

# Al-Farabi i średniowieczna filozofia arabska

Artur Andrzejuk

(Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego,  
Wydział Filozofii Chrześcijańskiej)

## 1. Wprowadzenie

Filozof, którego Arabowie obdarzyli zaszczytnym przydomkiem „Drugi Nauczyciel” (po Arystotelesie), jest postacią ciągle pozostającą w cieniu swego znanego poprzednika „Filozofa Arabów” – Al-Kindiego – i wielkiego kontynuatora – Awicenny<sup>1</sup>. Tymczasem czytając dostępne przekłady pism Al-Farabiego, co kilka kart uświadamiamy sobie głęboką prawdziwość przekonania, wyrażonego przez Étienne’a Gilsona, że Awicenna zawdzięcza Al-Farabiemu więcej niż mogłoby się to nam wydawać<sup>2</sup>. Miał chyba tego świadomość arabski kronikarz, który napisał, że Awicenna podpalił bibliotekę, w której znajdowały się rękopisy „Drugiego Nauczyciela” po dogłębnym ich wykorzystaniu, aby uchodzić za myśliciela oryginalnego i niezależnego. Wydarzenie takie prawdopodobnie nigdy nie miało miejsca: *Księga Uzdrawienia* Awicenny wzorowana jest na dobrze zachowanym Al-Farabiego *Wylczeniu nauk*. Sam Awicenna zresztą w swojej autobiografii wprost mówi o tym, że komentarz Al-Farabiego sprawił, że zrozumiał on *Meta-*

<sup>1</sup> W artykule używa się dawniejszego określenia „filozofia arabska”, a nie używanego częściej współcześnie określenia „filozofia muzułmańska” lub czasem „filozofia arabsko-muzułmańska”. Dajemy tu bowiem przewagę kryterium językowemu, a nie etnicznemu, a tym bardziej religijnemu. Zob. A. Andrzejuk, *Średniowieczna filozofia arabska*, w: *Dydaktyka filozofii*, red. S. Janeczek, t. 10, *Historia filozofii*, cz. II, *Moc zakorzenienia*, red. S. Janeczek, A. Starościc, Lublin 2020, s. 276–277.

<sup>2</sup> E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, wyd. 2, Warszawa 1987, s. 172.

fizykę Arystotelesa, którą wcześniej bezskutecznie przeczytał 40 razy. Jakkolwiek Al-Farabi wprost nie oddziałał nie tylko na filozofię na Zachodzie, ale nawet na własne środowisko, jego pośredni wpływ jest przeogromny na jedno i drugie. Drogi tego wpływu były zasadniczo dwie:

- 1) Rasa'il Ichwan as-Safa, katalog wiedzy zredagowany przez Braci Czystości z Basry w X wieku – filozofię do swej „encyklopedii” bracia wzięli właśnie od Al-Farabiego;
- 2) filozofia Awicenny, na którą bezsprzeczny wpływ wywarł Drugi Nauczyciel. O Awicennie z kolei Amelie-Marie Goichon<sup>3</sup> napisała, że jego wpływ na filozofię europejską jest dużo głębszy, niż skłonni jesteśmy to przyjmować i wyjaśniła, że „bezpośrednie tezy Awicenny zostały zawarte w filozofii tomistycznej i w filozofii szkotystycznej, skąd przedostały się do naszej zachodniej spuścizny, stanowiąc jej część nierozzerwalną”<sup>4</sup>. Potwierdza to Étienne Gilson w swojej książce *Byt i istota*, gdzie napisał, że „w dziejach problemu istnienia imię Awicenny przywodzi natychmiast na myśl poprzednika św. Tomasza”<sup>5</sup>. Dodać przy tym należy, że historycy filozofii średniowiecznej różnią się w opiniach co do głównych tez filozofii Awicenny, jak również co do wpływu tej filozofii na metafizykę średniowieczną, w tym na nauczanie Tomasza w Akwinu, jednakże nie negują raczej samego tego wpływu.

W tym artykule chcemy się skupić szczególnie na egzystencjalnych wątkach filozofii bytu Al-Farabiego, które da się dostrzec w jego pismach. Ale ponieważ zarówno postać Drugiego Nauczyciela, a tym bardziej jego nauczanie, nie są powszechnie znane nawet wśród historyków filozofii, dlatego zdecydowano się na swoiście warstwową budowę tego artykułu. Najpierw omawia się w nim znaną nam doktrynę Al-Farabiego w taki sposób, jaki można znaleźć w opracowaniach, czyli od Bytu Pierwszego do państwa doskonałego, co stanowi zresztą powtórzenie układu zagadnień ze znanych nam pism filozofa, a następnie – starając się unikać powtórzeń i opierając się na tych samych znanych nam pismach Al-Farabiego – wydobywa się (niezauważane poza nielicznymi wyjątkami w literaturze przedmiotu) wątki egzystencjalne jego myśli.

<sup>3</sup> A.-M. Goichon, *La philosophie d'Avicennè et son influence en Europe médiévale*, wyd. 3, Paris 1979, s. 14.

<sup>4</sup> Tamże.

<sup>5</sup> E. Gilson, *Byt i istota*, tłum. P. Lubicz, J. Nowak, Warszawa 1963, s. 106.

## 2. Życie i twórczość Drugiego Nauczyciela Arabów

Niewiele mamy pewnych informacji o życiu Al-Farabiego; większość życiorysów filozofa powstało wiele lat po jego śmierci i zostało tak ubarwionych różnorodnymi (i czasem nieprawdopodobnymi) opowieściami, że trudno w nich odróżnić prawdę historyczną od fikcji literackiej. Z tego co wiemy na pewno, nazywał się Abu Nasr Muhammad Ibn Muhammad. Według późniejszej tradycji do imion tych dodaje się: Ibn Turhan Ibn Uzlug al-Farabi, co miałyby wskazywać na jego tureckie pochodzenie. W istocie pochodził z Turkiestanu lub Chorasanu (Azja Środkowa), gdzie jego ojciec miał być (tureckim) komendantem twierdzy Wasiga. Urodził się około 870 roku. Uczył się początkowo w rodzinnym mieście, potem przebywał w Bucharze, gdzie pomimo młodego wieku piastował urząd sędziego, w końcu wyjechał do Bagdadu, gdzie spędził większą część swojego życia. W stolicy kalifatu podjął studia filozoficzne, poczynając od Arystotelesowskiego *Organonu* (doszedł do *Analityk wtórych*). Studium tym towarzyszyła *Isagoga* Porfiriusza. Nauczycielem Al-Farabiego w Bagdadzie był chrześcijański lekarz, specjalizujący się w logice, Janus Ibn Matta. Studia logiczne pogłębiał Al-Farabi w Harranie u chrześcijańskiego uczonego Juhanny Ibn Hajlana. Po powrocie do stolicy oddał się całkowicie studiowaniu Arystotelesa (podobno 200 razy przeczytał traktat *De anima* i 40 razy *Fizykę*)<sup>6</sup>. W tym czasie (niewykluczone, że na polecenie ówczesnego kalifa) przejrzał, krytycznie opracował i na nowo zredagował różne arabskie przekłady pism Arystotelesa, które zostały po „epoce tłumaczeń” zapoczątkowane przez kalifa Al-Mamuna (813-833). Powstały zbiór zatytułowano *Druga nauka*. Stało się to potem źródłem zaszczytnego tytułu Al-Farabiego – „Drugiego Nauczyciel”. Kilka lat przed śmiercią (942) zmuszony został opuścić Bagdad. Udał się do Damaszku, gdzie udzielił mu schronienia szyicki władca z dynastii Hamdanidów (w tym czasie konkurentów Abbasydów). W tych latach filozof odwiedza także Aleppo i Egipt. Umiera w 950 lub 951 r. w Damaszku.

Historycy filozofii zastanawiają się nad przyczyną braku szerszych informacji o osobie Al-Farabiego, pochodzących z okresu bezpośrednio po jego śmierci

<sup>6</sup> Dziś niekiedy kwestionuje się znajomość przez Al-Farabiego traktatu *O duszy*, jednakże wydaje się to mało prawdopodobne, skoro sam wspomina o jego lekturze i często przywołuje w swoich pracach. Por. M. Geoffrey, *La tradition arabe du „Peri nou” d’Alexandre d’Aphrodise et les origines de la théorie farabienne de quarte degrés de l’intellect*, w: Chr. D’Ancona, G. Serra, *Aristotele et Alessandro di Afrodisia nella tradizione araba* (Actes du colloque *La ricezione araba ed ebraica della filosofia et della scienza greche*, Padoue, 14-15 mai 1999), Padova 2002, s. 191–231.

ci. Z jednej strony wskazuje się, że ten brak wynika z ascetycznego trybu życia myśliciela (przeciwstawianego często pod tym względem Awicennie): miał on unikać rozgłosu i pracować w zaciszu biblioteki w towarzystwie wyłącznie swych uczniów. Podejrzewa się, że tę życiową postawę przejął Al-Farabi od swych chrześcijańskich nauczycieli<sup>7</sup>.

Prawdopodobnie przejął też od nich syryjską tradycję neoarystotelizmu, korespondującą z neoplatonizującymi interpretacjami filozofii Stagiryty w duchu szkoły aleksandryjskiej. Inny powód „milczenia źródeł” na temat życia i twórczości Al-Farabiego może być bardzo prozaiczny: nie miał on w czasie swego życia zbyt dużego znaczenia w nauce arabskiej. Z czasem przyćmiły go skutecznie wielkie postacie Awicenny i Awerroesa, ale to właśnie Awicenna wydobyl z zapomnienia osobę Al-Farabiego poprzez odwoływanie się do jego interpretacji Arystotelesa oraz wzorowanie – o czym już wspomniano – na jednej z prac Al-Farabiego (*Wyliczenie nauk*) swego *opus magnum* – *Kitab asz-Szifa*, czyli *Księgi Uzdrawienia*. Wspomniane *Wyliczenie nauk* zostało też przetłumaczone na łacinę i było jedną z nielicznych prac Al-Farabiego znanych na Zachodzie (wzmiankują o niej zarówno Albert Wielki, jak i Tomasz z Akwinu).

Przez historyków filozofii Al-Farabi został „odkryty” w XIX wieku. Ahmed Atesz, turecki badacz Al-Farabiego, wymienia tytuły 151 prac filozofa, często jednak zaginionych lub niekompletnych. Badania nad pismami Al-Farabiego ciągle się rozwijają, wydaje się, że można jednak już pokusić się o naszkicowanie pewnego ogólnego, ale całościowego obrazu spuścizny naukowej Drugiego Nauczyciela.

### 3. Punkty wyjścia filozofii Al-Farabiego

Philip Hitti, charakteryzując arabską „falsafa”, napisał, że: „poglądy Arystotelesa były słuszne, poglądy Platona były słuszne, *Koran* był słuszny; ale prawda powinna być jedna”<sup>8</sup>. Wskazuje to na przekonanie o zasadniczej jedności prawdy – trudności w jej opisanu są wyzwaniem dla jej badacza. Można powiedzieć,

<sup>7</sup> A. Mrozek, *Średniowieczna filozofia arabska*, Warszawa 1967, s. 56. Pozwalam sobie tu i w przyp. 9. przywoływać tę przestarzałą i dość odtwórczą pracę, gdyż jednak zawiera sporo trafnych interpretacji i spostrzeżeń, których nie zdezaktualizował postęp badań.

<sup>8</sup> P.K. Hitti, *Dzieje Arabów*, tłum. W. Dembski, M. Skuratowicz, E. Szymański, Warszawa 1969, s. 488–489.

że Al-Farabi podołał temu zadaniu, konkretyzując i utrwalając główne tendencje filozofii arabskiej. Wynikały one przede wszystkim z potrzeby uzgodnienia filozofii platońskiej i arystotelesowskiej, w czym wzoru dostarczył aleksandryjski neoplatonizm, z powodzeniem nauczany i stosowany w syryjskich szkołach chrześcijańskich w Edessie i Nisibis. „Arystoteles ... w systemie filozoficznym Al-Farabiego – mimo całej jego systematycznej wiedzy i skrupulatności – występuje w przebraniu neoplatońskim, a *Teologia Arystotelesa* wydaje się być głównym źródłem wiedzy o poglądach Stagiryty w wypadkach spornych”<sup>9</sup>.

To uzgodnienie ujęć platońskich i arystotelesowskich jawi się jako podstawowy rys myśli Drugiego Nauczyciela. Trzeba jednak zauważyć, że filozofia Al-Farabiego nie jest prostą kompilacją, lecz raczej syntezą, nazywaną przez samego filozofa „harmonizacją”. Podstawą tej harmonizacji było, wszakże, przekonanie o zasadniczej jedności prawdy. Trudno bowiem zgodzić się z tezą, że tylko naiwna pomyłka spowodowała uznanie wypisów z *Ennead* Plotyna za dzieło Arystotelesa (oraz – prawdopodobnie później – wypisów z *Elementów teologii* Proklosa także za pracę Stagiryty). Al-Farabi zna bowiem bardzo dobrze pisma Arystotelesa – jak sam wspomina – natomiast praca pt. *Filozofia Platona* świadczy o niezłej znajomości także poglądów Arystotelesowego nauczyciela. Wymienia w niej i omawia trzydzieści trzy pisma Platona<sup>10</sup>. Kończąc tę prezentację, pisze, że na tym kończy się filozofia Platona, jak gdyby zawiedziony, że nie rozwija Platon całego szeregu podjętych zagadnień. Być może tu tkwi źródło zwrócenia się ku neoplatonizmowi jako kontynuacji filozofii Platona. W każdym razie Al-Farabi całkowicie płynnie przechodzi od Platona, przez neoplatoników, do Pseudo-Arystotelesa (*Teologia Arystotelesa*) i samego Arystotelesa.

W literaturze dotyczącej Al-Farabiego znajdujemy rozbieżne opinie co do jego inspiracji filozoficznych, szczególnie zaś w odniesieniu do wspomnianej harmonizacji. W dawniejszych publikacjach negowano możliwość świadomego kierowania się przez filozofa arabskiego w X w. ujęciami neoplatoników takich jak Proklos i Porfiriusz<sup>11</sup>. Późniejsze badania jednak dowodzą, że np. *Isagoga* Porfi-

<sup>9</sup> A. Mrozek, *Średniowieczna filozofia arabska*, dz. cyt., s. 59.

<sup>10</sup> *Kitab al-dżam bajna radżadż al-hakimajn Aflatun al-Llahi wa Aristutalis* (przekład tytułu J. Bielawskiego, *Zgodność poglądów dwu mędrców, Platona boskiego i Arystotelesa*). Korzystam z: Al-Farabi, *Philosophy of Plato and Aristotle*, tłum. M. Mahdi, New York 1962, s. 53–67.

<sup>11</sup> F.M. Najjar, *Al-Farabi's Harmonization of Plato's and Aristotle's Philosophies*, „The Muslim World” 2004, nr 94, s. 41.

riusza wraz z *Organonem*<sup>12</sup> Arystotelesa poprzez Aleksandrię trafiły w ręce Syryjczyków jeszcze przed inwazją arabską i trudno sobie wyobrazić, że Arabowie, którzy studiowali z zapalem *Analityki pierwsze i wtóre* oraz *Kategorie*, zarazem nie znali prac Porfiriusza i Proklosa<sup>13</sup>. Zastanawia jednak w tym kontekście możliwość powstania wypisów z *Elementów teologii* (*Liber de causis*) i przypisania ich Arystotelesowi, podobnie jak tzw. *Teologii Arystotelesa*. Bezsprzeczny pozostaje fakt traktowania ujęć Platona i Arystotelesa jako uzupełniających się postaci tej samej filozofii, co – jak się sądzi – zapoczątkowali neoplatonicy aleksandryjscy i z powodzeniem kontynuowali syryjscy chrześcijanie, którzy byli bezpośrednim źródłem dla uczonych arabskich. W ten sposób logika Arystotelesa stała się narzędziem do analizowania metafizyki neoplatońskiej, a definiowanie bytów przez wskazanie na ich rodzaj i gatunek stało się sposobem budowania ich hierarchicznego układu.

Adrian Anczarski w swojej pracy na temat harmonizacji filozofii Platona i Arystotelesa w myśli Al-Farabiego wyraża przekonanie, że „ogół zawsze brany jest od Platona lub też neoplatoników, [...] szczególniej zaś, skala mikro oraz wszystko, co wiąże się z umysłem, zaczerpnięte jest z dzieł Arystotelesa”<sup>14</sup>. W efekcie tego powstała dość spójna synteza w postaci charakterystycznego dla Al-Farabiego systemu filozoficznego, który wychodzi od pierwszej przyczyny, przez ujęcie świata i człowieka, dochodzi do filozofii politycznej i społecznej. Jak pisze Ibrahim Madkour, filozofia al-Farabiego nie jest kopią żadnego z systemów składowych. Stworzył on bowiem nową doktrynę, starającą się znaleźć rozwiązania do przyjęcia dla islamu – godząc Jedno z wielością, odwieczność wszechświata i jego stworzenie, filozofię i religię<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> I. Madkour, *L'Organon d'Aristotele dans le monde Arabe: Ses traduction, son études et ses application*, Paris 1969, s. 27.

<sup>13</sup> W.A. McGill, *Ibn Abī Uṣāibi'a's biography of Ḥunain ibn Iṣḥāq, Iṣḥāq ibn Ḥunain, and Ḥubaish ibn al-Ḥasan: ninth century physicians and translators of Baghdad*, Hartford 1944, s. 52.

<sup>14</sup> A. Anczarski, *Harmonizacja poglądów Platona i Arystotelesa w filozofii al-Farabiego*, praca magisterska napisana na seminarium z historii filozofii starożytnej i średniowiecznej pod kier. prof. dra hab. Artura Andrzejuka, Warszawa 2012, s. 53. [Biblioteka Główna Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie].

<sup>15</sup> I. Madkour, *La place d'al-Farabi dans l'école philosophique musulmane*, Paris 1939, s. 231.

#### 4. Byt Pierwszy i emanacja

Pomimo tego, że proces „odkrywania” Al-Farabiego ciągle trwa (choć, jak się wydaje, od połowy XX wieku dysponujemy już większością zachowanych pism Drugiego Nauczyciela), to jednak z dużą dozą pewności możemy stwierdzić, że jego system filozoficzny mieści się w zarysowanych wyżej ramach. Obejmuje bowiem teorię Boga jako Bytu Pierwszego, emanacji jako stworzenia świata, człowieka jako zwierzęcia rozumnego oraz państwa cnoty (doskonałego) jako drogi powrotu człowieka do Boga. Schemat ten potwierdzają nie tylko dawniej znane prace Al-Farabiego, jak *Państwo doskonałe* i *Polityka*<sup>16</sup>, lecz także prace później znalezione, jak choćby cytowana księga na temat zgodności poglądów Platona i Arystotelesa, gdzie dialogi tego pierwszego dzieli on na teoretyczne i praktyczne<sup>17</sup>. Trudno nie skojarzyć tego schematu z neopłatońską koncepcją *emanatio et reditio*. Niewątpliwie taki też wyraz ma doktryna Al-Farabiego: proces emanacji jest sposobem pojawiania się kolejnych hipostaz dzięki poznawczej działalności hipostaz wyższych, w czym można upatrywać swoistego zjednoczenia metafizyki z noetyką.

W swojej filozofii Al-Farabi formułuje sześć zasad wyjściowych (*mabadi*). Są to: 1) Byt Pierwszy; 2) byty wtóre; 3) inteligencja czynna; 4) dusza; 5) forma; 6) materia<sup>18</sup>.

Swój wykład rozpoczyna od Bytu Pierwszego, który „jest przyczyną istnienia (*mahijja*) wszystkich innych bytów”<sup>19</sup>. Byt Pierwszy jest w pełni doskonały, nie ma przyczyny, a sam jest przyczyną wszystkiego innego. Jest prosty, niematerialny, nic nie jest wcześniejsze od niego, jest po prostu wieczny, niepodobny do niczego innego, nie ma bytu do niego podobnego ani przeciwnego mu. Nie istnieje ze względu na jakiś cel ani też jego działanie (stwarzanie) nie dodaje mu doskonałości. Nie można go także zdefiniować, ponieważ definicja zakłada podział na formę (*sura*) i materię (*madda*), które są podstawą do sformułowania pojęcia ro-

<sup>16</sup> Al-Farabi, *Państwo doskonałe. Polityka*, tłum. J. Bielawski, Warszawa 1967. Dalej będziemy cytować osobno wymienione pisma Al-Farabiego, podając rozdział (w odniesieniu do *Państwa doskonałego*) oraz stronę cytowanego przekładu.

<sup>17</sup> Nowsze badania nad spuścizną Al-Farabiego nie podważyły tego podstawowego zarysu jego doktryny, przekazanej nam w wymienionych pismach: zob. D.C. Reisman, *Al-Farabi i program nauczania filozofii*, tłum. Adam Wąs, w: *Historia filozofii arabskiej*, red. P. Adamson, R.C. Taylor, Kraków 2015, s. 65.

<sup>18</sup> *Polityka*, s. 121.

<sup>19</sup> *Państwo doskonałe*, I, s. 7.

dzaju i gatunku, tymczasem Byt Pierwszy jest niepodzielny w swojej substancji. Tym „Pierwszym Bytem jest Bóg” – jak dopowiada w *Polityce*<sup>20</sup>.

Skoro Byt Pierwszy nie posiada materii, to oznacza, że jest intelektem w akcie. Materia jest bowiem tym, co powoduje, że jakiś intelekt nie może być w akcie, ale skoro Byt Pierwszy nie ma materii, to oznacza, że zawsze jest w akcie, bo pojmuję intelektualnie swoją istotę. A ponieważ przez tę istotę jest przyczyną całej rzeczywistości, to poznając własną istotę, pośrednio poznaje istoty wszystkich bytów. Można więc zgodzić się w pełni z Józefem Bielawskim, który pisze, że Byt Pierwszy jest *intelligentia, intelligens* oraz *intelligibile*<sup>21</sup>.

Tak rozumiany Byt Pierwszy emanuje z siebie cały wszechświat w taki sposób, że bezpośrednio z niego pochodzi pierwsza hipostaza, która poznając siebie, wyłania pierwsze niebo, a poznając Byt Pierwszy, emanuje drugą hipostazę. Ten proces emanacji ma dziesięć etapów. Ostatnim emanatem jest intelekt czynny i sfera księżycowa. Poniżej jest dusza świata, która nie ma już siły do wywołania sfery niebieskiej, a jedynie moc emanowania dusz ludzi, zwierząt i roślin. Jest to znany schemat neoplatonicki, który został połączony z astronomią Ptolemeusza; w wersji Al-Farabiego można go przedstawić jak na ryc. 1 (obok)<sup>22</sup>.

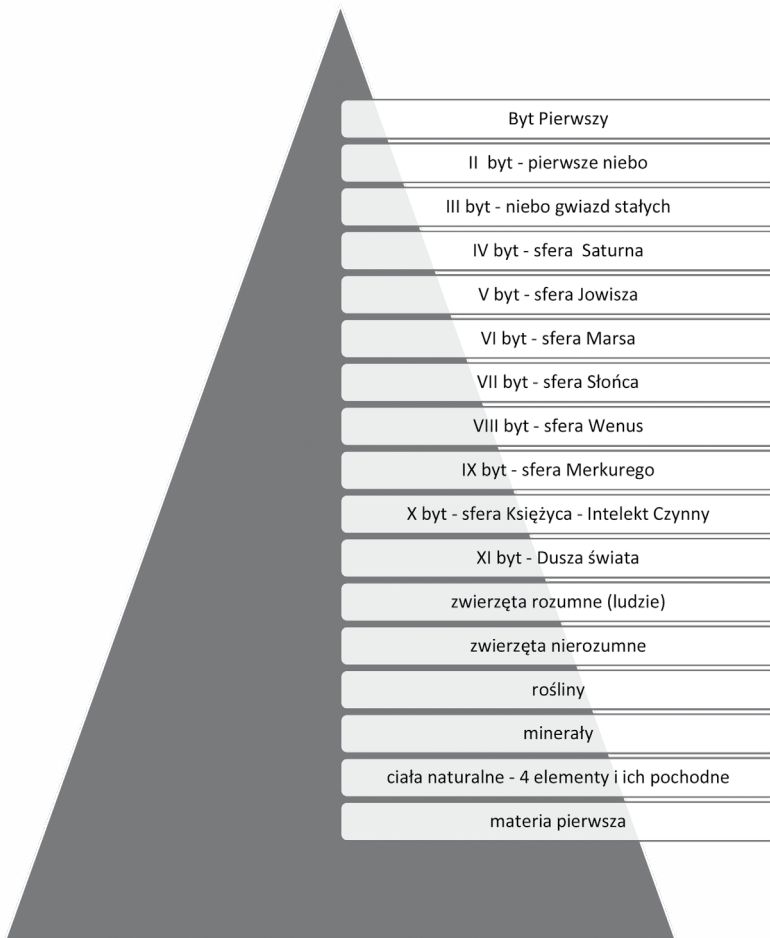
Nowością w ujęciu Al-Farabiego jest temat istnienia. Byt Pierwszy jest bowiem źródłem wszelkiego istnienia, choć nie jest jasne czy udziela go każdemu istniejącemu bytowi bezpośrednio, czy też na zasadzie emanacji, podobnie jak substancje bytów stworzonych, czyli przez byty pośrednie. Różne wypowiedzi Al-Farabiego mogą stanowić uzasadnienie tak pierwszej, jak i drugiej interpretacji. Wynika z tego, że sam Drugi Nauczyciel miał z tym niejaki kłopot, jednak w jego znanych nam pismach przeważa pogląd, że istnienie każdej hipostazy pochodzi bezpośrednio od Bytu Pierwszego. Byłaby to więc pewna modyfikacja klasycznego greckiego neoplatonizmu.

<sup>20</sup> *Polityka*, s. 121. Co więcej, jak podaje znany badacz filozofii Al-Farabiego, Richard Walzer, Drugi Nauczyciel zdawał się kierować swoje nauczanie do różnych wyznawców monoteizmu, a nie tylko, muzułmanów, świadczyć ma o tym sugestia, że intelekty (byty wtóre) można nazywać duchami lub aniołami, a intelekt czynny – Duchem Świętym. Zob. uwagi w przypisach w cz. III przekładu *Państwa doskonałego: Abu Naʿr al-Farabi, On the Perfect State of Al-Farabi*, trans. R. Walzer, New York NY, Oxford 1985.

<sup>21</sup> Zob. J. Bielawski, *Al-Farabi – Drugi Nauczyciel. Życie i dzieło*, w: Al-Farabi, *Państwo doskonałe. Polityka*, dz. cyt., s. XXXVIII.

<sup>22</sup> Zob. *Państwo doskonałe*, X, s. 28–29. Niekiedy te kolejne byty (nazywane w *Polityce* ogólną nazwą bytów wtórych) Al-Farabi określa jako intelekty.





Ryc. 1. Schemat emanacji w systemie Al-Farabiego

Wspomniany system emanatów stanowi wszechświat Al-Farabiego. Z naszego punktu widzenia najciekawsza jest sfera sublunarna, w której wszystkie byty mają strukturę hylemorficzną, co przekłada się na ich zasadniczą niedoskonałość. Są bowiem jakby mieszaniną bytu i niebytu. Są one także uhierarchizowane od materii pierwszej, przez pierwiastki (woda, ogień, powietrze i ziemia), byty naturalne (np. minerały), rośliny, zwierzęta nierozumne po zwierzęta rozumne (ludzi). Interesujące jest to, że świat podksiężycowy powstaje według Al-Farabie-

go w sposób ewolucyjny: najpierw pojawiają się pierwiastki, następnie ciała tego samego co one rodzaju, w nich powstają siły, które powodują wzajemne oddziaływanie powstałych ciał, co połączone z wpływem ciał niebieskich sprawia, że powstałe mieszaniny przybierają gatunki znanych nam bytów:

Niektóre ciała pochodzą z pierwszego zmieszania, niektóre z drugiego, niektóre z trzeciego, a niektóre z ostatniego. Minerale pochodzą ze zmieszania najbliższego elementów i najmniej złożonego i są oddalone od nich o niewiele stopni. Rośliny powstają ze zmieszania bardziej złożonego i bardziej oddalonego od elementów. Następnie zwierzęta nierozumne powstają z mieszaniny jeszcze bardziej złożonej niż mieszanina roślin. Sam zaś człowiek pochodzi z ostatniej mieszaniny<sup>23</sup>.

Niejako przy okazji Al-Farabi wprowadza pojęcie bytu możliwego jako tego, co może, ale nie musi istnieć<sup>24</sup>. Niekiedy zdaje się ujmować byt możliwy w kategoriach platońskiej metafizyki:

Byty możliwe są to byty późniejsze, bardzo niedoskonałe pod względem istnienia i będące mieszaniną istnienia i nieistnienia. Albowiem pomiędzy tym, co nie może nie istnieć, a między tym, co nie może istnieć – dwiema bardzo oddalonymi od siebie krańcowościami – jest rzecz, która potwierdza przeciwieństwo każdej z tych krańcowości: to mianowicie, co może istnieć i nie istnieć<sup>25</sup>.

Natomiast niebyt jest rozumiany jako „nieistnienie czegoś, co może istnieć”<sup>26</sup>.

## 5. Człowiek

W świecie sublunarnym szczególną pozycję zajmuje zwierzę rozumne – człowiek:

Zwierzęta rozumne natomiast, najdoskonalsze z bytów możliwych, w żaden sposób nie dopomagają [nie służą] niczemu innemu, doskonalszemu od nich. Rozum nie może bowiem absolutnie być materią dla niczego, ani dla tego, co

---

<sup>23</sup> *Państwo doskonałe*, XVIII, s. 41.

<sup>24</sup> Tamże, III, s. 11.

<sup>25</sup> *Polityka*, s. 149.

<sup>26</sup> Tamże.

jest ponad nim, ani dla tego, co jest poniżej niego. Nie może być również narzędziem dla niczego, co jest poza nim, ani też absolutnie, z natury, nie może być w służbie niczego innego<sup>27</sup>.

Człowiek, podobnie jak cały wszechświat, jest zbudowany hierarchicznie, gdyż zarówno władze duszy, jak i organy ciała stanowią pewien układ wzajemnie sobie podporządkowanych elementów. Opis powstawania człowieka jest u Al-Farabiego także swoiście ewolucyjny [numery w nawiasach kwadratowych wskazują na kolejno wyodrębnione władze duszy i odnoszą do schematu zamieszczonego poniżej]:

Z chwilą gdy człowiek już powstał, pierwsza władza, jaka się w nim pojawia, to władza, przy pomocy której się odżywia: [1] władza żywiąca. Później pojawia się [2] władza, za pomocą której dostrzega zmysłowo rzeczy dotykalne, jak ciepło i zimno, oraz wszystkie te, za pomocą których odbiera smaki, zapachy, dźwięki, barwy, oraz wszystkie rzeczy widzialne, na przykład promienie. Równocześnie ze zmysłami pojawia się w człowieku [3] skłonność do tego, co odczuwa zmysłowo, czego pożąda lub od czego stroni. Następnie wytwarza się w nim inna władza, przy pomocy której zachowuje spostrzeżenia zmysłowe, które się odcisnęły w jego duszy, gdy już zniknęły z pola obserwacji zmysłowej; jest to [4] władza wyobrażeniowa. Ona zestawia ze sobą spostrzeżenia zmysłowe i rozdziela je w różnych zestawieniach i podziałach, z których jedne są fałszywe, a inne prawdziwe; łączy się z nią [5] pożądanie skierowane ku temu, co wyobrażone. Następnie powstaje w człowieku [6] władza rozumowa, dzięki której pojmuje on przedmioty poznania intelektualnego, rozróżnia, co jest piękne, a co brzydkie, zdobywa różne sztuki i nauki. Towarzyszy jej również [7] pożądanie tego, co pojmuje intelektualnie<sup>28</sup>.

Na przykładzie poznania zmysłowego Drugi Nauczyciel przedstawia mechanizm działania władz duszy. Zasada się on na założeniu, że każda władza ma swoich „żywcieleń”, czyli podporządkowane jej władze, które dostarczają jej określonych danych oraz swego „zwierzchnika”, który korzysta z jej ustaleń. „Żywicielkami” władzy poznania zmysłowego są zmysły zewnętrzne. One dostarczają jej danych na temat swoich przedmiotów. „Zwierzchnikiem” zaś jest władza, która to wszystko zbiera i scala (którą Arystoteles nazywał zmysłem wspólnym). Al-

<sup>27</sup> *Polityka*, s. 161.

<sup>28</sup> *Państwo doskonałe*, XX, s. 48–49.

Farabi zaznacza jednak, że funkcjonowanie niektórych władz odbiega od tego schematu, jak np. władza wyobraźniowa i rozumowa.



Ryc. 1. Schemat władz duszy ludzkiej w ujęciu Al-Farabiego

W dziedzinie władz duszy najważniejszy jest intelekt. Natura wyposażyła człowieka w intelekt tkwiący w jego materii, który z natury jest władzą bierną. Aby uzyskać on poznanie, musi otrzymać formy poznawcze od intelektu czynnego, który jest zasadą sfery księżycowej i posiada wszelkie formy poznawcze. To on, dostarczając intelektowi biernemu człowieka tych form, sprawia, że staje się on intelektem w akcji. Do tego momentu koncepcja człowieka w ujęciu Al-Farabiego jest ściśle arystotelesowska. Drugi Nauczyciel także dalej prezentuje się raczej jako intelektualista niż woluntarysta, bo choć wskazuje on na element decyzyjny w człowieku, to uzależniony od władz poznawczych. Potwierdza to podział państw, w którym Al-Farabi przewiduje państwa „nieświadome” i „zbląkane”, czyli takie, których obywatele nie mają złej woli, ale też nie mają wiedzy na temat dobra, od państw „występnych”, których obywatele znają prawdę i dobro, lecz ich nie chcą.

## 6. Problem intelektu i poznania intelektualnego

Traktat Al-Farabiego pod analogicznym tytułem, co podobny traktat Al-Kindiego, czyli *O intelekcie i poznaniu intelektualnym*, znany był już w średniowieczu w tłumaczeniu prawdopodobnie Dominika Gundisalviego pod tytułem *De intellectu et intellecto*<sup>29</sup>. Na samym początku tego tekstu autor wymienia i omawia aż sześć różnych znaczeń słowa intelekt. Pierwsze z nich polega na nazywaniu „intelektem” człowieka inteligentnego, drugie stanowi synonim roztropności, wykorzystywany w przemówieniach, gdy mówi się, że „intelekt” nakazuje to lub tamto. Trzeci, to intelekt z *Analitik wtórych* Arystotelesa, rozumiany jako pewna moc i zaleta (*virtus*) duszy, która rozwija się w człowieku od wczesnego dzieciństwa i polega na nabyciu „pierwszego poznania” i pewności pierwszych zdań, które są zasadami nauk spekulatywnych. Wydaje się, że chodzi tu o scholastyczny *intellectus principiorum*, charakteryzowany jako sprawność pierwszych zasad poznania (*prima principia speculabilia*). Intelekt czwarty pochodzi z *Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa i oznacza część duszy (*pars animae*), której działanie polega na wybieraniu działania lub unikania, co przekłada się na zasady roztropności (*principia prudenti*). Al-Farabi dopowiada, że jest on po stronie działania praktycznego czymś analogicznym, jak intelekt z *Analitik wtórych* po stronie poznania teoretycznego. Można więc powiedzieć, że w tym wypadku chodzi o synderezę (prasumienie), rozumianą jako sprawność pierwszych zasad postępowania. Piąte rozumienie intelektu pochodzi z Arystotelesowskiego traktatu *O duszy* i chodzi tu o intelekt człowieka jako władzę jego duszy i o poznanie intelektualne. Intelekt szósty, mający pochodzić z *Metafizyki* Stagiryty, to inteligencja oddzielona, która jest zasadą zasad i pierwszym pryncypium rzeczy istniejących (*principium omnium principiorum et principium primi eorum que sunt*). Można to wszystko zobrazować w prostym zestawieniu (zob. tabela 1).

Najwięcej uwagi poświęca Al-Farabi intelektowi piątemu (i z tą interpretacją zazwyczaj kojarzona jest arabska koncepcja intelektu i poznania intelektualnego). Otóż uważa on, że ten intelekt określa się na cztery sposoby: jako intelekt w możliwości (*akl bi-al-kuwwa; intellectus in potentia*), intelekt w akcji (*akl bi-al-fil; intellectus in effectu*), intelekt nabyty (*akl mustafad; intellectus adeptus*) oraz

<sup>29</sup> Tekst opracowany przez Étienne Gilsona, *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant*, „Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge” 1929, nr 4, s. 4–149 (115–126), został mi udostępniony w polskim przekładzie przez Michała Zembrzuskiego, za co mu bardzo dziękuję.

RÓŻNE ZNACZENIA INTELEKTU		
Lp.	źródło	znaczenie
1	pospolite	synonim człowieka inteligentnego
2	retoryczne	synonim roztropności
3	<i>Analityki wtóre</i> Arystotelesa	pierwsze zasady poznania spekulatywnego
4	<i>Etyka nikomachejska</i>	pierwsze zasady poznania i działania praktycznego
5	Arystotelesa traktat <i>O duszy</i>	władza duszy ludzkiej, poznająca intelektualnie
6	<i>Metafizyka</i> Arystotelesa	inteligencja oddzielona, będąca zasadą poznawania i bytowania

Tabela 1. Różne znaczenia intelektu według Al-Farabiego

inteligencja czynna (*akl fa'al; intellectus agens*). Pierwszy z nich jest tym intelektem, w który wszyscy ludzie wyposażeni są z natury<sup>30</sup>. Stanowi on dyspozycję przygotowaną w materii do przyjęcia form przedmiotów poznania intelektualnego<sup>31</sup>. Jest on więc w możności do wszelkich form poznawczych w taki sposób, że może przyjąć, swoicie stać się (dziedzictwo Arystotelesowskie) każdą z nich. Gdy nabędzie jakąś formę poznawczą, staje się intelektem w akcji. Intelektem posiadającym i korzystającym z uzyskanej formy poznawczej – intelektem w działaniu – jest intelekt nabyty. Al-Farabi mówi o nim, że jest podmiotem przyjmowanych skądinąd (od intelektu czynnego) form poznawczych, a sam stanowi jakby formę dalszego poznania intelektualnego. Dawid Reisman widzi w nim po prostu władzę decydowania – wolę, gdyż jego działaniem jest wybieranie (*ichtijar*)<sup>32</sup>. Czwartym intelektem, jest inteligencja czynna, którą Drugi Nauczyciel dostrzega (oczami zapewne Aleksandra z Afrodyzji) w III księdze Arystotelesowego *De anima* (430a 10–25). Jest on istotą oddzieloną, nie istniejącą w materii, czyniącą intelekt w możności intelektem w akcji. Podkreśla, że posiada on „czyste” formy poznawcze rzeczy, nie uzyskane w procesie abstrakcji z materii i wobec tego, jak

<sup>30</sup> Al-Farabi podkreśla, że intelekt ten, podobnie jak wszystkie pozostałe władze duszy są takie same zarówno u kobiet jak i u mężczyzn, co powoduje, że „mężczyźni i kobiety nie różnią się pod względem władzy zmysłowej, wyobraźniowej i rozumowej”, zob. *Państwo doskonałe*, XXI, s. 58–59.

<sup>31</sup> *Państwo doskonałe*, XXI, s. 60.

<sup>32</sup> D.C. Reisman, *Al-Farabi i program nauczania filozofii*, dz. cyt., s. 72.

sądzi, można go utożsamić z pierwszą zasadą wszystkich rzeczy, o której Arystoteles mówi w swojej *Metafizyce*. Można te dystynkcje przedstawić następująco:

PODZIAŁ INTELEKTÓW ZE WZGLĘDU NA LUDZKIE POZNANIE	
rodzaj intelektu	jego działanie
intelekt w możności ( <i>akl bi-al-kuwwa; intellectus in potentia</i> )	dyspozycja do ujęcia form poznawczych
intelekt nabyty ( <i>akl mustafad; intellectus adeptus</i> )	proces nabywania form poznawczych
intelekt w akcji ( <i>akl bi-al-fil; intellectus in effectu</i> )	stan posiadania form poznawczych
intelekt czynny ( <i>alk fa'al; intellectus agens</i> )	zewnętrzny dawca form poznawczych

Tabela 2. Podział intelektów ze względu na ludzkie poznanie według Al-Farabiego

Uzasadniając konieczność uzyskiwania przez ludzki intelekt form poznawczych od inteligencji oddzielonej, Al-Farabi podkreśla, że zarówno przedmioty poznania intelektualnego nie mają takiej mocy, aby mogły się same z siebie stać przedmiotami poznania intelektualnego, ani też intelekt ludzki nie ma dostatecznej zdolności, aby własną mocą stał się intelektem w akcji. Potrzebuje zatem innej rzeczy, przenoszącej go z możności do aktu. Tą rzeczą jest intelekt czynny (lub inteligencja czynna), z którym łącząc się przez poznanie, człowiek uszlachetnia się i doskonali, stając się niejako uczestnikiem bytowania pozbawionego materialnych ograniczeń.

## 7. Państwo doskonałe

Na tle swojej metafizyki i noetyki Al-Farabi kreśli koncepcję państwa doskonałego, która w dużym stopniu przypomina platońską koncepcję państwa. Celem bowiem funkcjonowania państwa doskonałego jest zbawienie obywateli, czyli uzyskanie w tym życiu takiej doskonałości intelektualnej i moralnej, że po śmierci rozpadowi ulega tylko ciało człowieka, natomiast dusza, istniejąc samodzielnie, łączy się z Bytem Pierwszym, czyli Bogiem. Państwo doskonałe Al-Farabiego jest

zorganizowane hierarchicznie, a zasadą je porządkującą jest stopień poznania intelektualnego i doskonałości moralnej. Naczelnikiem tego państwa powinien zostać ten, kto ma najlepszą relację z oddzielnym intelektem czynnym, a co za tym idzie – dysponuje najlepszym poznaniem dobra. Przy czym filozof przewiduje, że może się zdarzyć, iż nie znajdzie się takiej osoby i wtedy władzę powinno sprawować więcej osób, posiadających w sumie komplet wymaganych zalet. Pozostali obywatele – jak już wspomniano – są hierarchicznie uszeregowani, ale wszyscy – na swoim poziomie – uzyskują doskonałość, czyli relację z intelektem czynnym i wszyscy dostąpią zbawienia po śmierci. Argumentem na rzecz uległości obywateli wobec władzy, która lepiej niż oni sami wie, co dla nich dobre, ma być znajomość metafizyki Bytu Pierwszego, struktury świata, a przede wszystkim filozoficznej teorii człowieka i ludzkiego poznania, jako czerpania form poznawczych od oddzielnego intelektu czynnego. Z tej wiedzy bowiem wynikać ma przekonanie, że kto dysponuje lepszą relacją z intelektem czynnym, ten lepiej ujmuje prawdę, także prawdę o dobru, co w „naturalny” sposób predestynuje go do kierowania innych do dobra. Takie jest u Al-Farabiego uzasadnienie absolutnej władzy naczelnika państwa doskonałego<sup>33</sup>.

Na marginesie warto zauważyć, że wiele dobrych słów pisze Al-Farabi o jednym z typów państw „nieświadomych”, mianowicie o państwie demokratycznym, które chyba trafniej wypadaloby nazwać liberalnym, ponieważ jego cechą charakterystyczną jest panująca w nim wolność obywateli, powodująca, że wybrana przez nich władza właściwie im służy, a nie nad nimi panuje. Państwo takie

od zewnątrz podobne jest do barwnej szaty haftowanej w różne wzory, [...] cieszy się powszechną miłością i staje się ulubionym miejscem zamieszkania wszystkich obywateli, [...] może zaspokoić wszelkie pragnienia i pożądania każdego człowieka, ... narody ścigają się zatem do niego, osiedlają się w nim

<sup>33</sup> Al-Farabi, *The Attainment of Happiness*, w: tenże, *Philosophy of Plato and Aristotle*, dz. cyt., s. 13–52; zob. też: M. Serafińska-Telęda, *Elementy platońskiej antropologii u podstaw filozofii politycznej al-Farabiego*, Warszawa 2007, praca magisterska, Biblioteka Główna UKSW. Autorka przetłumaczyła z angielskiego obszernie fragmenty traktatu politologicznego al-Farabiego *O osiągnięciu szczęścia*, w którym Al-Farabi łączy swoje ujęcia metafizyczne i epistemologiczne z koncepcją zbawienia w sposób bardzo podobny do *Państwa Platona*. W nowszej literaturze bizantynologicznej łączy się państwo doskonałe Al-Farabiego z paradygmatem politycznym filozofów neoplatoników i sugeruje, że islamska filozofia polityczna ma korzenie w późnoantycznym neoplatonizmie, zob. D.J. O'Meara, *Platonopolis: Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, Oxford 2005, rozdz. *Platonopolis in Islam: Al-Farabi's Perfect State*.



i sławią je bezmiernie, [...] mnożą się w nim ludzie wszelkiego typu poprzez wszelkiego rodzaju małżeństwa i związki, [...] przychodzą na świat dzieci o bardzo odmiennych cechach wrodzonych, [...] dlatego też z biegiem czasu mogą pojawić się tam ludzie wybitni i to we wszystkich dziedzinach – mędracy, mówcy i poeci<sup>34</sup>.

Al-Farabi podkreśla otwartość tych państw, ich nieskrępowany i wszechstronny rozwój. Wolnościowy charakter państwa demokratycznego powoduje, że występuje w nim zarówno dobro jak i zło. Z punktu widzenia dobra, państwo demokratyczne przypomina państwo doskonałe. Jednakże możliwość niepodzielania przez obywateli punktu widzenia władzy, jest nie do pogodzenia z główną zasadą państwa doskonałego, w którym władza najlepiej rozpoznaje dobro i kieruje do niego wszystkich poddanych, nie pojmujących tak doskonale jak władza tego, co jest dla nich dobre.

Można jednak odnieść wrażenie, że państwo demokratyczne jest przez Drugiego Nauczyciela opisywane z nawet większą dozą sympatii niż państwo doskonałe. Można, wobec tego zaryzykować twierdzenie, że platoński, jakże bliski koranicznemu *szari'atowi*, „przymus dobra”, jest nie do pogodzenia z osobistą wolnością człowieka i jego prawem wyboru drogi życiowej. W państwie Platona oraz w państwie doskonałym Al-Farabiego, obowiązkową drogą każdego obywatela jest droga do zbawienia (religijna). Dlatego nie ma tam miejsca na wolność osobistą obywateli. Jednakże ta wolność – co widać na kartach *Polityki* Al-Farabiego – jest wartością niezwykle pociągającą<sup>35</sup>.

## 8. Problem istnienia

Najciekawszym elementem filozofii Drugiego Nauczyciela z punktu widzenia wpływu na filozofię w średniowiecznej Europie jest jego koncepcja istnienia. Wiadomo, że tę koncepcję przejął Awicenna i od niego została ona potem przeniesiona w łacińskie średniowiecze.

<sup>34</sup> Tamże, s. 198–199.

<sup>35</sup> Dlatego, jak się wydaje, nie można postawić Al-Farabiegówśród „wrogów społeczeństwa otwartego” obok Platona, Hegla i Marksa, według znanej klasyfikacji Karla Poppera, zob. K. Popper, *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie*, tłum. H. Krahelska, t. 1–2, wyd. 2, Warszawa 1993.

## 8.1. Istnienie Bytu Pierwszego

Al-Farabi swój – najbardziej znany nam – wykład filozofii zaczyna od Bytu Pierwszego, który, jak mówi już na początku, „jest przyczyną istnienia wszystkich innych bytów”<sup>36</sup> i szerzej charakteryzuje Go właśnie z punktu widzenia Jego istnienia:

[...] Jego istnienie jest najdoskonalsze i najdawniejsze z istnień. Nie może być żadnego istnienia doskonalszego i wcześniejszego od Jego istnienia. W znakomości istnienia znajduje się on na najwyższym szczycie, a w doskonałości istnienia – na najwznioślejszym stopniu.

Już z tej krótkiej wypowiedzi możemy wywnioskować, że istnienie jest podstawową cechą Bytu Pierwszego, która określa Jego charakter przyczyny i pierwszeństwa. Al-Farabi nieco szerzej przedstawia istnienie Bytu Pierwszego:

On istnieje dla siebie samego; a dołącza się do Jego substancji i wynika z Jego istnienia to, że inne byty otrzymują przez Niego istnienie. Dlatego też istnienie, które przez emanację daje innym bytom, jest Jego substancją; a istnienie, które stanowi Jego substancję w Jego istocie, jest właśnie tym Jego istnieniem, z którego wywodzi się istnienie innych bytów. Nie dzieli się On jednak na dwa elementy, z których jeden stanowiłby Jego własną substancję, drugi zaś używałby istnienia innym bytom<sup>37</sup>.

Dowiadujemy się, że istnienie stanowi „substancję” w istocie Bytu Pierwszego, zaś czymś dołączanym do tej „substancji” jest fakt otrzymywania od Niego istnienia przez inne byty. Jest to jednak tylko podział myślny, ponieważ te dwie „substancje” są w Nim tożsame. Trudno zorientować się, co Al-Farabi rozumie pod pojęciem substancji (dlatego piszemy ją w cudzysłowie), ale skonfrontowana z istotą, zdaje się stanowić jakieś jej poszerzenie. Jeśli więc istota jest tym, co stanowi byt w jego głównych składnikach, to substancja oznaczałaby ten sam byt wraz z jego dodatkowymi cechami i kwalifikacjami. Wtedy zrozumiała się staję istota Bytu Pierwszego będąca jego istnieniem i „substancją” Bytu Pierwszego, która jest tym samym istnieniem w procesie emanowania istnień innych bytów.

Pierwszą własnością, która Al-Farabiemu kojarzy się z istnieniem Bytu Pierwszego jest doskonałość. Z niej wynikają kolejne Jego określenia bardzo przypomi-

<sup>36</sup> Al-Farabi, *Państwo doskonałe*, I, s. 7.

<sup>37</sup> Tamże, VII, s. 23.

nające pozycję aktu w metafizyce Arystotelesa; Al-Farabi zresztą zdaje się na to wskazywać, wykluczając z istnienia Bytu Pierwszego jakąkolwiek potencjalność.

Nie jest możliwe, aby posiadał On istnienie potencjalne w jakimkolwiek aspekcie. Nie jest możliwe, aby On nie istniał pod jakimkolwiek względem. Dlatego nie ma on początku, jest wieczny, istniejący ciągle w swojej substancji i w swojej istocie, a nie mając początku nie potrzebuje do tego, aby istnieć, niczego, co by przedłużało Jego trwanie. Przeciwnie, dzięki swojej substancji wystarcza sobie do trwania i do kontynuowania swojego istnienia. Jest absolutnie niemożliwe, aby było jakieś istnienie podobne do Jego istnienia ani też istnienie podobne stopniem do Jego istnienia, które by mogło do Niego należeć lub Go uzupełniać<sup>38</sup>.

Udzielanie istnienia Al-Farabi nazywa stwarzaniem<sup>39</sup>. Stwarzanie nie dodaje Pierwszemu Bytowi żadnej dodatkowej doskonałości:

Jego istnienie jako takie, z którego emanuje istnienie innych bytów, nie jest doskonalsze od istnienia, jakie On posiada w swojej substancji; ani też istnienie, jakie On posiada w swojej substancji nie jest doskonalsze od tego, z którego emanuje istnienie innych bytów. Przeciwnie, są one jedną istotą<sup>40</sup>.

Al-Farabi dodaje, że Byt Pierwszy nie ma materii ani podłoża i nie ma także formy, bo ta wymaga materii. Gdyby bowiem miał cokolwiek z tego, byłby bytem dwuelementowym i elementy składowe wzajemnie by się uzależniały. Tymczasem Byt Pierwszy jest „niepodzielny w swojej substancji”<sup>41</sup>. Istnienie Pierwszego nie ma także jakiegokolwiek celu, np. jego celem nie jest stwarzanie.

Taki byt jest tylko jeden i nie ma sobie podobnego. W rozdziale piątym *Państwa doskonałego* wiąże istnienie Bytu Pierwszego z jednością jego istoty<sup>42</sup>, a także z prawdą, którą zdaje się utożsamiać z istnieniem, pisząc, że „prawda rzeczy jest bowiem jej właściwym istnieniem”<sup>43</sup>. Inne doskonałości Al-Farabi wiąże także z istnieniem:

<sup>38</sup> Tamże.

<sup>39</sup> *Polityka*, s. 146.

<sup>40</sup> *Państwo doskonałe*, VII, s. 24.

<sup>41</sup> Tamże, IV, s. 13.

<sup>42</sup> Tamże, V, s. 13.

<sup>43</sup> Tamże, V, s. 15.

Piękno, wspaniałość i znakomitość wszelkiego bytu polega na tym, aby istniał istnieniem najdoskonalszym i osiągnął swoją ostateczną doskonałość. Ponieważ istnienie Bytu Pierwszego jest istnieniem najdoskonalszym, więc Jego piękno przewyższa wszelkie inne piękno. Podobnie jego znakomitość i wspaniałość. Ponadto, wszystkie te atrybuty tkwią w Jego substancji i w Jego istocie: a to i w Nim samym, i w Nim jako takim, który siebie pojmuje. Jeśli idzie o nas, to nasze piękno, nasza znakomitość i wspaniałość znajdują się w naszych atrybutach, a nie w naszej istocie; należą do rzeczy znajdujących się poza nami, a nie do naszej substancji. Piękno zaś i doskonałość w Nim są tylko jedną istotą, podobnie jak wszystkie inne atrybuty<sup>44</sup>.

Katalog atrybutów Bytu Pierwszego jest – jak widać – dość obszerny. Interesująca jest sugestia ich tożsamości z istnieniem tego bytu, gdyż tkwią one w Jego istocie i substancji, a nie są czymś do tej substancji lub istoty dodanym, jak ma to miejsce w przypadku innych bytów. Dodać można, że w związku z atrybutami Bytu Pierwszego Al-Farabi dyskretnie sugeruje rozwiązanie trudnej dla islamu sprawy imion Boga, które oznaczają po prostu „znakomitość Jego istnienia”<sup>45</sup>.

W zacytowanych fragmentach mamy już pewien katalog terminów filozoficznych, z których korzysta Drugi Nauczyciel: byt, istnienie, trwanie (odróżnia istnienie od trwania, ale – być może – są to dla niego synonimy<sup>46</sup>), doskonałość, substancja, istota, atrybut, jedność, prawda, piękno, stopień bytu, materia, forma, podłoże (substrat), cel, stwarzanie. Czasem jednak trudno ustalić dokładne znaczenie tych terminów w myśli Al-Farabiego. Szczególnie dotyczy to kluczowych pojęć: istnienia, istoty i substancji. Studiując jednak wypowiedzi Al-Farabiego, będziemy starali się w miarę możliwości sprecyzować te terminy. Drugi Nauczyciel bowiem omawia kolejne segmenty swojego nauczania, korzystając z ustalonego na początku rozumienia Bytu Pierwszego, którego podstawową własnością jest istnienie. Jednakże Al-Farabi nie stawia tu „kropki nad i”, mówiąc – jak np. Awicenna – że Byt Pierwszy jest tylko istnieniem lub że Jego istotą jest istnienie. Wydaje się, że stanowi to stałą cechę metafizyki Al-Farabiego, polegającą na przeprowadzaniu rozumowań, ale bez wyprowadzania z nich ostatecznych wniosków – jakby te wnioski celowo pozostawił swoim kontynuatorom.

---

<sup>44</sup> Tamże, VI, s. 20.

<sup>45</sup> Tamże, IX, s. 26.

<sup>46</sup> Tamże, XIX, s. 43.

## 8.2. Stwarzanie jako emanacja istnienia

Pierwszym omawianym przez Al-Farabiego działaniem Bytu Pierwszego jest stwarzanie, rozumiane jako powodowanie istnienia:

Bytem Pierwszym jest ten, od którego wywodzi się istnienie. Skoro zaś Byt Pierwszy posiada istnienie sobie właściwe, to wynika stąd z konieczności, że od Niego wywodzi się istnienie wszystkich bytów, [...]. Istnienie tego, co wywodzi się od Niego, powstaje poprzez emanację z Jego istnienia, dającego istnienie innemu bytowi. Tak więc istnienie wszystkiego, co jest poza Nim, emanuje z Jego istnienia. Pod tym względem istnienie tego, co pochodzi od Niego, nie stanowi w żaden sposób przyczyny ani też celu istnienia Pierwszego<sup>47</sup>.

Zastanawiające jest pierwsze zdanie tego fragmentu, wynika bowiem z niego, że to z pozycji stwarzania i jego skutków możemy wskazać na Byt Pierwszy. Byłaby to więc Arystotelesowska droga odkrywania pierwszej przyczyny na podstawie skutków, obserwowanych przez nas w naturalnym poznaniu. Jednakże już w następnym zdaniu Al-Farabi powraca do schematu neoplatonistycznego, polegającego na rozpoczynaniu analiz od pierwszej przyczyny. Ważne jest jednak stwierdzenie, że emanacja, tożsama ze stwarzaniem, polega na emanowaniu istnienia. Wynika z tego zdania dalej, że istnienie każdego bytu pochodzi od Stwórcy. Mieilibyśmy więc u Al-Farabiego jedną z istotnych cech neoplatonizmu średniowiecznego: istnienie każdej hipostazy pochodzi bezpośrednio od pierwszej przyczyny<sup>48</sup>. Jednakże w tej sprawie Drugi Nauczyciel nieco się waha w *Polityce*, pracy niejako równoległej i uzupełniającej *Państwo doskonałe*:

Pierwszym Bytem jest Bóg. Jest On przyczyną najbliższą istnienia bytów wtórych oraz intelektu czynnego. Byty wtóre są przyczynami istnienia ciał niebieskich, od nich pochodzą substancje tych ciał. Od poszczególnych bytów wtórych zależy istnienie poszczególnych ciał niebieskich. A więc od najwyższego stopniem bytu wtórego zależy istnienie pierwszego nieba, a od najniż-

<sup>47</sup> Tamże, VII, s. 22.

<sup>48</sup> Szerzej na temat różnic pomiędzy neoplatonizmem klasycznym i średniowiecznym pisze Mieczysław Gogacz. Według niego w neoplatonizmie Plotyna i jego kontynuatorów każda hipostaza wyższa jest główną przyczyną sprawczą hipostazy niższej, natomiast w neoplatonizmie średniowiecznym emanacja dotyczy jakiejś treści kolejnych hipostaz, ale ich istnienie pochodzi bezpośrednio od przyczyny pierwszej. Zob. M. Gogacz, *O typach metafizyki średniowiecznej*, „Studia Philosophiae Christianae” 1967, nr 1(3), s. 21–54; przedruk w: tenże, *W kierunku tomizmu konsekwentnego*, Warszawa 2012, s. 29–51.

szego – istnienie sfery, w której znajduje się Księżyc. Od każdego z pośrednich bytów wtórych, które znajdują się między najwyższym a najniższym, zależy istnienie poszczególnych sfer znajdujących się między tymi dwiema sferami<sup>49</sup>.

Z zacytowanego fragmentu zdaje się wynikać, że każda hipostaza wyższa jest przyczyną istnienia bytu znajdującego się niżej. Byłby więc to klasyczny schemat neoplatonicki. Jednakże jak powiedziano, Al-Farabi nie jest w tej sprawie zdecydowany i ostatecznie w *Polityce* stwierdza, że każdy byt „zapożycza [...] swoje istnienie od Jego [Bytu Pierwszego] istnienia”<sup>50</sup>. Wydaje się więc, że za pomocą pojęcia „zapożyczenia” autor stara się uniknąć wskazanych trudności i ostatecznie opowiada się za bezpośrednim pochodzeniem wszelkiego istnienia od Bytu Pierwszego, pisząc, że „nie ma żadnego typu istnienia, którego by Ona [Pierwsza Przyczyna] nie dawała”<sup>51</sup>.

Byty są uporządkowane hierarchicznie, ale „substancja Bytu Pierwszego jest jednak taka, że z niej emanuje wszelkie istnienie, niezależnie od tego, czy jest doskonałe czy niedoskonałe. I także, Jego substancja jest taka, że kiedy emanują z niej wszystkie byty według ich stopni, każdemu z nich przypada od Niego należąca mu część istnienia i jej stopień”<sup>52</sup>. Co więcej, Al-Farabi ma wyraźny problem w odróżnieniu istnienia tworzonych od istnienia Stwórcy i choć daleki jest od utożsamiania bytów stworzonych i Stwórcy, to jednak mówiąc o tym w perspektywie istnienia, jest niepokojąco blisko formuły panteistycznej:

Ale On istnieje z racji swej istoty, a do Jego substancji dołącza się i pojawia się dzięki Niemu w istnieniu coś innego niż On. Dlatego Jego istnienie, przez które istnienie emanuje na to, co jest poza Nim, jest z Jego substancji, istnienie zaś, przez które powstaje Jego substancja w Jego istocie, jest identyczne z Jego istnieniem, przez które zyskuje od Niego to, co jest poza Nim. Przy tym nie dzieli się na jakieś dwie rzeczy w ten sposób, aby za pomocą jednej z nich tworzył substancję, a za pomocą drugiej powodował powstanie rzeczy innej niż On, pochodzącej od Niego<sup>53</sup>.

<sup>49</sup> *Polityka*, s. 121-122.

<sup>50</sup> *Polityka*, s. 125.

<sup>51</sup> Tamże, s. 149.

<sup>52</sup> *Państwo doskonałe*, VII, s. 24-25.

<sup>53</sup> *Polityka*, s. 140.

### 8.3. Porządek emanacji

Jak pamiętamy, Drugi Nauczyciel przewidywał dziesięć hipostaz następujących po Bycie Pierwszym. Interesujące jest to, że pochodzenie kolejnych hipostaz, jak i je same, omawia w perspektywie istnienia:

W kolejności po Bycie Pierwszym istnieją byty wtóre i intelekt czynny. Byty wtóre są ustawione w istnieniu hierarchicznie. Każdy z nich posiada również pewne istnienie, dzięki któremu powstaje substancja w jego istocie. Z tego właściwego mu istnienia emanuje istnienie czegoś innego. Do tego, aby powstały z nich jakieś inne byty i powstało istnienie innych bytów, nie potrzebują one rzeczy będących poza ich istotami. One zaś pochodzą wszystkie od Bytu Pierwszego<sup>54</sup>.

I dodaje:

Każdy z dziesięciu bytów oddzielonych jest jedyny w swoim istnieniu i na swoim stopniu, istnienie jego nie może należeć do żadnego innego bytu poza nim<sup>55</sup>.

Na tym tle Al-Farabi przedstawia istnienie i w ogóle strukturę bytów skomponowanych z materii i formy. Otóż ciekawie zauważa, że byty doskonałe są od początku nakierowane na Byt Pierwszy, natomiast byty skomponowane z materii i formy nie do końca nakierowane są na ten cel, ale dzięki swej potencjalności mogą własnymi siłami do takiego skierowania doprowadzić:

Wszystkie byty, które otrzymały od początku wszystko, co stanowi ich istnienie, od początku zostały skierowane ku celowi Bytu Pierwszego i zajmują wysokie stopnie. Te zaś, które – przeciwnie – nie otrzymały od razu wszystkiego, co stanowi ich istnienie, zostały wyposażone w siłę, która porusza je ku temu, co powinny otrzymać, dążąc w ten sposób do celu Bytu Pierwszego<sup>56</sup>.

Istnienie formy i materii jest wzajemnie uzależnione:

Każda z nich [tzn. forma i materia] potrzebuje bowiem drugiej do swojego istnienia i trwania. Forma może mieć trwanie tylko w materii, materia zaś

<sup>54</sup> Tamże, s. 144.

<sup>55</sup> *Państwo doskonałe*, XIII, s. 32.

<sup>56</sup> *Państwo doskonałe*, XXVII, s. 78.

w swojej substancji i w swojej naturze istnieje tylko dla formy i jej racja właściwa polega na tym, aby nosić tę formę. Przeto gdyby nie istniała forma, nie istniałaby materia, bo w przeciwnym wypadku sama byłaby rzeczywistością, nie posiadałaby wcale formy w swojej istocie. Jej istnienie bez formy byłoby istnieniem bezużytecznym, a nie może istnieć w przyrodzie nic całkowicie bezużytecznego<sup>57</sup>.

Warto zauważyć, że rozważania na temat formy i materii Al-Farabi prowadzi także w perspektywie ich istnienia. To istnienie jest osobne dla formy i osobne dla materii, choć wzajemnie uzależnione. Nie jest więc tak, że istnienie uzyskuje byt już skomponowany z formy i materii. Wikła się tu Al-Farabi w koncepcję wielości istnień w jednym bycie, przypominającą nieco teorię wielości form w bycie jednostkowym, spotykaną w łacińskim średniowieczu. Sugestię tę zdaje się potwierdzać stwierdzenie Drugiego Nauczyciela, że forma stanowi podstawę istnienia<sup>58</sup>.

Materia jest tym, co pozwala istnieć dwóm istnieniom przeciwnym. Ze względu na materię jest to istnienie, które byt posiada bez uzyskania, ze względu zaś na formę jest to istnienie uzyskane. Byt posiada zatem dwa istnienia: istnienie uzyskane przez jakąś rzecz i istnienie nie uzyskane przez żadną inną rzecz. Dlatego też istnienie jego ze względu na materię polega na tym, że raz może być tym, a raz czymś innym, ze względu zaś na formę polega na tym, że istnieje jedynie w tej właśnie formie i nie może posiadać własności jakiegoś przeciwnego odpowiednika<sup>59</sup>.

Rozważania o materii zdają się potwierdzać sugestię, że istnienie u Al-Farabiego bardzo mocno skojarzone jest z formą i niekiedy odnosi się wrażenie, że Drugi Nauczyciel nie odróżnia ich w sposób zdecydowany. Rozróżnienie bowiem na „istnienie bez uzyskania” (materia) i „istnienie uzyskane” (forma) tylko wzmacnia tę sugestię. Wynikałoby z tego, że istnienie jest tu rodzajem bycia (bytowania), a na pewno nie jest aktem, tak jak ma to miejsce w filozofii Tomasza z Akwinu. Pewne światło na miejsce istnienia w bycie rzuca fragment pochodzący (z dotąd nietłumaczonego na język polski) *Klejnotu mądrości*:

---

<sup>57</sup> *Polityka*, s. 129.

<sup>58</sup> Tamże, s. 154.

<sup>59</sup> Tamże, s. 150.



Przyznajemy, że istota i istnienie są odrębne w rzeczach istniejących. Istota nie jest istnieniem i nie podpada pod zakres istnienia. Gdyby istota człowieka implikowała jego istnienie, wówczas poznanie jego istoty równałoby się poznaniu jego istnienia, wtedy też wystarczyłoby wiedzieć, czym jest człowiek, ażeby wiedzieć, że człowiek istnieje, tak że każde przedstawienie zawierałoby afirmację. Mówiąc inaczej, istnienie nie zawiera się w istocie rzeczy; w przeciwnym razie stałoby się jedną z konstytutywnych cech rzeczy, a przedstawienie, czym jest istota pozostawałoby niepełne bez przedstawienia jej istnienia. A co ważniejsze, nie moglibyśmy ich odróżnić od siebie przy pomocy wyobraźni. Gdyby istnienie człowieka pokrywało się z jego cielesną i zwierzęcą naturą, wówczas nikt, kto posiada wyraźną ideę tego, czym jest człowiek, oraz poznaje jego cielesną i zwierzęcą naturę, nie mógłby kwestionować istnienia człowieka. Ale tak nie jest; i dopóty wątpimy w istnienie rzeczy, dopóki nie posiadamy ich bezpośredniej percepcji przy pomocy zmysłów lub percepcji pośredniej na drodze dowodu. Tak więc istnienie nie stanowi cechy konstytutywnej, jest ono tylko dodatkową przypadłością<sup>60</sup>.

Fragment ten w nieco inny sposób – bardzo podobny do Awicenny i nie jest to zapewne wyłącznie kwestia przekładu – wskazuje na rolę i miejsce istnienia w rzeczy, wyraźnie odróżniając je od jej treściowego aspektu bytu (istota). Co więcej, Al-Farabi określa metafizyczny status istnienia, to mianowicie, że jest ono przypadłością i nie stanowi cechy konstytutywnej bytu. Wiadomo, że do tego będzie się odnosiła Tomaszowa krytyka tego stanowiska, wskazująca na sprzeczność w tak rozumianej strukturze bytu, bo skoro istnienie jest przypadłością, czyli czymś niekoniecznym dla istoty i nie wpływającym na jej charakter, to oznacza, że nawet bez istnienia istota powinna w jakiś sposób bytować.

Étienne Gilson analizując ten fragment zwraca uwagę, że Al-Farabi wychodzi od logicznego odróżnienia Arystotelesa (z jego *Analitik wtórych*) i przenosi je w obszar metafizyki. Wskazuje na to – jego zdaniem – dialektyczna analiza istoty, w wyniku której wykazuje się, że nie zawiera ona w sobie istnienia, a wobec tego to istnienie musi stanowić jej przypadłość. Jest to ciągle – podsumowuje – metafizyka esencjalna, w której prymat istoty jest niepodważalny pomimo, jak się wydaje, egzystencjalnej perspektywy wielu rozważań Drugiego Nauczyciela.

<sup>60</sup> Cyt. za E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1987, s. 171. Gilson z kolei cytuje pracę: D. Saliba, *Etude sur la métaphisique d'Avicenne*, Paris 1927, s. 84–85. zob. tamże, s. 583.

Ostatecznie bowiem istnienie jest orzecznikiem istoty w porządku orzekania, a jej przypadłością w porządku bytowania. I Gilson dodaje, że ujęcia te bardzo przypominają tezy na temat istnienia paryskich teologów z pierwszej połowy XIII wieku<sup>61</sup>.

\* \* \*

Nie jest pewne, czy nie patrzymy na filozofię Al-Farabiego przez pryzmat ujęć jego wielkiego kontynuatora. Jest to zresztą kontekst trudny do uniknięcia, zwłaszcza że sam Awicenna przywołuje w tej sprawie Al-Farabiego. Odnosząc się jednak do przytoczonej powyżej opinii Gilsona, w wyniku przeprowadzonych w artykule analiz, musimy sformułować wobec niej kilka uwag. Pierwsza jest taka, że – jak się wydaje – należy ostrożniej niż Gilson formułować opinię na temat esencjalizmu Drugiego Nauczyciela. Perspektywa egzystencjalna wszystkich jego rozważań metafizycznych jest ewidentna w jego pismach. Jest to więc wyraźne przekroczenie Arystotelesowskiego esencjalizmu właśnie w kierunku ujęć bardziej egzystencjalnych. Po drugie, można zgodzić się z francuskim mediewistą, że drogą do wskazania na istnienie jest u Al-Farabiego (podobnie jak i u Arystotelesa) logiczna analiza pojęcia istoty, jako treściowego ujęcia bytu, jednakże należy pamiętać, że logika klasyczna dotyczy ujęć rzeczywistości, a nie fikcji. A zatem wnioski wyprowadzane w logice w jakiś sposób dotyczą tego, co realne, skoro sama logika jest o tym, co realnie istnieje. Oczywiście, i to jest uwaga trzecia, choć może już nie wprost odnosząca się do wypowiedzi Gilsona, istnienie u Al-Farabiego przypomina istnienie u Awicenny, a nie akt istnienia u Tomasza z Akwinu. Oznacza zatem to Farabiańskie istnienie jakieś „bycie”, bytowanie, realność jako pewien skutek lub właśnie przypadłość podmiotu, którego dotyczy. W ten sposób – jak się wydaje – można zrozumieć osobne istnienia materii i formy, jego stopnie i poziomy doskonałości.

Nie oznacza to jednak, że Al-Farabi dystansuje się od platonizmu i neoplatonizmu bardziej niż to na ogół przyjmuje się w literaturze. Wręcz przeciwnie: już na pierwszy rzut oka jego neoplatonizm jest ewidentny w postaci Plotyńskiego emanacjonizmu połączonego z systemem planetarnym Ptolemeusza i Arystotelesowską teorią przyczynowania. Państwo doskonałe Al-Farabiego zdradza,

---

<sup>61</sup> Tamże.

z kolei, inspiracje platońskie. Bardziej Arystotelesowska jest antropologia Drugiego Nauczyciela, ale już jego teoria poznania rodzi się wyraźnie z interpretacji Aleksandra z Afrodyzji. Ten aleksandryzizm jest w myśli Drugiego Nauczyciela wyraźnie rozwinięty i wpisany w antropologię i eschatologię.

Wszystkie wymienione elementy myśli Al-Farabiego tworzą w jego ujęciu dość spójny system, który on sam nazywa „harmonizacją”. System też ma zdecydowanie szkielet neoplatoński: zaczyna od pierwszej przyczyny, przez emanację kolejnych hipostaz dochodzi do sfery lunarnej, w której kompozycje z materii i formy tworzą znany nam świat bytów możliwych, znajdujących się cały czas na granicy istnienia i nieistnienia. Uwieńczeniem tego schematu i swoistym w nim *reditio* jest wynikający z Farabiańskiej noetyki postulat moralnego doskonalenia się „zwierzęcia rozumnego” przez kontakt z inteligencją czynną, który powoduje, że po rozpadzie ludzkiego wehikułu z materii i formy, sam człowiek będzie trwał na podobieństwo niematerialnej inteligencji oddzielonej. Doprowadzić ludzi ma do tego odpowiednia organizacja społeczna, którą Al-Farabi określił jako państwo cnoty (doskonałe).

Wreszcie, kwestią niezwykle interesującą jest wpływ Al-Farabiego na filozofię tak na Wschodzie, jak i na Zachodzie. Wiadomo, że tego bezpośredniego wpływu nie było prawie wcale. A jednak, czytając prace filozofów arabskich, a nawet łacinników, bardzo często znajdujemy nie tylko podobne jak u Al-Farabiego myśli, ale nawet ujęcia. Okazuje się bowiem, że pośredni wpływ Drugiego Nauczyciela był jednak znaczny i wielokierunkowy. Najpierw, wymienia się w literaturze tzw. bagdadzką szkołę logiczną, tworzoną przez nauczycieli, a także uczniów Al-Farabiego. Uważa się, że przez ich pośrednictwo Drugi Nauczyciel oddziałwał na filozofię andaluzyjską – szczególnie na Ibn Badźdżę (Avempace) i Awerroesa. Od Farabiańskich inspiracji nie są wolni Bracia Czystości z Basry, podobnie jak wielki krytyk filozofii – Al-Gazali. On wprawdzie „krytykuje głównie filozofię Awicenny, niemniej duża część tej krytyki odnosi się także do aspektów myśli Farabiańskiej”<sup>62</sup>. Wiadomo, że część wstępna krytyki Al-Gazalego, poświęcona wyłożeniu nauczania filozofów, została przetłumaczona w średniowieczu jako *Summa theoricæ philosophiæ* i była podstawowym źródłem propedeutycznych informacji na temat filozofii, podobnie jak niektóre traktaty wspomnianej encyklopedii, przetłumaczone na łacinę także jeszcze w średniowieczu. Osobną i bardzo szeroką – o czym już pisano – drogą wpływu Al-Farabiego jest filozofia

<sup>62</sup> M.E. Marmura, *Al-Ghazali*, w: *Historia filozofii arabskiej*, dz. cyt., s. 141.

Awicenny, która odcisnęła wielkie piętno na zachodniej filozofii. Absolutnie nie można więc powiedzieć, że idee i dokonania Al-Farabiego umarły wraz z nim w połowie X wieku.

## Bibliografia

- Abu Nas'r al-Farabi, *On the Perfect State of Al-Farabi*, trans. R. Walzer, Clarendon Press, Oxford University Press, New York NY, Oxford 1985.
- Al-Farabi, *Państwo doskonałe. Polityka*, tłum. J. Bielawski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1967.
- Al-Farabi, *Philosophy of Plato and Aristotle*, tłum. M. Mahdi, The Free Press of Glencoe, New York 1962.
- Anczarski A., *Harmonizacja poglądów Platona i Arystotelesa w filozofii al-Farabiego*, praca magisterska, Warszawa 2012, [Biblioteka Główna Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie].
- Andrzejuk A., *Średniowieczna filozofia arabska*, w: *Dydaktyka filozofii*, red. S. Janeczek, t. 10, *Historia filozofii*, cz. II, *Moc zakorzenienia*, red. S. Janeczek, A. Starościc, Wydawnictwo KUL, Lublin 2020, s. 276–277.
- Bielawski J., *Al-Farabi – Drugi Nauczyciel. Życie i dzieło*, w: Al-Farabi, *Państwo doskonałe. Polityka*, tłum. J. Bielawski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1967, s. I–LI.
- Corbin H., *Historia filozofii muzułmańskiej*, tłum. K. Pachnaniak, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2005.
- Geoffrey M., *La tradition arabe du „Peri nou” d’Alexandre d’Aphrodise et les origines de la théorie farabienne de quarte degrés de l’intellect*, w: Chr. D’Ancona, G. Serra, *Aristotele et Alessandro di Afrodisia nella tradizione araba* (Actes du colloque *La ricezione araba ed ebraica della filosofia et della scienza greche*, Padoue, 14–15 mai 1999), Il Poligrafo, Padova 2002, s. 191–231.
- Gilson E., *Byt i istota*, tłum. P. Lubicz, J. Nowak, Instytut Wydawniczy „Pax”, Warszawa 1963.
- Gilson E., *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, wyd. 2, Instytut Wydawniczy „Pax”, Warszawa 1987.
- Gilson E., *Les sources gréco-arabes de l’augustinisme avicennisant*, „Archives d’histoire doctrinale et littéraire du moyen âge” 1929, nr 4, s. 4–149 (115–126).

- Gogacz M., *O typach metafizyki średniowiecznej*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 1967, nr 1(3), s. 21–54; przedruk w: tenże, *W kierunku tomizmu konsekwentnego*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2012, s. 29–51.
- Goichon A.-M., *La philosophie d’Avicennè et son influence en Europe médiévale*, wyd. 3, Adrien-Maisonneuve, Paris 1979.
- Hitti P.K., *Dzieje Arabów*, tłum. W. Dembski, M. Skuratowicz, E. Szymański, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1969.
- Kuć K., *Koncepcja człowieka jako podstawa filozofii prawa w tekstach Al-Farabiego*, w: *Awicenna i średniowieczna filozofia arabska*, red. A. Aduszkiewicz i M. Gogacz, ATK, Warszawa 1983, [seria wydawnicza: Opera Philosophorum Medii Aevi. Textus et Studia, t. 4], s. 61.
- Leaman O., *Krótkie wprowadzenie do filozofii islamu*, tłum. M. Lipszyc, Aletheia, Warszawa 2004.
- Madkour I., *L’Organon d’Aristote dans le monde Arabe: Ses traduction, son études et ses application*, Vrin: Paris 1969,
- Madkour I., *La place d’al- Farabi dans l’école philosophique musulmane*, Adrien-Maisonneuve, Paris 1939, s. 231.
- Marmura M.E., *Al-Ghazali*, w: *Historia filozofii arabskiej*, w: *Historia filozofii arabskiej*, red. P. Adamson, R.C. Taylor, tłum. K. Pachniak, A. Wąs, Wydawnictwo WAM, Kraków 2015, s. 135–149.
- McGill W.A., *Ibn Abi Uṣaibi’a’s biography of Ḥunain ibn Ishāq, Ishāq ibn Ḥunain, and Ḥubaish ibn al-Hasan: ninth century physicians and translators of Baghdad* [translator’s thesis], Hartford Seminary Foundation, Hartford 1944, s. 52.
- Milcarek P., *Od istoty do istnienia. Tworzenie się metafizyki egzystencjalnej wewnątrz łacińskiej tradycji filozofii chrześcijańskiej*, Fundacja Świętego Benedykta, Warszawa 2008.
- Mrozek A., *Al-Farabi jako komentator i kontynuator filozofii greckiej, a w szczególności Arystotelesa*, *Studia Mediewistyczne* 1961, nr 2, s. 101–134.
- Mrozek A., *Średniowieczna filozofia arabska*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1967.
- Najjar F.M., *Al- Farabi’s Harmonization of Plato’s and Aristotle’s Philosophies*, „*The Muslim World*” 2004, nr 94, s. 29–44.
- O’Meara D.J., *Platonopolis: Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, Oxford University Press, Oxford 2005, rozdz: *Platonopolis in Islam: Al-Farabi’s Perfect State*, DOI:10.1093/acprof:oso/9780199285532.003.0014.

- Popper K., *Spółczesność otwarte i jego wrogowie*, tłum. H. Krahelska, t. 1–2, wyd. 2, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993.
- Reisman D.C., *Al-Farabi i program nauczania filozofii*, tłum. Adam Wąs, w: *Historia filozofii arabskiej*, red. P. Adamson, R.C. Taylor, tłum. K. Pachniak, A. Wąs, Wydawnictwo WAM, Kraków 2015, s. 61–78.
- Saliba D., *Etude sur la métaphisique d'Avicenne*, Presses Universitaires de France, Paris 1927.
- Serafińska-Tełęda M., *Elementy platońskiej antropologii u podstaw filozofii politycznej al-Farabiego*, Warszawa 2007, praca magisterska, Biblioteka Główna UKSW.

## Streszczenie

W artykule proponuje się zwrócenie uwagi na egzystencjalną perspektywę rozważań metafizycznych Al-Farabiego. Uważa się, że jest to przekroczenie Arystotelesowskiego esencjalizmu w kierunku ujęć bardziej egzystencjalnych. Nie oznacza to jednak, że Al-Farabi dystansuje się od platonizmu i neoplatonizmu: jego neoplatonizm jest ewidentny w postaci Plotyńskiego emanacjonizmu, choć połączonego z systemem planetarnym Ptolemeusza i Arystotelesowską teorią przyczynowania. Państwo doskonałe Al-Farabiego zdradza – z kolei – inspiracje platońskie. Bardziej Arystotelesowska jest antropologia Drugiego Nauczyciela, ale już jego teoria poznania rodzi się wyraźnie z interpretacji Aleksandra z Afrodyzji. Ten aleksandryzm jest w myśli Drugiego Nauczyciela wyraźnie rozwinięty i wpisany w antropologię i eschatologię. Wszystkie wymienione elementy myśli Al-Farabiego tworzą w jego ujęciu spójny system, który on sam nazywa „harmonizacją”. System też ma zdecydowanie neoplatoński szkielet: zaczyna od pierwszej przyczyny, przez emanację kolejnych hipostaz dochodzi do sfery lunarnej, w której kompozycje z materii i formy tworzą znany nam świat bytów możliwych, znajdujących się cały czas na granicy istnienia i nieistnienia. Uwienieniem tego schematu i swoistym w nim *reditio* jest wynikający z Farabiańskiej noetyki postulat doskonalenia się „zwierzęcia rozumnego” pod względem moralnym przez kontakt z inteligencją czynną, który powoduje, że po rozpadzie ludzkiego wehikułu z materii i formy sam człowiek będzie trwał na podobień-

stwo niematerialnej inteligencji oddzielonej. Doprowadzić ludzi ma do tego odpowiednia organizacja społeczna, którą Al-Farabi określił jako państwo cnoty (doskonałe).

**Słowa kluczowe:** filozofia arabska, Al-Farabi, neoplatonizm, neoarystotelizm, istnienie

## Summary

### Al-Farabi and Medieval Arabic Philosophy

In this paper, we turn our attention to the existential perspective of the al-Farabi's metaphysical thought, which is considered to represent a transcendence of aristotelian essentialism toward a more existential approach. Nonetheless, it does not mean that al-Farabi distances himself from platonism and neoplatonism: neoplatonism of his works is present in a shape of plotinian emanationism even it is joined with the solar system of Ptolemy and the aristotelian causal theory. Next, there are platonic inspirations in the Farabian perfect state. Anthropology of the Second Teacher is more aristotelian, but his theory of knowledge is distinctly rooted in the interpretation of Alexander of Aphrodisias. This alexandrianism is clearly developed in the thought of the Second Teacher and implemented in its anthropology and eschatology. All the enumerated elements of the al-Farabi thought create, according to him, a coherent system he calls a „harmonisation”. The aforementioned system has also a neo-platonic construction: it starts with the first cause and continues through emanation of subsequent hypostases to finally reach a lunar sphere in which compositions of matter and form create the world we know, of possible beings which remain constantly on the border of existence and non-existence. The culmination of this scheme and a specific *reditio* in it, is the postulate of moral perfection of man – „rational animal”– deriving directly from the Farabian noetics. A moment of conjunction with active intellect enables human being to continue to exist in the shape of immaterial detached intelligence (intellect) after disintegration of human vehicle of matter and form. Towards this goal citizens are to be guided by the perfect society described by al-Farabi as the state of virtue (the Perfect State).

**Key words:** arabic philosophy, Al-Farabi, neoplatonism, neoaristotelism, existence