

Ks. Piotr KACZMAREK

## NEOPLATONIZM W SŁUŻBIE *TAWHIDU*

**Treść:** 1. Wprowadzenie. 2. Z czym najpierw zetknął się islam? 3. Okres ekspansji. 4. Charakter filozofii neoplatońskiej. 5. Teologiczne podstawy *tawhidu*. 6. Neoplatońskie wątki w filozofii islamu. 7. Zakończenie.

**Słowa kluczowe:** neoplatonizm, islam, *tawhid*, filozofia muzułmańska.

**Keywords:** Neoplatonism, Islam, *Tawhid*, Muslim Philosophy.

### 1. Wprowadzenie

Wydaje się, że wszystkie wielkie religie świata opanowywały zasięgiem ideologicznym swoich wyznawców zwykle w procesie określonego odniesienia wobec zastanej kultury, czy też panującego w danym miejscu i czasie dorobku myśli i wierzeń<sup>1</sup>. Biorąc pod uwagę rozmaite uwarunkowania kulturowe poszczególnych społeczeństw, zastanawiamy się, co jest właściwym nośnikiem treści religijnych. Dlaczego ta czy inna propozycja teologiczna mogła paść na „podatny grunt” i zakorzenić się w nim? Pytając inaczej: co pomaga przyjąć danej społeczności określony układ prawd i zasad wysuwanych przez daną religię? Religia bowiem nie trafia nigdy w pustkę, niesie w sobie zawsze jakieś „nowe”, jakiś zbiór pytań i odpowiedzi, które siłą rzeczy muszą się skonfrontować z tym, co do tej pory wiodło ideolo-

---

<sup>1</sup> Już biblijny Izrael zajmując ziemię Kanaan stanął przed problemem przyjęcia określonej postawy wobec obcych wierzeń i kultur. Jak możemy się domyślać pojawiały się przypadki zbyt daleko idącej asymilacji z innymi narodami, a to groziło zanieczyszczeniem własnej religii, dlatego nakaz prawa był bardzo kategoryczny: „Zniszczcie doszczętnie wszystkie miejsca, gdzie narody, których wy pozbawicie dziedzictwa, służyły swoim bogom: na górach wysokich, na wzgórzach i pod każdym drzewem zielonym. Wywróćcie ołtarze, połamiecie ich stele, aszery ich ogniem spalicie, porąbacie w kawałki posągi ich bogów. Zniweczycie ich imię na tym miejscu” (Pwt 12, 2-3). Nie znaczy to jednak, że pewne wątki kulturowe nie przenikały do życia Narodu Wybranego, a nawet do samej Biblii (na przykład analogiczna opowieść o biblijnym potopie, którą odnajdujemy w mezopotamskim eposie o Gilgameszu – zob. M. ELIADE, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. I, tłum. S. Tokarski, Warszawa 1988, s. 119-121). Podobnie chrześcijaństwo, podejmując nakaz apostołski Jezusa, by głosić Ewangelię całemu światu (por. Mk 16, 15), musiało u swoich początków zetknąć się z kulturą helleńską. Konkretnym przykładem takiej konfrontacji jest przemowa św. Pawła na Areopagu w Atenach (por. Dz 17, 16-33). Jednym z warunków żywotności chrześcijaństwa była niewątpliwie umiejętność dialogu z zastaną kulturą. Z ostatnich pozycji na temat śladów asymilacji ościennych kultur wobec biblijnego Izraela i chrześcijaństwa obecnej w Biblii warto polecić serię książek ks. T. JELONKA: *Kultura Mezopotamska a Biblia*, Kraków 2009; *Kultury Anatolijskie a Biblia*, Kraków 2009; *Kultura Perska a Biblia*, Kraków 2010; *Kultura Grecka a Stary Testament*, Kraków 2011; *Kultura Grecka a Nowy Testament*, Kraków 2012.

giczny prym i jakoś zakorzenić się w języku i sposobie myślenia danej epoki. Stąd rodzi się jeszcze inne pytanie, a mianowicie, jak odnieść się do zastanej kultury z perspektywy nowej religii? Czy da się pewne rzeczy zasymilować, czy raczej najpierw trzeba odrzucić wszystko, co było do tej pory i dopiero na zgłiszczach przeszłości głosić swoje orędzie?

Pytania te staną się zapewne jaśniejsze, gdy sprowadzimy je do konkretnego. Chcemy mianowicie w poniższym szkicu omówić proces asymilacji islamu wobec kultury starożytnej, z którą zetknęli się wyznawcy religii muzułmańskiej podczas swoich podbojów. Dziedzictwo kultury helleńskiej było bowiem bardzo dużym wyzwaniem dla islamu, który rościł sobie prawo do miana religii całkowicie autonomicznej i niezależnej od wszelkich wpływów. Aby jeszcze lepiej zezemplifikować podaną problematykę i zawęzić ją do konkretnego pytania, pragniemy podjąć temat relacji neoplatonizmu, jako jednego z dominujących nurtów filozoficznych wciąż aktywnych w czasie ekspansji islamu, do teologicznej prawdy *tawhidu*, która stanowi jedną z podstawowych zasad *credo* religii muzułmańskiej. Czy dogmat o jedyności Boga znalazł swoje filozoficzne ugruntowanie w filozoficznych spekulacjach nurtu neoplatonickiej filozofii? Spróbujemy przyjrzeć się bliżej temu zagadnieniu.

## 2. Z czym najpierw zetknął się islam?

Jak już zostało to wspomniane, zjawisko konfrontacji własnego zespołu wierzeń i obyczajów z zastaną kulturą jest charakterystyczne dla wielkich religii świata. To zderzenie dokonuje się na różnych poziomach. Dlatego mówiąc o zjawisku asymilacji, należy wziąć pod uwagę rozmaite dziedziny kultury, między innymi religię i filozofię, ale także zwykłą obyczajowość.

Zanim religia muzułmańska osiągnęła swoją dojrzałość teologiczną i została solidnie ugruntowana w filozofii, musiała nieustannie konfrontować się z otaczającą ją rzeczywistością. Patrząc na Półwysep Arabski początku VII wieku, czyli miejsca i czasu powstania islamu, nie można powiedzieć, żeby była to odizolowana kulturowo przestrzeń. Nie brak bowiem było tam wpływów patrymonium starożytnego Bliskiego Wschodu, a więc kultury aramejskiej, bizantyjskiej, fenickiej, egipskiej i hebrajskiej. Liczne szlaki handlowe przecinające Półwysep zapewniały podstawową komunikację i oprócz wspierania wymiany handlowej, służyły jako pomost międzykulturowy dla ościennych społeczeństw, już od wielu stuleci tworząc i kształtując kulturę arabską, która obejmowała czasy przedmuzułmańskie, czasy zwane *dżahilijja*<sup>2</sup>. Na początku pierwszego tysiąclecia przed Chr. pojawili się w tym regionie przodkowie Arabów, zwani Aribi. Wśród tych ludów dominowały religie plemien-

---

<sup>2</sup> Słusznie zauważa prof. Marek M. Dziekan, że należy wyraźnie odróżnić pojęcie kultury arabskiej, od pojęcia kultury arabsko-muzułmańskiej. Ten pierwszy termin jest dużo szerszy, obejmuje bowiem także czasy sięgające wydarzeń i zjawisk kulturowych przed islamem. I choć kultura muzułmańska wpisuje je w bogactwo swojej historii, to jednak historycznie panowanie islamu obejmuje czasy późniejsze. Jak zaznacza Dziekan: „*Dżahilijja*, choć włączona została do historii świętej islamu, to jednak nie jako jego część, ale okres przedmuzułmański. Tam kultura arabsko-muzułmańska nie sięga. Podobnie, jak nie sięga do Południowej Arabii, Petry i Palmyry” (M. M. DZIEKAN, *Dzieje kultury arabskiej*, Warszawa 2008, 14).

ne, w zdecydowanej mierze politeistyczne. Islam odżegnywał się później od wielobóstwa na rzecz monoteizmu, jednak pewne elementy dawnych wierzeń pozostały, między innymi świątynia Al-Kaba<sup>3</sup>.

Na rozwój islamu jako religii większy wpływ miały jednak religie zewnętrzne, takie jak judaizm, chrześcijaństwo i zoroastryzm, nie zaś wierzenia plemienne Arabów. Jeśli chodzi o judaizm, to niewątpliwie wiarę tę w dużej mierze przeniosła na Półwysep Arabski diaspora żydowska, która musiała opuścić Jerozolimę po zniszczeniu przez Tytusa świątyni w 70 roku po Chr. Największe skupiska społeczności żydowskiej znajdowały się w Jemenie i Medynie, a także oazach: Tajma, Fadak i Hajbar. W przypadku chrześcijaństwa, to można powiedzieć, że docierało ono z regionu Mezopotamii oraz Syrii i Etiopii przez Jemen – ważny punkt styczny szlaków handlowych. Główne jednak oddziaływanie gmin chrześcijańskich miało miejsce na obrzeżach Półwyspu. Warto też wspomnieć, że pierwsi wyznawcy islamu i sam Muhammad, zetknęli się z chrześcijaństwem nestoriańskim, a więc skażonym herezją subordynacjonizmu Jezusa wobec Boga Ojca, co nie pozostało bez wpływu na teologiczne rozumienie religii chrześcijańskiej przez muzułmanów, a zwłaszcza dogmatu o Trójcy Świętej, który wyznawcy islamu do tej pory odczytują jako przejaw politeizmu. Zoroastryzm miał mniejszy wpływ, aczkolwiek wiele obrzędów religijnych islam przejął właśnie od wyznawców tej religii.

Na początku VII wieku pojawił się na terenie Półwyspu Muhammad, który jak twierdził przyniósł specjalne orędzie od Boga. Początkowo skupiał przy sobie niewielkie grono zwolenników, szybko jednak liczba wyznawców nowej religii zaczęła się powiększać. To, co na początku miało charakter lokalny, w bardzo krótkim czasie stało się chwytliwą propozycją dla wielu plemion arabskich. Wcześniej skłócone ze sobą rody, zdołały się zjednoczyć pod sztandarem jednej religii – islamu proponowanego przez Muhammada. I to, jak się wydaje, jest jednym z ważniejszych czynników, które zaważyły na tym, że religia muzułmańska stała się w świecie arabskim tak nośna. Odtąd na dalszy plan odchodziły różne spory plemienne, choć nie można naiwnie myśleć, że zniknęły całkowicie<sup>4</sup>, a na to miejsce nastąpiła wszechogarniająca jedność. Ta jedność wypływająca z pojęcia jednego Boga – Allaha, przekładała się na kształtowanie jednego prawa – *szari'at*, jednego objawienia, jednej księgi – Koranu i jednego państwa, dając przez to podłoże do wyodrębnienia się teologicznej prawdy *tawhidu*.

Podsumowując okoliczności zetknięcia się islamu z zastaną kulturą, można powtórzyć za prof. Januszem Daneckim: „Islam do starego świata wnosił wiele nowe-

---

<sup>3</sup> Al-Kaba dla wyznawców islamu jest największym sanktuarium. To tam znajduje się Czarny Kamień, do którego co roku wielu muzułmanów pielgrzymuje. Obok Al-Kaby jest źródło Zamzam, które także posiada charakter rytualny. Według Ptolomeusza świątynia ta istniała już w II w. po Chr. Liczne plemiona Półwyspu Arabskiego przechowywały tam 360 bóstw, symbolizujących ich lokalne wierzenia. Według rozmaitych źródeł Al-Kabę zbudował Abraham i Izmael (tak twierdzi Koran), inne wersje przypisują to dzieło Adamowi, a nawet samemu Bogu. Więcej zob. M. M. DZIEKAN, *Symbolika arabsko-muzułmańska. Mały słownik*, Warszawa 1997, 47-48.

<sup>4</sup> Już rozłam na szytów i sunnitów w 661 r. po śmierci Alego, zięcia Muhammada, przypominał jak aktualnym i ważnym pozostało pytanie o więzy krwi jako czynnik określający zasady dziedziczenia władzy.

go, ale zarazem zachowywał znaczną część starych tradycji. Nie był obcym ciałem ani w kulturze Arabów ani w kulturach Bliskiego wschodu. To w znacznym stopniu przyczyniło się do jego sukcesu”<sup>5</sup>.

### 3. Okres ekspansji

Armia powstała jeszcze za życia Muhammada, bardzo szybko rozprzestrzeniła islam na okoliczne tereny. Prorok zajmując Mekkę w 630 roku, ruszył na podbój świata zajmując wkrótce Jemen. Jednak prawdziwa ekspansja rozpoczęła się po śmierci Muhammada w 632 roku. Tym razem do podbojów prowadzili armię muzułmańską kolejni kalifowie: Abu Bakr (632-634), Omar (634-644), Osman (644-656), Ali (656-661), a po rozłamie na sunnitów i szyitów Mu’awija (661-680) i jego ród Umajjadów, który panował do 750 roku. Potem zwierzchnictwo nad dziedzictwem świata muzułmańskiego przejęła dynastia Abbasydów, panująca w założonym przez siebie Bagdadzie aż do 1258 roku.

Przybliżmy choć trochę ramy geograficzne rozprzestrzeniania się islamu w pierwszych dwóch wiekach od momentu powstania tej religii, by dostrzec jak wielokulturowy świat w tak stosunkowo krótkim czasie wchłonęła *umma* (wspólnota) muzułmańska. Abu Bakr po zdobyciu części Półwyspu Arabskiego w 633 roku zajął południową Mezopotamię. Jej część północną zaś podbił w latach 636-642 jego następca kalif Omar, dołączając do swoich zdobyczy także południową Persję, Palestynę, Syrię, Egipt i Trypolitanię. Kolejny kalif Osman rozszerzył świat muzułmański na Armenię, Azerbejdżan oraz tereny dzisiejszego Iranu i Afganistanu. Rok 670 to sukces militarny Arabów w północno-zachodniej Afryce. W 711 roku wojska islamskie zajęły Hiszpanię. Kolejne lata to dalsze sukcesy. W latach 711-712 armia muzułmańska podbiła Sind (Pakistan) i Transoksanię. Wojska podążające na podbój Europy pod sztandarem Muhammada, zostały zatrzymane dopiero przez króla francuskiego Karol Młota pod Poitiers w 732 roku. W 751 roku muzułmanie pokonali armię chińską nad rzeką Talas, co pozwoliło odtąd przenikać wyznawcom islamu także do Azji Centralnej. Jak widać w tym pobieżnym zarysie, w stosunkowo krótkim czasie ramy oddziaływania islamu objęły bardzo duży, wielokulturowy obszar.

Oddziaływanie jednak było wzajemne. Wraz z nowymi terenami muzułmanie przejmowali dziedzictwo kulturowe i materialne<sup>6</sup> podbitych narodów. Śledząc ten proces, od razu da się zauważyć, że każda nowa kultura podbita przez muzułmanów okazywała się dużo bardziej rozwinięta. Początkowo władcy islamscy nie koncentrowali się na zasobie kulturalnym nowych ziem, refleksja przyszła później za panowania Abbasydów. Zdogmatyzowany i tradycjonalistyczny islam musiał skonfrontować się zwłaszcza z kulturą helleńską. Jak się wydaje, to był właśnie moment zainicjowania w kulturze, a zwłaszcza umysłowości muzułmańskiej czynnika racjonalistycznego.

<sup>5</sup> J. DANECKI, *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. I, Warszawa 2002, 21.

<sup>6</sup> Muzułmanie przejęli wiele złóż mineralnych i zasobów żywnościowych, a wraz z zajęciem szlaków handlowych, także całą sieć wymiany towarów i przemysł. Więcej w: Z. KUKSEWICZ, *Zarys filozofii średniowiecznej*, t. I, Warszawa 1982, 400-401.

Jak doszło do tego zetknięcia? Po zamknięciu akademii platońskiej przez cesarza Justyniana w 529 roku i zdobyciu Aleksandrii przez Arabów w 640 roku, wielu filozofów udało się do Bizancjum i Syrii, by tam szukać intelektualnej swobody i kontynuowaniu swojej nauki. Po przejściu władzy przez Abbasydów, ośrodek władzy został przeniesiony do Bagdadu. To tam powstała szkoła tłumaczeń, która podjęła się przekładów dzieł filozofii starożytnej. Zaproszono wtedy do współpracy filozofów osiadłych na podbitych terenach. Okres od połowy VIII do X wieku to czas, w którym intensywnie rozwijał się ruch tłumaczeniowy (*harakat at-tardżama*), który pomógł przybliżyć kulturze arabsko-muzułmańskiej pisma w języku syryjskim, greckim i średnioperskim<sup>7</sup>. Największe znaczenie w wypełnianiu tego translatorskiego zadania miał niewątpliwie założony w 830 roku przez kalifa Al-Mamuna „Dom Mądrości” (*Bajt al-Hikma*)<sup>8</sup>. Oprócz wielu tłumaczeń, uczeni muzułmańscy, wzbogacili dziedzictwo Starożytnych o bardzo twórcze komentarze, które nie tylko wyjaśniały trudne fragmenty tekstu, ale także podawały własne filozoficzne propozycje tłumaczy<sup>9</sup>. Wyniki naukowych poszukiwań mistrzów podejmowano później i rozwijano w specjalnych szkołach – *madrasach*.

Recepcja kultury starożytnej była zatem bardzo twórcza, pomogła bowiem zbudować filozofię arabsko-muzułmańską, gruntując ją na racjonalnych podstawach wypracowanych przez dawnych mistrzów. Myśliciele muzułmańscy, biegli w komentowaniu Koranu, doskonale sobie radzili z metodologiczną „obróbką” translacji greckich tekstów. Trudniej było z analizą samej treści filozofii w całym jej wymiarze dziedzictwa platońsko-arystotelesowskiego. Z tych dwóch nurtów, bliższy filozofom muzułmańskim okazał się ten pierwszy, zwłaszcza w wydaniu neoplatońskim.

#### 4. Charakter filozofii neoplatońskiej

Aby lepiej zrozumieć związek neoplatonizmu z islamem, należy choćby ogólnie przybliżyć filozoficzne założenia tego nurtu. Neoplatonizm, jak sama nazwa wskazuje, wyraźnie nawiązuje do systemu Platona, choć oczywiście wypracował własne rozwiązania i propozycje metafizyczne. Dualistyczny system Platona, mówiący o istnieniu poza światem doczesnym innej, idealnej rzeczywistości (świat idei), w późniejszej filozofii został jeszcze bardziej spolaryzowany i jako taki przejęty przez

---

<sup>7</sup> Tłumaczeń dokonywano już wcześniej. W V wieku przełożono na syryjski część dzieł Arystotelesa. W VI wieku dzieło to kontynuowali monofizycy, w VII wieku Jakub z Edessy, a nieco później, w VIII wieku nestorianie.

<sup>8</sup> W bibliotece „Domu Mądrości” znajdowało się ok. 400 tysięcy rękopisów, obserwatorium astronomiczne oraz instytut przeznaczony dla tłumaczy. W pewnej mierze ruch tłumaczeniowy rozwijający się w tym miejscu stworzył podwaliny translatoryki, zwracając uwagę na takie wymogi wobec tłumacza jak kompetencja bilingwalna i bikulturowa. *Bajt al-Hikma* został zamknięty w 1258 roku przez Hülegü. Więcej zob.: M. M. DZIEKAN, *Historia Iraku*, Warszawa 2002, 86-87, a także artykuł tego samego autora: „Działalność przekładowa w Domu Mądrości [Bajt al-Hikma] w Bagdadzie”, *Studia Philosophiae Christianae*, 2005, nr 1, 115-127.

<sup>9</sup> Do najśłynniejszych komentatorów tego okresu zaliczamy min.: Hunajna Ibn Ishaka (809-873), Al-Kindiego (ok. 803-872), Ishaka Ibn Hunajna (zm. 911), Hubajsza Ibn al-Hasana al-Asama, Sabita Ibn Kurra al-Harraniego (836-900) oraz Kustę Ibn Luka (zm. ok. 913).

neoplatonizm<sup>10</sup>. To nowe spojrzenie na rzeczywistość wynikało z przeorientowania pytań filozoficznych na początku naszej ery. W starożytności dociekania pierwszych filozofów dotyczyły natury przyrody, szukano ἀρχή – przasady konstytuującej świat. W drugim etapie dziejów filozofii, począwszy od Protagorasa i Sokratesa, w centrum zainteresowania myślicieli stanął człowiek, stąd akcent pytań filozoficznych został przeniesiony na antropologię filozoficzną i etykę. Począwszy od I wieku po Chr. filozofia zaczęła się natomiast kierować ku kwestiom dotyczącym Boga. Filozofia coraz bardziej przenikała do religii, stąd przedmiotem i źródłem poznania stał się Bóg. Człowiek nie szukał już z taką determinacją teoretycznej prawdy, lecz zjednoczenia z Bogiem. W dualistycznym świecie ducha i materii, Bóg jako istota duchowa zaczął być przeciwstawiany światu, który z samej natury jest zły, bo materialny. W tak pojmowanej rzeczywistości człowiek musi walczyć o swoje zbawienie, ale jego kontakt z Absolutem jest bardzo ograniczony, brakuje bowiem metafizycznego pomostu między materią a duchem, czyli tym, co różni Boga od człowieka. Teologia wchodząca w sferę filozofii tworzyła zamęt pojęciowy, jak pisze o. Józef Bocheński: „[...] cała teoria świata jest dziwnie pomieszana z mnóstwem mitologicznych szczegółów, trudno powiedzieć, czy jest bardziej filozofią, czy mitologiczną teologią, pełną demonów, »sił« i bóstw mniejszych”<sup>11</sup>. Mniej liczyła się precyzja języka, większego znaczenia zaś nabierał symbol<sup>12</sup>.

Neoplatonizm opanował akademię platońską w ostatniej fazie jej działalności, za czasów scholarchy Proklosa. Źródło filozoficznych podstaw tego nurtu odnajdujemy w filozofii Platona, wykładni Plotyna, można tam dostrzec elementy zaczerpnięte ze średniego stoicyzmu, a także myśl żydowską oraz pewne rozwiązania wzięte z neopitagoreizmu i średniego platonizmu. Nie brak w neoplatonizmie także wpływu religii Wschodu, mającej swoje źródło w orfizmie oraz myśli indyjskiej. Wśród prekursorów greckich wpisujących się w nurt neoplatonizmu należy na pewno wymienić Plutarcha z Cheronei (ok. 45-125 po Chr.), podkreślającego potrzebę istnienia w porządku metafizycznym pośrednika (duszy świata), który mógłby łączyć świat doczesny z bóstwem. Neoplatonizm wspierany był także przez żydowską myśl filozoficzną. Wymienić tu można Filona z Aleksandrii (ok. 10 r. przed Chr. – ok. 40 r. po

<sup>10</sup> Platon pisał w *Fedonie*: A jak długo żyjemy, najwięcej chyba potrafimy się do poznania zbliżyć, jeśli możliwie wcale nie będziemy przestawać z ciałem, nie będziemy mieli z nim nic wspólnego, poza koniecznością ostateczną, nie będziemy pełni jego natury, tylko wolni od jego zmayı, póki nas Bóg sam nie wyzwoli. Wtedy czyści, wyzwoleni z nierozumu ciała, będziemy zapewne pośród takich samych jak my i będziemy sami poznawali wszystko, co niepokalane” (PLATON, *Fedon*, w: tenże, *Dialogi*, t. I, XI, 67-A, tłum. W. Witwicki, Kęty 2005, 641). Platon postrzegał ciało ludzkie jako więzienie duszy. Filon z Aleksandrii, filozof żydowski działający w I wieku po Chr. ujmował relację ciała i duszy jeszcze bardziej radykalnie, mówiąc, że ciało jest grobem duszy. Patrząc na te dwa ujęcia, można powiedzieć, że o ile w przypadku obrazu Platona, z więzienia można wyjść, o tyle w przypadku wizji Filona, z grobu się nie wychodzi.

<sup>11</sup> J. BOCHEŃSKI, *Zarys historii filozofii*, Kraków 1993, 81. Uporządkowanie filozofii i teologii dokona się dopiero później. Jak dopowiada o. Bocheński: „Pomieszczenie teologii z filozofią różni w sposób najbardziej jaskrawy tę epokę od klasycznej epoki średniowiecza, które zdobyło się, po ciężkich walkach z tym właśnie neoplatonizmem, na jasne odgraniczenie obu dziedzin” (tamże, 81n.).

<sup>12</sup> Więcej na ten temat w artykule: T. STĘPIEŃ, "Rola symbolu w filozofii neoplatońskiej", *Studia Theologica Varsaviensia*, 2007, nr 2, 79-95.

Chr.), który czerpiąc z filozofii greckiej oraz tradycji biblijnej, także postulował istnienie bytów pośrednich (objętych pojęciem „Logosu”), z których najwyższym jest Bóg.

Właściwym jednak twórcą neoplatonizmu był Plotyn (ok. 204-269 po Chr.). Urodzony w Lykopolis w Egipcie, studiował w Aleksandrii, a działał w Rzymie. Pisma Plotyna *Enneady* (Ἐννεάδες) – „dziewiątki” zebrał i ułożył jego uczeń Porfiriusz. Gdyby zapytać Plotyna o to czym jest byt, poradziłby zapewne, że odpowiedzi należy szukać w hierarchii bytowej. Neoplatonik bowiem widzi przed sobą pewnego rodzaju „drabinkę” i ocenia co jest wyżej w porządku bytowym, a co niżej. W układzie emanacji niższy szczebel (hipostaza) pochodzi od wyższego. Poznanie ludzkie odbywa się zaś za pomocą intuicji. Na szczycie drabiny hipostaz znajduje się JEDNIA. Wszystko, co możemy powiedzieć o Jedni, to to, że jest Jedna. Jednia, to jedyne imię Boga. Jest ponad wszystkim i poza wszystkim, co można powiedzieć<sup>13</sup>. Dla Plotyna punktem wyjścia metafizyki nie jest, jak to było u Arystotelesa, doświadczenie, Plotyn rozpoczął od razu od Boga, zastrzegając jednocześnie, że nic o Nim nie wiemy, oprócz tego, że jest Jednią. Dlatego w opisie Absolutu dominuje *via negativa* – Bóg jest niepojęty, niezgłębiony, nieskończony itp. Towarzyszą temu opisowi określenia *hiper-* ponad wszystkim najlepszym. Bóg jako byt całkowicie transcendentny nie może mieć bezpośredniego kontaktu ze światem materialnym, dlatego wyłania się z Niego Umysł (νοῦς). Konieczność emanacji wynika z nienaruszalności strukturalnej Jedni – myśl nie może być obecna w Jedni, gdyż w ten sposób powstałoby w Niej zdwojenie. Umysł jest utożsamiany z logosem (λόγος), który „wypływa” z niego na wzór strumienia wody, czy promienia światła. Z logosu następnie emanuje dusza świata – nieśmiertelna i nadzmysłowa, a dopiero z niej, jako ostatnia hipostaza – materia.

Następcy Plotyna kontynuowali jego dzieło. Wśród głównych propagatorów neoplatonizmu można wymienić Porfiriusza z Tyru (ok. 233-304), Jamblicha z Chalkis (ok. 250-326) oraz Proklosa (ok. 450-485 r.), a na Zachodzie Mariusza Wiktoryna (ok. 291-363), Marcjana Capelli (350-400) a także Boecjusza (480-525), których filozofia charakteryzowała się spokojniejszym przejawem tego nurtu.

## 5. Teologiczne podstawy *tawhidu*

Zanim opiszemy wpływ filozofii neoplatońskiej na teologię islamu, należy najpierw przybliżyć doktrynę *tawhidu*. Jest to bowiem wyróżnik tożsamości religii i całej kultury arabsko-muzułmańskiej, determinujący holistyczne ujęcie świata i norm w niej panujących. Wspominamy o całościowej wizji islamu, albowiem zasada

<sup>13</sup> Czytamy u Plotyna: „Albowiem musi być coś przed wszystkimi rzeczami, coś pojedynczego i różnego od wszystkich rzeczy, które są po Nim: musi być Ono dzięki Samemu Sobie, nie pomieszanę z rzeczami od Siebie pochodzącymi, i z drugiej strony musi znowu mieć moc obecności w rzeczach innych, Ono, nie najpierw różne, a potem dopiero jedno, Ono, o którym kłamię nawet to powiedzenie, że jest jedno, o którym nie ma pojęcia ni wiedzy, o którym się właśnie mówi, że jest nawet ponad substancją – bo jeśli nie będzie pojedyncze, zewnątrz wszelkiego układu i składu, i istotnie jedno, to nie będzie początkiem – Ono arcyśmowystarczalne, ponieważ jest pojedyncze i najpierwsze, jako że to, co nie jest najpierwsze, potrzebuje tego, co jest przed nim, a to, co nie jest pojedyncze, potrzebuje rzeczy w nim pojedynczych, ażeby z nim być” (PLOTYN, *Enneady*, V, 4, 1, tłum. A. Krokiewicz, Kraków 1959, 263).

*tawhidu* obejmuje czynnik teologiczny, polityczny, socjologiczny i filozoficzny religii muzułmańskiej. Można powiedzieć, że *tawhid* odzwierciedla jeden z filarów wiary islamskiej, a mianowicie wyznanie wiary – *szahadę* – „Nie ma Boga oprócz Allaha”. Bóg opisany w Koranie jest jeden jedyny<sup>14</sup>. I to ze względu na Boga, można powiedzieć ze względu na Jego istotową jedność, wyznawca islamu będzie szukał odbicia tej zasady we wszystkich możliwych przejawach swojego ziemskiego życia.

Koran bezpośrednio nie mówi nic na temat *tawhidu*, ale w bardzo wyraźny sposób broni jedności Boga, głosząc orędzie bezkompromisowego monoteizmu<sup>15</sup>. Jak zaznacza ks. Krzysztof Kościelniak: „Bóg jest jednością bez żadnej »lukii«, bez kompromisu, bez próżni, jeśli tak można powiedzieć”<sup>16</sup>. Allah w pojęciu muzułmanów jest całkowicie różny od naszych pojęć, i choć Koran wspomina, że Bóg jest bliższy człowiekowi niż jego żyła szyjna<sup>17</sup>, to jednak pozostaje poza zasięgiem ludzkiego poznania<sup>18</sup>. Jak czytamy w Koranie: „nie dosięgają Go spojrzenia, lecz On dosięga spojrzenia”<sup>19</sup>. Tak mocny akcent teologiczny postawiony na zasadę Bożej jedności zarysował się już od samego początku islamu. Muhammad bowiem, który, jak wspominaliśmy, zetknął się z politeizmem plemiennym Półwyspu Arabskiego, szczególnie mocno zaznaczał, że Bóg jest tylko jeden i nie ma innego. Boży *tawhid* kształtował się dodatkowo w opozycji do chrześcijaństwa, które przez Proroka było postrzegane przez pryzmat monofizytów, nestorian, czy też przez obraz opcji chalcedońskiej, z czym Muhammad zetknął się, a więc była to wizja mocno skażona subordynacjonizmem<sup>20</sup>. Trójca Święta w mniemaniu muzułmanów zaczęła być postrzegana przez chrześcijan jako triada Trzech Bogów, a to fundamentalnie klóciło się z zasadą *tawhidu* i w pewnym sensie stanowiło powrót do prymitywnego plemiennego wielobóstwa, do jakiejś teologicznej redukcji obrazu Boga.

Dla sunnickich uczonych teologii w sposób najbardziej precyzyjny *tawhid* zawarty był w prawie muzułmańskim – *szari'at*. O ile bowiem na temat władzy wyznawcy islamu toczyli spory niemal od samego początku (choćby podział na sunnitów i szyitów), o tyle w sprawach dotyczących Boga, powinna według nich panować pełna zgodność. Ale i tutaj rozdziły się spory. Bowiem dla wielu myślicieli muzułmańskich zamknięcie kwestii teologicznych jedynie w ramach *szari'at* ograniczała horyzont

---

<sup>14</sup> Czytamy w Koranie: „Bóg-Allah – to tylko jeden Bóg!” (Koran 4, 171– wszystkie cytaty na podstawie: *Koran*, tłum. J. Bielawski, Warszawa 1986).

<sup>15</sup> Jedna z ostatnich sur Koranu *Al-Ichlas* – „Szczerłość wiary”, nazywana jest również *At-Tawhid* – „Wyznanie Jedności [Boga]”: „Mów: »On – Bóg Jeden, Bóg Wiekuisty! Nie zrodził i nie został zrodzony! Nikt Jemu nie jest równy«” (*Koran*, 112).

<sup>16</sup> K. KOŚCIELNIAK, *Chrześcijaństwo w spotkaniu z religiami świata*, Kraków 2002, 202.

<sup>17</sup> „My stworzyliśmy człowieka i wiemy, co podszeptuje jemu dusza. My jesteśmy bliżej niego aniżeli arteria jego szyi” (*Koran* 50, 16).

<sup>18</sup> Szerzej o tym paradoksie pisałem w: „Między transcendencją a immanencją Boga w islamie – perspektywa filozoficzno-teologiczna”, *Studia Loviciensia*, 14 (2012), 125-139.

<sup>19</sup> *Koran* 6, 103.

<sup>20</sup> To dlatego Koran tak wyraźnie mówi o Jezusie jako tylko jednym z proroków, ale nie jako Synu Bożym: „zaprawdę, Jezus jest u Boga jak Adam: On stworzył go z prochu” (3, 59); „Jezus syn Marii, jest tylko posłańcem Boga” (4, 171); „On jest tylko sługą” (*Koran* 43, 59).

myślenia. Dlatego rozważali oni, oprócz zagadnień dotyczących samej juryspruden-  
cji, także takie sprawy jak: grzech ludzki, wolna wola człowieka, predestynacja i  
atrybuty Boga, o których tak często w swoich surach wspomina Koran.

Idea *tawhidu* podkreśla także status islamu jako jedynej i ostatecznej religii, cho-  
ciaż historycznie rzecz biorąc, religia muzułmańska nie powstała jako pierwsza. O  
wiele wieków, wyprzedziły ją właściwie wszystkie wielkie religie świata: hinduizm,  
buddyzm, judaizm i chrześcijaństwo. W pojęciu islamu jednak nie ma to większego  
znaczenia, sam Koran bowiem naucza, że „Każdy naród ma swojego posłańca”<sup>21</sup>,  
czy mówiąc inaczej, każdy etap dziejów potrzebował innej interwencji Boga, który  
posyłał różnych proroków, stosownie do wymagań czasu. Owa wielość objawień nie  
stanowi przeszkody dla Boga, który wprawdzie dopuścił różnorodność religii, ale w  
stosownym czasie zjednoczy ludzkość w imię jednej religii, właśnie islamu<sup>22</sup>. Islam  
w swojej świadomości religijnej obejmuje wszystkie religie, wszystkie objawienia i  
wszystkich proroków, których według tradycji było 124000. W takim duchu wypo-  
wiada się muzułmański filozof Seyyed Hossein Nasr: „[...] w islamie panuje przekon-  
anie, że przesłanie tej religii niesie w sobie ostateczność zamknięcia – jak »pie-  
częć«. Sam islam postrzega siebie jednocześnie jako pierwotną religię, powrót do  
początkowej religii jedyności, oraz jako religię ostateczną; w Koranie Proroka islamu  
nazywa się »pieczęcią proroków«<sup>23</sup>. Jedność islamu unifikuje więc wcześniejsze  
objawienia, nadając im jednocześnie nowy sens<sup>24</sup>. W świadomości muzułmanów  
islam doskonale wypełnił to, co w jakiś sposób próbowały zachować w sobie juda-  
izm i chrześcijaństwo. Islam, tak jak judaizm, powrócił do korzeni semickich i tak  
jak chrześcijaństwo rozszerzył swój wyznaniowy zasięg poza jedną grupę etniczną,  
głosząc swoje orędzie całemu światu. Postulat Bożego *tawhidu* potwierdza także  
status Koranu, który uznawany jest przez wyznawców islamu za uzupełnienie wcze-  
śniejszych pism judaizmu i chrześcijaństwa, a więc za ostateczne objawienie<sup>25</sup>.

Tak zatem w bardzo dużym skrócie można przedstawić ideę Bożego *tawhidu* w  
islamie. Jak się okazało różnorodność i bogactwo filozofii starożytnej, z którą ze-  
tknęła się religia muzułmańska, znalazła pewne podłoże filozoficzne dla *tawhidu*.  
Jak się wydaje, to właśnie pomogło jeszcze bardziej ugruntować się islamowi w  
ówczesnej kulturze.

---

<sup>21</sup> Tamże, 10, 47.

<sup>22</sup> Muzułmanie wskazują na następujący fragment Koranu: „Dla każdego z was uczyniliśmy  
normę i drogę otwartą. A gdyby Bóg zechciał, to uczyniłby was jednym narodem, lecz... żeby was  
doświadczyć w tym, co wam dał. Starajcie się więc pilnie czynić dobre dzieła. Do Boga powróciecie  
wszyscy razem. On obwieści wam to, w czym się różniliście” (4, 48).

<sup>23</sup> S. H. NASR, *Istota islamu*, tłum. K. Pachniak, Warszawa 2010, 26.

<sup>24</sup> W Koranie spotykamy wiele postaci z Biblii, jak choćby: Adam, Abraham, Noe, Mojżesz,  
Jezus. Wszyscy oni jednak są postrzegani przez wyznawców islamu jako prorocy, którzy mieli jedynie  
rolę preparacyjną względem Muhammada.

<sup>25</sup> Mowa tu o Torze (*At-Taurat*) i Ewangelii (*Al-Indzil*). Koran uznaje nawet świętość tych  
ksiąg, jednak zupełnie inaczej interpretuje ich przesłanie, niż czyni to tradycja żydowska czy  
chrześcijańska.

## 6. Neoplatońskie wątki w filozofii islamu

Zetknięcie się umysłowości muzułmańskiej z filozofią starożytną stanowiło dla tej pierwszej nie lada próbę. Oto bowiem w monolit islamu, który, jak się wydawało, stanowił zwarty i całościowy system opisu rzeczywistości, uderzyła z wielką siłą filozofia grecka, powodująca wzrost niezależności umysłowej wśród wyznawców religii muzułmańskiej. Rozwiązania metodologiczne zawarte w pismach Arystotelesa doskonale nadawały się do rozwoju różnych dziedzin nauki. Także wiele innych propozycji filozoficznych stało się bardzo ponętną pokusą, która jednak mogła odwozić od muzułmańskiej ortodoksji. Tak było chociażby w przypadku Abu Bakra ar-Raziego (850-923), który zachwycony atomizmem Demokryta, zaczął podważać wiele teologicznych prawd islamu<sup>26</sup>. Zresztą samo zaangażowanie się w dziedziny pozateologiczne było podejrzane, albowiem rozwijające się w ten sposób nauki, tworzyły, jak to powiedział Jan Legowicz: „odrębny, coraz bardziej uracjonalniony człon umysłowości muzułmańskiej”<sup>27</sup>.

Największy potencjał filozoficzny dorobku filozofii greckiej niósł w sobie niewątpliwie system Platona i Arystotelesa. Jednak oba te systemy nie dotarły do muzułmańskiego świata w czystej postaci. Albowiem islam przejął filozofię Platona i perypatetyzm w ujęciu neoplatońskim, co spowodowało niemal zupełnie inne odczytanie obu tych systemów. Najwięcej zamieszania w tym względzie poczyniło dzieło *Teologia Arystotelesa* (zwane z arabskiego: *Kitab ar-Rububija* lub *Usulu-dżijja*), którą wzięto za oryginalny traktat Stagiryty, gdy tymczasem okazało się, że jest to neoplatońska kompilacja, mieszanina części od IV do VI *Ἐννεάδες* Plotyna, najprawdopodobniej dokonana przez jego ucznia Porfiriusza. Innym dziełem, które było utożsamiane z Arystotelesem, a także stanowiło jedynie kompilację *Elementów teologii* Proklosa, była *Księga o przyczynach*.

Jak wytłumaczyć fenomen, że filozofia neoplatońska, choć stworzona w większości przez ateistów, stała się tak nośnym podłożem racjonalnym dla religii islamu, a zwłaszcza dla samej idei *tawhidu*? Wyjaśnia to Oliver Leaman, mówiąc, że neoplatonizm był tak atrakcyjną filozofią dla islamu: „Choćby dlatego że tak ważne jest w tym systemie istnienie jednej nadrzędnej istoty bądź zasady, z której wyłania się wszystko inne w taki sposób, aby nie naruszać absolutnej pełni Jedynego”<sup>28</sup>. Ta myśl filozoficzna okazała się rzeczywiście bardzo chwytne dla monoteistycznego islamu. Tym bardziej, że teolodzy muzułmańscy ciągle spierali się o to, czy Bogu można przypisywać jakiegokolwiek atrybuty albo własności. Utrzymywanie bowiem, że Bóg ma taką czy inną cechę w sobie sugerowało, że w Bogu są jeszcze inne rzeczywistości. Takie interpretacje groziły popadnięciem w *szirk*, czyli grzech bałwochwalstwa, spowodowany dodawaniem

---

<sup>26</sup> Przyczyniło się to do jego potępienia przez ortodoksyjne stronnictwo. Ar-Razi (w Europie znany jako Rhazes) był jednym z wybitniejszych uczonych islamu. Oprócz filozofii, zgłębiał medycynę i alchemię.

<sup>27</sup> J. LEGOWICZ, *Historia filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1986, 40.

<sup>28</sup> O. LEAMAN, *Krótkie wprowadzenie do filozofii islamu*, tłum. M. Lipszyc, Warszawa 2004, 14.

Bogu towarzyszy. Koran wyraźnie piętnował takie stanowisko<sup>29</sup>. Nic więc dziwnego, że sformułowania, które można wyczytać choćby z *Ennead* Plotyna, pasowały do reguły *tawhidu*. Można przytoczyć choćby następujące fragmenty: „Jakże więc będą (byty – przyp. P.K.) z Jednego, skoro jest pojedyncze i skoro w tym samym nie ma oczywiście żadnej różnorodności, żadnej dwoistości czegokolwiek? Zaprawdę, dlatego, że nie było w Nim niczego, z Niego jest wszystko i dlatego, żeby był byt, Ono bytem nie było, lecz jego Rodzicem”; „Otóż »jedno« nie zawiera w sobie »bytu«, lecz sprawi go, co najwyżej, przychyliwszy się do jego narodzin”<sup>30</sup>.

Inną myślą neoplatonizmu, która odbiła się szerokim echem w kręgach muzułmańskich myślicieli, była teoria emanacji. Według neoplatonizmu z Jedni emanuje cały świat. Nic nie może w Jedni się znajdować, stąd dynamizm powstawania stale jest zachowywany. Nie zawsze doktryna islamu pokrywała się z teorią emanacji (*fajd*). Problem dotyczył automatyzmu procesu emanacji. Determinizm, który był konsekwencją emanowania bytów z Jedni, nie zgadzał się z zasadą wolnej woli Boga, który według wielu myślicieli islamu, mógł zmienić nawet prawa natury, gdyby tylko zechciał<sup>31</sup>. Z drugiej strony wielka wartość tej teorii dla islamu, była taka, że opisując strukturę świata, wskazywała na jedno jedyne źródło wszystkiego, co istnieje, a Tym źródłem był dla muzułmanów Allah.

Spośród przedstawicieli filozofii arabsko-muzułmańskiej, którzy w obręb swoich rozważań wprowadzili idee zaczerpnięte z neoplatonizmu, można na pewno wymienić Al-Kindiego (ok. 803-ok. 879). Al-Kindi starał się jako pierwszy badać arystotelizm, jednak z racji na to, że w jego czasie pojęcia filozoficzne nie były jeszcze dobrze usystematyzowane i sprecyzowane, jego spojrzenie na arystotelizm było skażone neoplatonizmem. Al-Kindi Opowiadał się za teorią emanacji, choć jednocześnie przyjmował stworzenie świata *ex nihilo*. Inny filozof Ibn Masarra (zm. ok. 931) również opowiadał się za emanacją, wplatając w swoją filozofię także rozwiązania zaczerpnięte z manicheizmu i hermetyzmu egipskiego. Nieco inne stanowisko prezentował Al-Ghazali (1058-1111). Dążył on do racjonalnego ugruntowania islamu. Jednak odpowiedzi nie szukał w teoretycznych spekulacjach, ale w doświadczeniu wewnętrznym. Z neoplatonizmu Al-Ghazali zaczerpnął kontemplatywną dialektykę oraz idąc za Plotynem, w ascezie szukał oczyszczenia umysłu. Sprzeciwiał się „pysze” filozofii perypatetyckiej, która, jak sądził, pozostawała tylko na poziomie teorii i nie była w stanie dać realnego doświadczenia Boga. To między innymi dlatego Al-Ghazali skierował się w stronę sufizmu – mistyki muzułmańskiej. Rozwiązania poddane przez neoplatonizm, hamowały wpływy filozofii, pozwalając uzależnić rozum od wiary i od objawienia zawartego w Koranie. Choć arystotelizm tak łatwo nie oddał pola

---

<sup>29</sup> „O ludu Księgi! Dochodźcie do słowa jednakowego dla was i dla nas: abyśmy nie czcili nikogo innego, jak tylko Boga, abyśmy nie dodawali Jemu niczego za współtowarzyszy i aby jedni z nas nie brali sobie innych jako panów, poza Bogiem” (Koran 3, 64).

<sup>30</sup> PLOTYN, *Enneady...*, dz. cyt., V, 2, 1, s. 228; VI, 6, 13, s. 547.

<sup>31</sup> Zwolennikiem tak pojętego okazjonalizmu był niewątpliwie Al-Ghazali. Na ten temat zob.: O. LEAMAN, *Krótkie wprowadzenie...*, dz. cyt., 53-57.

neoplatońskim reminiscencjom (na przykład perypatetyzm Ibn Ruszda), to jednak Tradycja islamu właśnie w filozofii Al-Ghazalego znalazła jedną ze swoich największych nauczycielek.

## 7. Zakończenie

W tym krótkim szkicu zostały zestawione ze sobą dwa pojęcia: neoplatonizm i *tawhid*. Choć były to terminy wywodzące się z różnych tradycji i kręgów kulturowych, potrafiły sprzęgnąć się ze sobą w religii muzułmańskiej. Filozoficzne rozwiązania zaproponowane przez neoplatonizm dały racjonalną podstawę dla *tawhidu* – jednej z podstawowych zasad teologicznych islamu. Neoplatonizm przekazał dwie ważne idee, które od razu przejęli muzułmańscy myśliciele. Po pierwsze Plotyna teoria Jedni, która została utożsamiona z Bogiem w islamie. Jednia, w której nie ma żadnego zdwojenia, o której można powiedzieć tylko tyle, że jest Jednią, bardzo silnie podkreślała muzułmański monoteizm. Albowiem na tym polegała nowość religii przyniesionej przez Proroka Muhammada, który wyparł plemienny politeizm na rzecz uniwersalnego monoteizmu. Po drugie, neoplatonizm wspierał wyobrażenie Allaha, który w pojęciu wyznawców islamu był postrzegany jako transcendentny, całkowicie inny od stworzonego świata i nam niedostępny Byt. Boga możemy poznawać pośrednio i mówić o Nim w zasadzie poprzez *via negativa*. System emanacji przejęty z neoplatonizmu pomógł także rozwinąć muzułmańską angelologię, w której aniołowie stawali się pośrednikami niedostępnego dla ludzi Allaha. Reasumując, można powiedzieć, że *tawhid* padł na bardzo podatny grunt neoplatonizmu. Mimo swej niejednorodności, neoplatonizm dał racjonalne podstawy religii islamu, a przynajmniej stworzył pole do dyskusji na temat jej racjonalności. To dlatego późniejsza konfrontacja ortodoksji islamu z arystotelizmem mogła bardzo burzliwy i ciekawy charakter.

### NEOPLATONISM IN SERVICE OF *TAWHID*

#### *Summary*

The great religions were often born in a context of confrontation with local cultures. Islam too had this experience in its own history. Its definitive task was to assimilate a patrimony of Ancient culture, especially philosophy. And as we can appreciate, Islam did it quite well. One of the most important truths of Muslim theology is a rule of *tawhid*. *Tawhid* says that God is only One, and as a consequence that whole life of the Muslim believer has to be a unity. This is why in Islam every plane of social life has to be focused on God, for example: politics, law, religion or science. Neoplatonism proved to be a good philosophical foundation for a rule of *tawhid*. When Islam found common ground with philosophy, it became stronger and well-grounded in a rational perspective. In this article we can follow some philosophical phenomena and historical facts to better understand the relation between *tawhid* and Neoplatonism.