

DAMIAN KOKOĆ  
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza  
Instytut Filozofii

## **Wpływ spuścizny filozofii greckiej na kulturę islamu**

### **Uwagi wstępne**

Spuścizna intelektualna, jaką pozostawili po sobie antyczni filozofowie greccy, należy do tych zjawisk, które wywarły wpływ na wiele cywilizacji. Stanowi ona istotny element nie tylko kultury europejskiej, gdzie uznawana jest, obok prawa rzymskiego i chrześcijaństwa, za jeden z jej filarów. Przenikała ona również i oddziaływała na sposób myślenia ludów pozaeuropejskich, w tym także na świat islamu. W tekście tym chciałbym przedstawić, w jaki sposób filozofia grecka wpłynęła na kulturę muzułmańską, jaką odegrała ona rolę w refleksji religijnej czy sposobie ujmowania rzeczywistości. Skupię się na trzech zjawiskach: filozofii muzułmańskiej, teologii spekulatywnej oraz na myśli szyickiej, a moje rozważania ograniczę do okresu średniowiecza.

### **Wpływ myśli greckiej na filozofię muzułmańską w okresie średniowiecza**

Zainteresowanie filozofią grecką, jakie zrodziło się wśród muzułmanów, było konsekwencją podbojów dokonanych przez arabów w pierwszych wiekach istnienia islamu. Włączenie do powstającego imperium muzułmańskiego Syrii czy Iraku zaowocowało bezpośrednim kontaktem z uczonymi chrześcijańskimi czy żydowskimi, a ekspansja na terytorium Persji – z zoroastryzmem. Muzułmanie szybko zrozumieli, że jeśli chcą, aby nowo powstała religia zakorzeniła się wśród podbitych ludów, to muszą przekonać je do zaakceptowania islamu. Aby tego dokonać, musieli zacząć posługiwać się językiem zrozumiałym dla tych społeczności – okazał się nim język filozofii greckiej. To właśnie

Syryjczycy odegrali dużą rolę w przekazaniu muzułmanom greckiego dorobku intelektualnego. Byli oni chrześcijanami, nestorianami i dysponowali pismami logicznymi Arystotelesa oraz tekstami Plotyna i Proklosa. Koncentrowali się na naukach naturalnych, a zwłaszcza na medycynie. Ich zainteresowanie tą tematyką wynikało z dostępu do dzieł Hipokratesa czy Galena i do części rozpraw przyrodniczych Stagiryty. Poza kanałem „syryjskim”, idee greckie docierały do muzułmanów także z terenów Mezopotamii do Persji.

Myślicielami greckimi, którzy cieszyli się największym poważaniem muzułmanów, byli Platon i Arystoteles. Innymi filozofami, którzy cieszyli się uznaniem, byli Empedokles i Pitagoras. Bardzo istotne znaczenie w kształtowaniu się filozofii muzułmańskiej miała *Teologia* Pseudo-Arystotelesa. Było to dzieło przypisywane Stagiryście, ale przeprowadzone w XIX wieku badania wykazały, że są to fragmenty i interpretacje IV, V i VI *Enneady* Plotyna oraz *Isagogi* Porfiriusza. Dzieło zostało zredagowane przez J. z Euphemia, a na arabski przełożył około 840 roku Ibn Abd Allah Naim<sup>1</sup>. Duży szacunek, jakim filozofowie muzułmańscy darzyli Arystotelesa, spowodował, że dzięki *Teologii* do ich systemów szerokim nurtem przenikały idee neoplatonistyczne. Synteza neoplatonizmu z perypatetyzmem, jakiej próbowali dokonać, stała się cechą charakterystyczną tego nurtu intelektualnego. Widoczne jest to np. w myśli Al-Farabiego, którego metafizyka jest z ducha neoplatonistyczna, w namyśle zaś nad rzeczywistością zmysłową odwołuje się do Arystotelesa<sup>2</sup>. Powszechnym zjawiskiem było włączanie do myśli greckiej elementów orientalnych.

Filozofów, którzy w swoich doktrynach nawiązywali do myśli greckiej, nazywano w języku arabskim, *falasifa* (l. poj. *fajlasuf*), samą filozofię natomiast *falsafa*. Pojęcia te powstały w wyniku transkrypcji na arabski greckich słów *philosophia* i *philosophos*. Jako pierwszego z wielkich filozofów muzułmańskich uznaje się Abu Jusufa Ibn Ishaka al-Kindiego (ok. 796 – ok. 873 roku). Nadano mu przydomek „filozof Arabów”; w swojej działalności intelektualnej podejmował rozważania dotyczące optyki czy muzyki, jak również alchemii czy astrologii. W samej filozofii natomiast nie jest on uznawany za myśliciela oryginalnego. Jego duża rola w historii filozofii muzułmańskiej polega na tym, że dzięki pracy pt. *O liczbie dzieł Arystotelesa i konieczności ich studiowania dla poznania filozofii* wywołał zainteresowanie myślą Stagiryty, był on także jednym z inicjatorów przetłumaczenia *Teologii* na arabski. Wprowadził, na gruncie *falsafy*, teorię intelektu czynnego, podejmowaną oraz rozwijaną przez muzułmańskich filozofów. Za najwybitniejszych *falasifa* uznaje się Al-Farabiego, Awicennę (Ibn Sinę), oraz Awerroesa (Ibn Ruszda) czy Al-Ghazalego.

Jak zauważył Oliver Leaman, muzułmanie bardzo chętnie sięgali do greckich pism logicznych. Cieszyły się one dużym uznaniem i znaczna część tekstów tłumaczonych na

<sup>1</sup> Zob. H. Corbin, *Historia filozofii muzułmańskiej*, K. Pachniak (tłum.), Warszawa 2005; O. Leaman, *Krótkie wprowadzenie do filozofii islamu*, T. Lipszyc (tłum.), Warszawa 2004; M. Gogacz, *Dlaczego badamy średniowieczną filozofię arabską (przedmowa)*, w: *Awicenna i średniowieczna filozofia arabska*, A. Aduszkiewicz, M. Gogacz (red.), Warszawa 1982; A. Mrozek, *Średniowieczna filozofia arabska*, Warszawa 1967; J. Wronecka, *Wstęp w: Ibn 'Arabi, Traktat o miłości*, J. Wronecka (tłum.), Warszawa 1995.

<sup>2</sup> Zob. Al-Farabi, *Państwo doskonałe. Polityka*, J. Bielawski (tłum.), Warszawa 1967.

arabski dotyczyła właśnie tej dziedziny wiedzy. Zainteresowanie logiką wynikało z pewnego pragmatyzmu, który cechował Arabów – nomadów, żyjących w trudnych warunkach pustyni, i który przeniknął do kultury muzułmańskiej. Filozofowie muzułmańscy dostrzegli w logice bardzo poręczne narzędzie, które może służyć do rozumowego przekonywania przedstawicieli innych religii, do uznania prawdziwości islamu<sup>3</sup>. Jako przykład takiego użycia logiki można przytoczyć list Ibn Al-Munadżdżima. Autor skierował ten list do swoich dwóch przyjaciół – chrześcijan i wykorzystuje w nim reguły dowodzenia opartego na sylogistyce w celu przekonania ich o prawdziwości misji proroczej Muhammada i autentyczności jego objawień zawartych w Koranie. We wstępie do tego listu autor wskazuje właśnie na naukowy i apodyktyczny charakter zawartej w nim argumentacji: „Skierowałem do Ciebie to pismo, a w nim Dowód na to, jak Ci już mówiłem, że Muhammad (Pokój nad Nim) jest Prorokiem. Pragnę też, abyś przyjął to pismo jako pełną życzliwości i duchowej żarliwości dobrą poradę.

Pewnego dnia, gdy przebywałem w domu Abu-l-Hasana, usłyszałem jak krytykował i potępiał postępowanie tego, który odkrywszy prawdę nie idzie za nią, jak również tych, którzy nie uznają twierdzeń, pomimo iż są im jasno i pewnie udowodnione. Nie przystoi bowiem uczonemu potępiać pewną rzecz, a potem samemu ją czynić”<sup>4</sup>.

Logika stosowana była również w polemikach wewnątrz samego islamu. Abu Hamid al-Ghazali w traktacie *Sprawiedliwa waga* wykorzystuje tego typu metodę dowodzenia w dyskusji z isma'ilitami. Zaprezentowane przez Al-Ghazalego pięć reguł „sprawiedliwej wagi” są schematami dowodzenia logicznego, które mają doprowadzić nas do osiągnięcia prawdy i wiedzy pewnej. Ciekawe u tego filozofa jest to, że uzasadnienia dla tych metod szuka nie w filozofii greckiej, ale w Koranie. Twierdzi, że każda z zasad, które opisał, znajduje się w Świętej Księdze i przez to mają one boskie pochodzenie<sup>5</sup>.

Myśliciele muzułmańscy dostrzegali silny związek między logiką a naukami naturalnymi. Twierdzili, że pełnią one podobne funkcje w procesie poznania. Zadaniem, jakie miała spełniać według nich logika, jest porządkowanie naszego sposobu myślenia. Nauki naturalne miały natomiast systematyzować zjawiska, które postrzegamy w przyrodzie. Takie podejście jest widoczne u Awicenny, który w *Księdze wiedzy* rozpoczyna swoją refleksję nad rzeczywistością właśnie od wykładu dotyczącego logiki. Wskazuje na to, że stanowi ona konieczny element w procesie poznania, jak również odgrywa ważną rolę w kształtowaniu duchowej kondycji człowieka. Pisze: „Logika – nauka, w której zachodzi stan przekształcenia nieznanego w znane za pośrednictwem znanego, wskazuje, co jest prawdą, co bliskie prawdy, a co jest błędem. W każdym z tych przypadków jest kilka wariantów. Logika jest wiedzą podobną do wagi, natomiast pozostałe dyscypliny są naukami o korzyściach i stratach. Ratunek niesie człowiekowi jego duchowa czystość, którą zyskuje przez wewnętrzną spójność duszy, przez to, że jest ona z dala

<sup>3</sup> Zob. O. Leaman, *Krótkie wprowadzenie do filozofii islamu*, cyt. wyd.

<sup>4</sup> List Ibn Al-Munadżdżima, w: *Korespondencja między chrześcijaninem a muzułmaninem*, Kraków 2005, s. 26.

<sup>5</sup> Zob. Abu Hamid al-Ghazali, *Sprawiedliwa waga. Ratunek przed zablądzeniem*, Warszawa 2008.

od ułomności natury. Do obu celów prowadzi tylko wiedza, lecz wiedza, jeśli nie jest wyważona, nie jest pewna, albowiem w rzeczywistości nie jest wiedzą, z czego z kolei wynika, iż nie można uchylać się od opanowania logiki”<sup>6</sup>.

Bardzo ciekawą i charakterystyczną cechą średniowiecznej filozofii muzułmańskiej jest to, że większość myślicieli muzułmańskich, z jednej strony bardzo mocno odwoływała się do arystotelizmu, a z drugiej włączała do swoich systemów elementy mistycyzmu. Spowodowane to było m.in. dużym wpływem *Teologii*, a co za tym idzie – neoplatonizmu. Wyjątkiem był Awerroes, który bardzo sceptycznie nastawiony był tak do teologii, jak i mistyki. Wątki mistyczne obecne są natomiast m.in. w teorii intelektu czynnego, jaką zaproponował Al-Farabi w *Państwie doskonałym* i *Polityce*. Intelekt czynny jest tym elementem, który umożliwia intelektowi biernemu stanie się intelektem w akcie, który jest w stanie pojąć rzeczywistość ponad zmysłową, w tym samego Boga. Tym, co utrudnia człowiekowi osiągnięcie stanu intelektu w akcie, jest materia. Tylko poprzez wzniesienie się ponad nasze materialne uwarunkowania i ograniczenia, zdaniem tego filozofa, jest możliwe dotarcie i poznanie Bytu Pierwszego, którego utożsamia z Absolutem<sup>7</sup>. Również w myśli Awicenny silnie obecne są elementy mistyczne. Jest on autorem trzech mistycznych traktatów: *Żyjący syn czuwającego* (do dzieła tego nawiązał później Ibn Tufajl)<sup>8</sup>, *Opowieść ptaka* oraz *Salman i Absal*. O. Leaman o relacji między tymi dwoma rodzajami postrzegania rzeczywistości pisze w następujący sposób: „Związki między mistyczną a niemistyczną filozofią zostały ukazane bardzo wyraźnie przez Ibn Sinę w jego pracach o filozofii wschodniej. Można te dwa typy filozofii postrzegać jako dwa różne sposoby robienia czegoś dość podobnego, a jeden ze sposobów (mistyczny) można śmiało nazwać głębszym niż podejście bardziej analityczne. Dlaczego głębszym? Odpowiedź jest prawdopodobnie taka, że jest to forma myśli, która stosuje się nie tylko do rozumu, ale także do czyichś osobistych uczuć, a tym samym dotyka niejako miejsca, do którego inne sposoby uprawiania filozofii nie docierają”<sup>9</sup>.

Pomimo wyraźnej predylekcji do mistyki, to *falsafa* była ruchem bardzo racjonalnym. *Falasifa* uważali, że taka działalność religijna, jak zgłębianie treści Koranu czy *hadisów*<sup>10</sup>, gramatyki Świętej Księgi, teologii czy jurysprudencji, ma charakter racjonalny. Dlatego też nie postrzegali konfliktu między tego typu namysłem a filozofią jako sporu między filozofią czy nauką a religią, ale jako polemikę między dwoma metodami rozu-

<sup>6</sup> Awicenna, *Księga wiedzy*, B. Składanek (tłum.), Warszawa 2010, s. 20-21.

<sup>7</sup> Zob. Al-Farabi, *Państwo doskonałe. Polityka*, cyt. wyd.

<sup>8</sup> Zob. Ibn Tufajl, *Hajj Ibn Jakzan (Żyjący syn czuwającego) czyli Tajemnice filozofii iluminatywnej (wschodniej)*. Dzieło filozofa Abu Bakra Ibn Tufajla, J. Bielawski (tłum.), „Studia Mediewistyczne”, 1958, nr 1 (1).

<sup>9</sup> O. Leaman, *Krótkie wprowadzenie do filozofii islamu*, cyt. wyd., s. 105.

<sup>10</sup> *Hadisy* to opowieści dotyczące życia oraz przekazy zawierające wypowiedzi Proroka Muhammada. Tworzą one *sunne*, czyli tradycję, która jest drugim po Koranie źródłem islamu. Zbudowane są one z dwóch elementów: *isnad*, czyli „podpora”, w której przedstawiona jest lista osób, które przekazały dany *hadis*, oraz *matn*, czyli „powierzchnia”, w której przedstawiona jest treść *hadisu*. Wyróżnione miejsce zajmują tzw. święte *hadisy*, w których przytoczone są słowa Boga. *Hadisy* odegrały dużą rolę w tworzeniu się prawa muzułmańskiego. Zob. J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. 1, Warszawa 2002.

mowania. A co więcej, filozofowie muzułmańscy nie uważali, że wiara i rozum są zjawiskami tak przeciwstawnymi, że wymagają jakiejś syntezy, która by je pogodziła ze sobą. Wręcz przeciwnie, twierdzili oni, że wiara w islam ma swoje uzasadnienie rozumowe. Dla potwierdzenia tej tezy odwoływali się do Koranu. Wskazywali na to, że werseł Świętej Księgi po arabsku nosi nazwę *ajā*, co oznacza „znak”. Również w jego treści znajduje się wiele fragmentów, które przypominają strukturę dowodu, np. „On jest Tym, który uczynił dla was ziemię posłaniem, a niebo – budowlą. On spuścił z nieba wodę i sprawił, że dzięki niej wzrosły owoce jako zaopatrzenie dla was. Nie dawajcie więc Bogu równych, skoro wy wiecie. A jeśli pozostajecie w wątpliwości wobec tego, co zesłał nam Naszemu słudze, to przyniesiecie surę podobną to tego i wezwijcie waszych świadków, poza Bogiem, jeśli jesteście prawdomówni! A jeśli tego nie uczynicie – a wy nigdy tego nie uczynicie – to bójcie się ognia – a paliwem jego będą ludzie i kamienie – który został przygotowany dla niewiernych”<sup>11</sup>.

Filozofowie muzułmańscy samo objawienie ujmowali w kategoriach racjonalnych. Argumentowali w ten sposób, że skoro jest ono uznawane za autentyczne, to, aby w nie uwierzyć, muszą istnieć ku temu pewne przesłanki. Przesłanki te zaś muszą mieć charakter racjonalny. Wśród *falasifa* istniało przekonanie, że można przedstawić wiele mocnych argumentów za uznaniem prawdziwości islamu, a filozofia grecka jest tym medium, które ułatwia ich upowszechnianie. Uważali, że nawet w przypadku doświadczenia mistycznego trzeba przedstawić dowody i kryteria jego prawdziwości. W rozważaniach metafizycznych czy dotyczących świata zmysłowego muzułmanie odwoływali się przeważnie do Arystotelesa i neoplatonizmu, jeśli chodzi natomiast o myśl polityczną, dominowała myśl Platona. Spowodowane to było tym, że *Polityka* Stagiryty była dziełem bardzo słabo znanym i trudno dostępnym w świecie islamu. Dlatego też *falasifa*, tworząc swoje koncepcje polityczne, bazowali na dużo powszechniejszych i łatwiej dostępnych dialogach Platona, zwłaszcza na jego *Państwie*<sup>12</sup>. Dialog interpretowany był jako ukazanie politycznych konsekwencji wypływających z idei zawartych w *Etyce nikomachejskiej*.

## Elementy greckie w muzułmańskiej teologii spekulatywnej

Arabskim terminem, którego używa się na określenie teologii spekulatywnej, jest *kalam*, a teologów nazywa się *mutakallimun*. Samo pojęcie *kalam* znaczy tyle co „słowo”, „dyskurs”. Pochodzenie tej nazwy wywodzi się z długich dyskusji, które prowadzili ze sobą teolodzy. Elementem wywodzącym się z filozofii greckiej, który ujawnia się w teologii muzułmańskiej, jest atomizm. Był on obecny m.in. w mutazylizmie czy w aszary-

<sup>11</sup> Kor. II/22-24. *Koran*, J. Bielawski (tłum.), Warszawa 2004.

<sup>12</sup> Echa *Państwa* Platona pobrzmiewają m.in. w opisie idealnego państwa, w charakterystyce jego naczelnika i struktury społecznej oraz w typologii państw niedoskonałych, jakie zawarł Al-Farabi w swoim *Państwie doskonałym i Polityce*. Zob. Al-Farabi, *Państwo doskonałe. Polityka*, cyt. wyd.

zmie. Jest to zjawisko o tyle interesujące, gdyż w Europie doktryny Demokryta czy Epikura postrzegane były jednoznacznie jako źródło myślenia materialistycznego i ateistycznego. Muzułmanie natomiast dokonywali takiej reinterpretacji teorii atomistycznych, aby uzasadnić za ich pomocą twierdzenia teologiczne. W tekście tym skupię się tylko na jednej szkole teologicznej, mianowicie na szkole aszaryckiej.

Twórcą tego ruchu był Abu al-Hasan Ali Ibn Isma'il al-Aszari (873-917). W pierwszym okresie swojej działalności związany był ze szkołą mutazylicką. Jednak z czasem przestał zgadzać się z ich zbyt racjonalistycznym ujmowaniem Boga. Zarzucał im, że takie podejście, jakie proponują, czyni z Absolutu tylko abstrakcyjne pojęcie. Al-Aszari natomiast postrzegał Go jako podmiot w pełni działający, który nie jest niczym ograniczony w swojej wszechmocy. Opowiadał się za ideą odwieczności Koranu, jak również nie przyznawał człowiekowi wolnej woli<sup>13</sup>. Według niego, istnieją takie problemy teologiczne, których nie jesteśmy w stanie rozstrzygnąć drogą rozumową. Na tego typu pytanie jedyną odpowiedzią, jakiej możemy udzielić, jest: *bila kajfa*, czyli „nie ma pytania o to, jak”, co oznacza, że ich rozwiązanie należy przyjąć na wiarę. *Bila kajfa* stała się swego rodzaju hasłem szkoły aszaryckiej. Najwybitniejszym przedstawicielem aszaryzmu był Abu Hamid al-Ghazali. Aszaryci twierdzili, że atomizm można wykorzystać w celu wyjaśnienia aktu stworzenia. Według nich, jeśli materia składa się z niepodzielnych elementów, jakimi są atomy, to musi istnieć transcendentna wobec materii zasada, która nadawałaby bytom złożonym cechy gatunkowe. Natomiast, jeśli materia byłaby podzielna *in infinitum*, to taka porządkująca zasada znajdowałaby się w niej samej. Z teorii atomistycznej wynika, zdaniem przedstawicieli tej szkoły, również konieczność ciągłej powtarzalności kreacji. Uzasadniali to w ten sposób, że skoro reguła kierująca powstawaniem bytów złożonych jest transcendentna wobec materii, to wszelkie połączenia atomów są czymś przypadkowym. Te akcydentalne układy pozostają w ciągłym ruchu i podlegają nieustannym zmianom. Dlatego też konieczne jest, aby istniała zasada, która nie tylko kierowałaby procesem łączenia się atomów, ale też ciągle by ingerowała i zapewniała trwałość istnienia bytów złożonych, niejako wspierała je w istnieniu.

## Wątki gnostyczne w myśli szyickiej

Gnostycyzm, który Hans Jonas określa jako reakcja Wschodu na proces hellenizacji<sup>14</sup>, był nie tylko celem żywych ataków ze strony Ojców Kościoła, ale wywarł również wpływ na islam. Idee gnostyczne widoczne są w samym Koranie i przejawiają się m.in. w sposobie postrzegania postaci i męki Jezusa. Islam odrzuca jego boskość i uznaje go

---

<sup>13</sup> Problem odwieczności Koranu oraz wolnej woli należały do często dyskutowanych w teologii muzułmańskiej. Zwolennikami idei, że Koran jest stworzony, była dżahmijja czy mutazylici. Za wolną wolą człowieka opowiadali się z kolei kadaryci i mutazylici, negowali ją natomiast przedstawiciele dżahmijji. Zob. J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, cyt. wyd.; H. Corbin, *Historia filozofii muzułmańskiej*, cyt. wyd.

<sup>14</sup> Zob. H. Jonas, *Religia gnozy*, M. Klimowicz (tłum.), Kraków 1994.

za proroka, jak również neguje fakt, że został ukrzyżowany. Jak czytamy w Koranie: „zabiliśmy Mesjasza, Jezusa, syna Marii, posłańca Boga – podczas gdy oni Go nie zabili, ani Go nie ukrzyżowali, tylko im się tak zdawało; i, zaprawdę, ci, którzy różnią się w tej sprawie, są z pewnością w zwątpieniu; oni nie mają o tym żadnej wiedzy, idą tylko za przypuszczeniem; oni Go nie zabili z pewnością”<sup>15</sup>.

Święta Księga islamu wymienia również jedną z sekt gnostycznych – mandejczyków<sup>16</sup> (którzy w Koranie nazywani są sabejczykami), obok żydów, chrześcijan i zoroastrian, jako tzw. „ludy księgi”, czyli społeczności, które kiedyś otrzymały objawienie od Boga, ale z czasem je zniekształciły<sup>17</sup>. Posiadanie przez nich Księgi Objawionej powoduje, że podlegają oni ochronie prawa, w odróżnieniu od politeistów.

Oddziaływanie gnostycyzmu najsilniej uwidacznia się w szyizmie<sup>18</sup>, który często jest określany jako „ezoteryka islamu”. Dostrzegalne są w nim inspiracje odmianą gnostycyzmu, którą Hans Jonas określa jako nurt syryjsko-egipski. Cechą charakterystyczną jego kosmologii jest emanacyjne ujmowanie struktury pleromy. W odróżnieniu od nurtu irańskiego, w którym mamy do czynienia z dwoma bogami: bogiem dobra i bogiem zła, który stwarza materię, to w nurcie syryjsko-egipskim materia powstaje w wyniku „kosmicznego dramatu”, który polega na upadku jednego z bytów pleromy<sup>19</sup>.

Wątki wywodzące się z tego ruchu filozoficzno-religijnego obecne są zarówno w odłamie imamickim jak i isma'lickim szyizmu. W doktrynie imamickiej mamy do czynienia z podziałem ludzkości na trzy grupy, który wydaje się analogiczny ze strukturą społeczną, jaka występowała w sektach gnostycznych. Pierwsza to *Alim rab bani*, czyli teozofowie, którzy przekazują ezoteryczną wiedzę na temat prawdziwej natury Boga i świata. Tymi teozofami są prorok Muhammad oraz dwunastu imamów. Drugą grupę tworzą ci, którzy otworzyli się na nauki teozofów i nakłaniają do tego innych ludzi. Ostatnią grupę stanowią masy, które zamknęły się i odrzucają tajemną wiedzę proroka i imamów.

Imamici twierdzili, że pomiędzy ludźmi a rzeczywistością transcendentną musi występować pośrednik, którego nazywali *hudždža*, czyli „dowód”, „wskazówka”. Tym

<sup>15</sup> Kor. IV/157.

<sup>16</sup> Na temat mandejczyków zob. K. Rudolph, *Gnoza*, G. Sowiński (tłum.), Kraków 2003.

<sup>17</sup> Zob. Kor. II/52, V/69 czy XXII/17.

<sup>18</sup> Szyizm to mniejszościowe ugrupowanie w islamie. Nazwa wywodzi się od *szī'at 'Ali*, czyli „stronniczość” albo „partia Alego”. Szyici uważali, że po śmierci Muhammada, kalifem powinien zostać zięć Proroka, Ali Ibn Abi Talib, jednak większe poparcie uzyskał Abu Bakr. Szyizm stał się opozycyjny, co zaowocowało prześladowaniami ze strony sunnitów. Represje te przyczyniły się do powstania bogatej tradycji martyrologicznej. Uważają oni, że wszyscy ich imamowie zostali zamordowani, a szczególne znaczenie mają dla szyitów losy synów Alego, Al-Hasana i Al-Husajna. Zwłaszcza śmierć tego drugiego odcisnęła duże piętno w umysłowości przedstawicieli tego ruchu. Do dziś jego śmierć jest upamiętniana w trakcie święta *Aszura*, podczas którego, w pasyjnym rytuale *tazijja*, odtwarza się ostatnie dnia życia Al-Husajna. Z czasem w szyizmie również doszło do rozłamów. Przyczyną podziałów były spory o sukcesję po kolejnych imamach. I tak zajdyci uznają tylko pierwszych czterech imamów, isma'iliści siedmiu, a imamici wszystkich dwunastu. Zob. J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, cyt. wyd.; H. Corbin, *Historia filozofii muzułmańskiej*, cyt. wyd.; E. Machut-Mendecka, *Archetypy islamu*, Warszawa 2006; D. Cook, *Męczeństwo w islamie*, tłum. Ł. Müller, Kraków 2009.

<sup>19</sup> Zob. H. Jonas, *Religia gnozy*, cyt. wyd.

określeniem nazywano Muhammada oraz imamów. Według nich *hudżdża* musi być cały czas obecny, nawet gdy pozostaje w ukryciu<sup>20</sup>. *Hudżdża* przypomina figurę Zbawiciela w eschatologiach gnostycznych. Obaj stanowią niezbędny element w procesie zbawienia, które dokona się tylko dzięki wiedzy, którą przekazują ludziom.

Istotnym elementem w myśli szyickiej była kwestia wiedzy. Rozróżniali dwa aspekty rzeczywistości: *zahir*, czyli to co jawne, i *batin*, czyli to co ukryte. Właśnie poznanie tego, co jest ukryte, stanowiło główny cel wysiłków intelektualnych myślicieli szyickich, gdyż była to dla nich jedyna wiedza prawdziwa. Wyróżniali oni dlatego też dwa rodzaje wizji: wizję zewnętrzną oraz wizję wewnętrzną. Opisywali je w następujący sposób: organem percepcji w wizji zewnętrznej jest oko, które posiada zdolność widzenia, dzięki czemu człowiek może dokonać percepcji, a jej źródłem jest słońce. Natomiast w wizji wewnętrznej organem percepcji jest serce, które dzięki inteligencji może osiągnąć wiedzę, pochodzącą od anioła lub Ducha Świętego albo inteligencji czynnej. Imamici postrzegali ją jako boską epifanię. Echa gnostycyzmu pobrzmiewają również w triadycznym postrzeganiu człowieka, któremu odpowiada obraz wszechświata. W skali makrokosmicznej imamici wyróżniali rzeczywistość zmysłową, wyobrażeniową i inteligibilną, a na płaszczyźnie antropologicznej ciało, duszę oraz ducha. Duch jest elementem transcendentnym w człowieku, dzięki któremu dociera on do rzeczywistości inteligibilnej.

Jak już zostało wspomniane, prorok Muhammad jest dla imamitów m.in. pośrednikiem, który przekazuje ezoteryczną wiedzę. Jest on również postrzegany przez nich jako epifania wiecznego niebiańskiego Antroposa, archetypu człowieka i jednego z bytów pleromy. Każdy natomiast wcześniejszy prorok był tylko częściowym jego objawieniem. Podkreślali oni dodatkowo silny związek, jaki zachodził między Muhammadem a imamami. Zdaniem imamitów każdemu prorokowi, który objawił *szari'at* towarzyszyło dwunastu imamów. Dwunastka była liczbą symbolizującą doskonałość, całość. Sam autorytet imamów nie miał wynikać z tego, że byli oni potomkami Muhammada, gdyż pokrewieństwo między nimi było wcześniejsze od ich ziemskiej egzystencji. Ten związek krwi miał wynikać z jedności, jaka zachodziła między nimi gdy przebywali w pleromie.

W drugim z odłamów szyizmu – isma'ilizmie elementy gnostyczne ujawniają się m.in. w sposobie postrzegania przez nich Boga. Dla isma'ilitów Bóg jest absolutnie transcendentny. Nie można go w żaden sposób opisać, przypisać mu jakichkolwiek atrybutów czy imion<sup>21</sup>. Nie można Go nawet określić w takich kategoriach, jak byt czy niebyt.

---

<sup>20</sup> Szyici wierzą, że ostatni imam, Muhammad al-Mahdi, pozostaje w ukryciu i powróci, aby zaprowadzić pokój i sprawiedliwość. Bazujący na tym przekonaniu mahdyzm stanowi przykład mesjanizmu. Zob. J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, cyt. wyd.; H. Corbin, *Historia filozofii muzułmańskiej*, cyt. wyd.

<sup>21</sup> Ważnym zjawiskiem w teologii muzułmańskiej są tzw. „piękne imiona Boga”. Są to epitety, które pojawiają się w Koranie i które uznaje się za Boskie atrybuty. Przyjmuje się, że „pięknych imion Boga” jest 99. Pełnią istotną rolę w sufizmie, formie mistycyzmu w islamie. Ich recytacja, nosząca nazwę *dikr*, czyli „wspominanie”, „przypominanie”, jest jedną z praktyk psychosomatycznych, które mają ułatwić osiągnięcie zjednoczenia z Absolutem. O ich dużym znaczeniu może świadczyć to, że wiele tradycyjnych imion zbudowanych jest z jednego z imion Boga, do którego dodaje się słowo '*adb*', czyli „sługa”. Zob. J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, cyt. wyd.

Absolut jest zasadą, która sama nie jest bytem, ale daje istnienie wszystkim bytom. Istniał On przed bytami w postaci rozkazu powołującego do istnienia, który brzmiał „Bądź!”.

Inspiracje gnostyczne ujawniają się również w isma'iliickim micie kosmologicznym. Zwłaszcza zawarty w nim opis pleromy jest analogiczny do tych, które funkcjonują w gnostycyzmie syryjsko-egipskim. W doktrynie isma'iliickiej pierwszą epifanią Boskiego wezwania do istnienia jest pierwsza inteligencja. Ponieważ jest ona objawieniem twórczego słowa, stanowi z nim jedność. Z niej z kolei wyłania się druga inteligencja. Oba te byty zaczynają tworzyć hierarchię, w której inteligencja pierwsza stanowi granicę dla inteligencji drugiej. Inteligencja pierwsza wysyła do wszystkich bytów wezwanie do *tauhidu*<sup>22</sup> – jedności, na które druga inteligencja odpowiada pozytywnie. Wtedy z diady bytów powstaje inteligencja trzecia, która nie akceptuje nakazu zachowania jedności.

Inteligencja trzecia jest niebiańskim Adamem – *Adamem ruhani*, czyli archetypem człowieka, który popada w pychę i buntuje się przeciw ograniczeniom, jakie wynikają z granicy, którą jest dla niego inteligencja druga. Uważa, że może pojąć niewyraźną, pierwotną zasadę twórczą bez pomocy ze strony wyższych bytów. Co więcej, neguje on obecności transcendentnego nakazu do istnienia w inteligencji pierwszej. Uważa, że oznaczałoby to ich utożsamienie, a to pociągałoby uznanie inteligencji pierwszej za Absolut. Ostatecznie sam zaczyna podawać się za Boga. Jego upadek powoduje, że popada on w stan egocentrycznego oczarowania samym sobą. Gdy niebiański Adam dostrzega, że zblądził, odtrąca element demoniczny, który go ogarnął, i wyrzuca go do świata niższego. Jednocześnie traci on swoją pozycję w hierarchii niebiańskiej i staje się inteligencją dziesiątą. W strukturze pleromy wyemanowane zostaje „siedem cherubinów” lub „siedem słów Boga”, których zadaniem jest pomóc inteligencji trzeciej w odzyskaniu utraconej pozycji. Owe siedem bytów wyznacza czas pokuty tego niebiańskiego bytu. Istotnym elementem w procesie odkupienia Adama jest powstanie materii, dlatego też historia świata jest historią zbawienia inteligencji trzeciej. W momencie gdy powróci na swoje pierwotne miejsce w pleromie, nastąpi koniec rzeczywistości materialnej.

Źródła gnostyczne mają również doktrynystyczny sposób ujmowania postaci imamów, jaki występuje w szyizmie. Uznawali ich za ludzi bezgrzesznych, którzy nie mogą się mylić, a ich ciała za doskonałe i nieulegające żadnym słabościom. Dzięki temu nie odczuwali żadnych żądz oraz grzesznych pokus. Imamowie byli postrzegani jako ludzie święci, w których dochodziło do złączenia elementu ludzkiego z pierwiastkiem boskim.

## Podsumowanie

Filozofia grecka odegrała istotną rolę w rozwoju wielu zasadniczych elementów składających się na cywilizację muzułmańską. Pomimo niezaprzecznego wpływu,

---

<sup>22</sup> *Tauhid* – wiara w jedynobóstwo, jedna z naczelných idei islamu. Wiara w Boski *tauhid*, obok świętych ksiąg, proroków, aniołów i Dnia Sądu Ostatecznego, jest głównym dogmatem. Przekonanie o istnieniu jednego i jedyne Boga jest obecne w *szahadzie*. Zob. J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, cyt. wyd.

nie była ona oceniana jednoznacznie. W kręgach teologicznych nierzadko traktowana była nieufnie lub wręcz wrogo. Często uważa się, że krytyka filozofii, jakiej dokonał Al-Ghazali w dziele *Tahafut al-falasifa* (*Rozproszenie filozofów*), doprowadziła do znacznego osłabienia wpływu filozofii w świecie islamu, z którego już się nie podniosła<sup>23</sup>. *Falasifa* natomiast darzyli dużym szacunkiem i twórczo rozwijali idee Platona, Arystotelesa czy neoplatoników. Ich nieocenioną zasługą było niewątpliwie to, że przechowali oni znaczną część pism antycznych myślicieli, głównie Arystotelesa. Tak jak w pierwszych wiekach istnienia islamu myśl grecka docierała do muzułmanów dzięki Syryjczykom, to od końca XII wieku muzułmanie zaczęli przekazywać tę spuściznę, zwłaszcza większość prac Stagiryty, z powrotem łacińskiej Europie. Transmisja dzieł greckich i muzułmańskich odbywała się głównie przez Andaluzję i Sycylię. Fakt ten stanowi ważny punkt w dziejach myśli europejskiej, gdyż umożliwił łacinnikom kontakt ze znaczną częścią dorobku antycznego, co wywołało twórczy ferment intelektualny. Sama filozofia muzułmańska również odbiła się szerokim echem w średniowiecznej Europie. Przejawem tego są takie zjawiska, jak awerroizm łaciński czy elementy Awicenniańskie w myśli św. Tomasza z Akwinu czy Jana Dunsza Szkota.

*Damian Kokoć* – THE IMPACT OF GREEK PHILOSOPHICAL HERITAGE ON ISLAM'S CULTURE

One of the key elements, which influenced the culture of Islam in the first centuries of its existence was the Greek philosophical heritage. It had played a role of great importance in such domains like theology or philosophy, and this way it had influenced on religious and scientific thinking of Muslims. Muslim scholars did develop in a creative manner the Greek output taken by them. *Falasifa's*, that is philosophers, did relate their writings mostly to Plato, Aristotle and neoplatonic philosophy. In their systems they did in most cases a synthesis of the views of Stagira with neoplatonic philosophy creating an original metaphysical doctrines. Inspirations of ancient thought are mostly visible by Al-Farabi, Avicenna, Al-Ghazali or Averroes. On the other hand Mutakallims, that is theologians, especially from the Ash'ari school, did recall the Democritic atomism. An other product of Greek thought, which influenced Islam was the Gnosis. Gnostic ideas did find its reflection between others in Koran, but it was visible in the most significant way in the Shiite prophetic philosophy.

---

<sup>23</sup> H. Corbin zauważa, że w Europie często można się spotkać z tezą, że krytyka ta „zabiła” filozofię w świecie islamu, i że system Awerroesa jest jej ostatnim akordem. H. Corbin nie zgadza się do końca z tym twierdzeniem. Jego zdaniem doprowadziła ona do tego, że filozofia utraciła swój dynamizm w sunnizmie, ale zauważa, że myśl filozoficzna rozwijała się w doktrynach szyickich. Jako przykład jej żywotności przytacza tzw. odrodzenie sawafidzkie w Persji, które miało miejsce w XVI wieku. Zob. H. Corbin, *Historia filozofii muzułmańskiej*, cyt. wyd.