hermiasza, który wraz z Proklosem uczęszczał do klasy Syriana i studiował w Atenach, zanim objął katedrę w Aleksandrii. Z kolei Damaskios kształcił się w Aleksandrii u Amoniusza i zastąpił Proklosa w zarządzaniu platońską szkołą w Atenach.

¹⁵ Stanowisko odmienne od K. Praechtera, który w 1910 roku przekonywał o doktrynalnych różnicach między neoplatońskimi kręgami w Atenach i Aleksandrii. I. Hadot, *Le problème du néoplatonisme alexandrin: Hiéroclès et Simplicius*, Paris 1978, zwraca uwagę na fakt, że obie szkoły zajmowały się różnymi poziomami *curriculum*. Brak spekulacji teologicznych w dziełach neoplatoników aleksandryjskich nie oznacza, że głosili oni inne doktryny metafizyczne; po prostu podejmowali zagadnienia wstępne bez odniesienia się do kwestii teologicznych.

Uczniami Amoniusza, który wykształcił się w Atenach i nauczał w Aleksandrii, głównie o Arystotelesie¹⁶, byli Jan Filopon i Symplicjusz. Ten drugi przeniósł się do Aten, gdzie studiował u Damaskiosa¹⁷. Egzegetyczne dzieło Symplicjusza pozwala śledzić ciągłość i innowacje filozoficznego *curriculum* w późnym antyku. Zagadnienia z propedeutyki antropologiczno-etycznej, ujęte w kanonie Jamblicha w *Alkibiadesie* I, zastąpił on *Encheiridionem* Epikteta, dołączając do niego długi komentarz¹⁸. Komentarze do Arystotelesa, które przetrwały do czasów współczesnych¹⁹, kontynuują postplotyńską tradycję interpretacji logiki i kosmologii Arystotelesa jako doskonałego uzupełnienia metafizycznego systemu Platona. Jednak odchodzą od modelu odziedziczonoego przez Syrianusa – przedmiotem dyskusji teologicznej nie jest już alegoryczny komentarz do dialogów Platona. Symplicjusz ich po prostu nie komentuje – najprawdopodobniej z powodu coraz silniejszych wpływów środowiska chrześcijańskiego. Szczególnie po 529 roku, kiedy pogańskim filozofom zakazano publicznego nauczania²⁰, prowadzenie zajęć o „teologii” dialogów Platona, których interpretacja (zwłaszcza po Proklosie) miała silnie pogański charakter, wymagałoby ogromnej odwagi²¹. Poza tym mamy jeszcze jedno wyjaśnienie dla zadziwiającego, na pierwszy rzut oka, faktu, że późny neoplatonizm koncentruje się bardziej na komentowaniu Arystotelesa niż Platona. Mianowicie Arystoteles odgrywa kluczową rolę w debacie między poganami i chrześcijanami, wyrażonej najlepiej w sporze między Symplicjuszem i Janem Filoponem o to, czy kosmos jest odwieczny, czy stworzony.

Jan Filopon stanowi w pewnym sensie dylemat dla historyków. Z jednej strony jest neoplatońskim komentatorem Arystotelesa, a z drugiej chrześcijańskim teologiem, prowadzącym polemikę z Arystotelesem i Proklosem²². Jego ambiwalentna postawa stała się przedmiotem licznych kontrowersji²³. Niemniej jego stanowisko odegrało ważną rolę w kształtowaniu

¹⁶ Por. H.D. Saffrey, J.-P. Mahé, wprowadzenie do *Ammoniusa*, w: R. Goulet [20], t. 1, s. 168-170.

¹⁷ Por. P. Hoffmann, *Damascius*, w: Goulet [20], t. 2, s. 541-593.

¹⁸ Simplicius, *Commentaire sur la „Manuel” d’Epicète*, wyd. I. Hadot, t. 1, Paris 2001. Tłumaczenie w: Simplicius, *On Epictetus’ Handbook*, tłum. T. Brennan, C. Brittain, t. 1-2, London 2003.

¹⁹ *Categories*: CAG VIII I; *Physics*: CAG IX i X; *De Caelo*: CAG VII.

²⁰ Por. Hoffmann, *Damascius*.

²¹ H.D. Saffrey, *Le chrétien Jean Philopon et la survivance de l’école d’Alexandrie au VIe siècle*, „Revue des études grecques” 67 (1954), s. 396-410.

²² Przeciwno eternalizmowi Jan Filopon napisał *De Aeternitate Mundi contra Proclum* (Rabe oprac. 1899) oraz traktat przeciwko Arystotelesowi, który zaginął, ale cytowali go Symplicjusz i Al-Farabi. Por. Philoponus, *Against Aristotle on the Eternity of the World*, tłum. C. Wildberg, London 1987.

²³ R. Sorabji (red.), *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*, London 1987; K. Verrycken, *The Development of Philoponus’ Thought and Its Chronology*, w: R. Sorabji

falsafy pod dwoma względami: antyeternalistyczne argumenty Filopona miały ogromne znaczenie dla Al-Kindiego (por. rozdz. 3), zaś prowadzona polemika dowodzi, że filozoficzna debata w końcowym okresie szkół neoplatońskich koncentrowała się głównie, chociaż nie wyłącznie, na Arystotelesie. Ostatnie neoplatońskie komentarze do Arystotelesa napisali w Aleksandrii: Elias, Dawid i Stefan z Aleksandrii. Pod koniec starożytności, szczególnie w Aleksandrii i jej okolicach (które w niedalekiej przyszłości przejdą w ręce muzułmanów), Arystotelesa postrzegano jako niedoścignętego mistrza w nauczaniu logiki, fizyki, kosmologii, nauk przyrodniczych i psychologii. Ukoronowaniem wiedzy teoretycznej nie była już teologiczna interpretacja dialogów Platona. Na przełomie VI i VII wieku w Aleksandrii nie utożsamiano jeszcze Arystotelesa z teologią neoplatońską, jak to miało miejsce w IX wieku w Bagdadzie w kręgach Al-Kindiego. Jednak wszystko prowadziło do nadania mu tytułu „Pierwszego Nauczyciela”.

(red.), *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and Their Influence*, London 1990, s. 233-274; tenże, *Philoponus' Interpretation of Plato's Cosmogony*, „Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale” 8 (1977), s. 269-318; U.M. Lang, *John Philoponus and the Controversies over Chalcedon in the Sixth Century*, Leuven 2001.

²⁴ Agathias, *Hist.* II. 31.2-4 (81.8-21 oprac. Keydell); por. Hoffmann, *Damascius*, s. 556-559; M. Tardieu, *Chosroès*, w: Goulet [20], t. 2, s. 309-318.

W serii Myśl Filozoficzna dotychczas ukazały się:

- A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do filozofii* (wyd. III)
- J.W. Bremer, *Wprowadzenie do logiki* (wyd. II)
- S. Wszolek, *Wprowadzenie do filozofii religii*
- T. Ślipko SJ, *Zarys etyki ogólnej* (wyd. IV)
- T. Ślipko SJ, *Zarys etyki szczegółowej*, t. 1: *Etyka osobowa* (wyd. II)
- T. Ślipko SJ, *Zarys etyki szczegółowej*, t. 2: *Etyka społeczna* (wyd. II)
- H.-D. Mutschler, *Wprowadzenie do filozofii przyrody*
- G. Haeffner, *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej*
- J. Grondin, *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*
- J.F. Crosby, *Zarys filozofii osoby. Bycie sobą*
- P. Precht, *Wprowadzenie do filozofii języka*
- R. Ferber, *Podstawowe pojęcia filozofii 1*
- R. Ferber, *Podstawowe pojęcia filozofii 2*
- A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do etyki*
- P. Precht (red.), *Leksykon pojęć filozofii analitycznej*
- K. Gloy, *Wprowadzenie do filozofii świadomości*
- A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do chrześcijańskiej etyki społecznej*
- A. Keller, *Wprowadzenie do teorii poznania*
- A. Swift, *Wprowadzenie do filozofii politycznej*
- J. Bremer, *Wprowadzenie do filozofii umysłu*
- V. Dusek, *Wprowadzenie do filozofii techniki*
- G. Pöltner, *Wprowadzenie do filozofii estetyki*
- R. Sokolowski, *Wprowadzenie do fenomenologii*
- J. Gorczyca, *Zarys etyki fundamentalnej. Być dla drugiego*

- ◆ J. Disse, *Metafizyka od Platona do Hegla*
- ◆ G. Gabriel, *Teoria poznania od Kartezjusza do Wittgensteina*
- ◆ T. Gadacz, *Filozofia Boga w XX wieku. Od Lavelle'a do Tischnera*
- ◆ V. Dreshen, W. Gräb, B. Weyel, *Filozofia religii od Schleiermachera do Eco*
- ◆ G. Scherer, *Filozofia śmierci od Anaksymandra do Adorno*
- ◆ N. White, *Filozofia szczęścia od Platona do Skinnera*
- ◆ I. Ziemiński, *Metafizyka śmierci*
- ◆ J. Bremer, *Czy wolna wola jest wolna? Kompatybilizm na tle badań interdyscyplinarnych*

- V. Zotz, *Historia filozofii buddyjskiej*
- D.H. Frank, O. Leaman, *Historia filozofii żydowskiej*
- J. Skoczyński, J. Woleński, *Historia filozofii polskiej*
- W. Goerd, *Historia filozofii rosyjskiej*

- ▲ B. Russell, *Badania dotyczące znaczenia i prawdy*
- ▲ D. v. Hildebrand, *Metafizyka wspólnoty*
- ▲ W. Vossenkuhl, *Możliwość dobra*
- ▲ R. Różdzeński, *Filozofia a rzeczywistość. Spór o poznawalność świata*
- ▲ D. v. Hildebrand, *Czym jest filozofia?*
- ▲ A. Węgrzecki, *Wokół filozofii spotkania*

- ★ D. Zahawi, *Wprowadzenie do fenomenologii Husserla*
- ★ W. Zuziak, *Aksjologia Louisa Lavelle'a wobec ponowoczesnego kryzysu wartości*