



Awicenna

BIBLIOTEKA KLASYKÓW FILOZOFII

AWCENNA

KSIĘGA WIEDZY

Przełożył, wstępem i przypisami opatrzył

BOGDAN SKŁADANEK

Przekład przejrzał

KAZIMIERZ LEŚNIAK

1974

PAŃSTWOWE WYDAWNICTWO NAUKOWE

Tytuł oryginału

دانش نامه

DaniS nama

**Okladkę i obwolotę
projektował**

Redaktor prowadzący
Maria Szymaniak

Redaktor techniczny
Wanda Trębicka

Korektor
Leszek Kossobudzki

SPIS TREŚCI

Awicenna — uczony renesansu irańskiego	XI
Spis skrótów	XLIV
Bibliografia	XLV

KSIĘGA WIEDZY, DEDYKOWANA KSIĘCIU ALA

[Wprowadzenie]	3
Logika	
Wskazanie celu logiki i jej użyteczności	5
Początek logiki i objaśnień tego, co określa się jako „proste” w nazwach i pojęciach	7
Objaśnienie nazw ogólnych i jednostkowych	8
Pojęcia ogólne istotne i przypadkowe	9
Objaśnienie pojęć: rodzaj, gatunek, różnica, cechy przypadkowe jednostkowe i przypadkowe ogólne	11
Objaśnienie sposobów definiowania i formułowania opisu	14
Objaśnienie znaczenia nazwy, czasownika i partykuły	16
Wyjaśnienie, czym jest zdanie	17
Ustalenie rodzajów zdań	18
Badania zdania oznajmującego, twierdzącego i przeczącego, ogólności, szczegółowości i tego wszystkiego, co się z tym wiąże	18
Analiza zdań warunkowych koniunktywnych i dysjunktywnych według metody stosowanej przy badaniu zdań oznajmujących	23
Badanie sądów sprzecznych	26
Objaśnienie konwersji	28
Znajomość sylogizmu	29
Objaśnienie sylogizmu demonstratywnego	30
Objaśnienie sylogizmu pierwszej figury	32
Sylogizmy drugiej figury	33
Sylogizmy trzeciej figury	36

Sylogizm hipotetyczny złożony ze zdań warunkowych koniunktywnych.....	39
Sylogizmy hipotetyczne złożone ze zdań dysjunktywnych.....	40
Sylogizmy złożone	40
Sylogizm przez sprowadzenie do absurdu.....	42
Objaśnienie rozumowania indukcyjnego.....	44
Objaśnienie rozumowania przez analogię	45
Metoda dialektyków dowodzenia nieobecnego przez obecne	46
Objaśnienie formy i materii sylogizmu.....	50
Opis odmian pierwszych przesłanek w sylogizmach.....	51
Wykrywanie miejsc tych przesłanek.....	58
Dalszy ciąg objaśnień do sylogizmu demonstratywnego 1.....	60
Teorematy nauk demonstratywnych.....	61
Objaśnienie nazwy „istotny" używanej w przesłankach demonstratywnych	62
Różne rodzaje zasad dowodzenia i tego, co jest w nich orzecznikiem	63
Objaśnienie reguł rozumowania dedukcyjnego.....	65
Badanie różnych pytań naukowych.....	67
Rady zabezpieczające przed sofizmatami.....	68
Metafizyka	
O ilości nauk filozoficznych	73
Odkrywanie przedmiotów wspomnianych trzech działów nauk teoretycznych, aż do wykrycia przedmiotu nauki wyższej.....	77
Objaśnienie stanu bytu i występowanie jego w wielu rzeczach. Wprowadzenie do wykładu o substancji	78
Badanie stanu tej substancji, która jest ciałem (po arabsku <i>dżizm</i>)	80
Wykazanie fałszywości pierwszej teorii z wymienionych wyżej trzech	83
Wykazanie fałszywości drugiej teorii.....	84
Wyniki badań nad poznaniem stanu ciała	89
Dowód, że materia ciała nie jest wolna od formy i że poprzez nią się realizuje.....	89
Objaśnienie stanu przypadłości.....	92
Objaśnienie stanu ilości i jakości jako przypadłości.....	94
Jaki jest stosunek bytu do tych dziesięciu kategorii.....	98
Znajomość stanu istoty ogółu i szczegółu	101
Badanie stanu jedności i wielości oraz tego wszystkiego, co się z tym wiąże	105
Badanie stanu, który jest pierwszeństwem i następstwem	109

Badanie stanu przyczyny i skutku.....	111
Badanie stanu celowości poprzedzającego i następującego, i celowości przyczyn szczególnych.....	115
Badanie stanu potencji i aktu	117
Przedstawienie stanu istnienia tego, co konieczne i tego, co możliwe.....	120
O tym, że byt konieczny nie ma z żadną rzeczą związku istotnego	121
O stanie bytu możliwego.....	123
O tym, że w bycie koniecznym nie może być wielości.....	127
O tym, że dwie rzeczy nie mogą mieć atrybutów bytu koniecznego	128
Dowodzenie, iż byt konieczny nie podlega zmianom i jest konieczny pod każdym względem.....	129
Dowodzenie, że istota bytu koniecznego nie może być czymś innym od jego istnienia.....	129
Dowodzenie, że byt konieczny nie jest ani substancją, ani przypadłością	130
Wykazanie, jak byt konieczny może mieć liczne przypadłości, mimo iż w jego istocie nie występuje wielość	132
O tym, że byt konieczny jest rzeczywiście jeden i że wszystkie rzeczy biorą swój byt od niego.....	133
O tym, że byt konieczny jest wieczny i że wszystkie rzeczy zostały stworzone	134
Badanie tezy mówiącej, że byt konieczny należy czynić zrozumiałym za pomocą wiedzy o bycie koniecznym.....	135
O tym, że byt konieczny ma poznanie rzeczy wielorakich bez występowania tej mnogości w jego istocie	137
O poznawalności możliwego przez podmiot poznania	139
O tym, jak byt konieczny powinien znać rzeczy zmienne, aby samemu nie poddawać się zmianom	140
Poznanie znaczenia woli bytu koniecznego	143
Badanie stanu potencjalnego bytu koniecznego	147
Badanie mądrości bytu koniecznego	148
Badanie szczodrości bytu koniecznego	150
Badanie tego, że dobro najwyższe i największe szczęście i pomyślność są związane z bytem koniecznym, choć większość ludzi wyobraża sobie, że inne rzeczy są bardziej przyjemne	150
Dokończenie rozważań na ten temat	156
Badanie sposobu, w jaki rzeczy wypływają z bytu koniecznego ..	158
Badanie stanów możliwości rzeczy i różnorodności rzeczy, które wywodzą się z pierwszego bytu	160

Badanie możliwości bytów pod względem doskonałości i niedoskonałości	162
Badanie możliwości bytów ze względu na dobro i zło	162
Badanie stanu ciała; jak mogą istnieć, jeśli są złożone?	164
O tym, co ciałom wchodzącym w złożenia potrzebne jest do tego, aby były takie, jakie są, i o ich stanie	164
Badanie różnorodności stanu, dzięki czemu owe kierunki mogą być różne	166
Badanie tego, że ciała proste podlegające złożeniom muszą mieć na- turę, która by je poruszała, i że ich ruch musi być prostoliniowy	169
Badanie tego, jaki powinien być ruch innego ciała, które jest pierw- sze, jak on może się odbywać i czy źródło ruchu powinno być z natury, czy z woli	173
O tym, że źródło ruchu nie jest bytem rozumowym i niezmiennym, oraz o nieznanym statusie stanu obecnego, przeszłego i przyszłego 175	
O stanie ciała, które nie poddaje się przemianom, powstawaniu i rozkładowi oraz takiego, które ulega przemianom, powstawa- niu i rozkładowi	176
O tym, że temu, co odnawia się lub zmienia, konieczne są nieskoń- czone przyczyny. Badanie różnorodności stanu możliwości tych przyczyn	178
Badanie następującego problemu: w jaki sposób udowodnić, iż przyczyną tego jest ruch?	179
O przyczynie ruchu kołowego, który może być ciągły dla pierw- szego ciała prostego, nie ze względu na istnienie niższych ciał, które są pod nim	180
O tym, że cel wynikający z tego ruchu i wybór tego ruchu są stanem rozumowym wyższym, a nie niższym (inne ujęcie zagadnienia)	183
O tym, jak byt rozumowy może nadawać ruch	185
Wykazanie, że kiedy jest więcej ciał okrągłych niż jedno, byt pożą- dany dobrowolnie powinien stać się inną rzeczą. Udowodnienie, że [ten jest] bytem pożądanym, który jest wspólny dla wszystkich i powinien być bytem koniecznym, że ich przyczyn jest więcej niż jedna	189
Badanie sposobu powstawania substancji rozumowej i duchowej oraz ciał pierwszych z bytu koniecznego	192
O istnieniu ciał podlegających powstawaniu i ginięciu, i o tym, co podlega ruchowi prostoliniowemu	193
Badanie przyczyn braków i słabości, które są tam, gdzie zachodzi powstawanie i ginięcie	195

Fizyka

Początek nauki niższej, czyli fizyki	199
O stanie ruchu i o przyrodzie	200
Rozpatrywanie tego: do której kategorii odnosi się ruch kołowy . . .	203
Rozpatrywanie natury ruchu ze względu na ilość	203
Rozpatrywanie stanów ilości różnych rodzajów ruchu	204
Wprowadzenie do rozważań o miejscu	206
Dowód na to, że przestrzeń nie jest miejscem	207
Dowodzenie, że próżnia nie istnieje	209
Wykazanie, że w próżni nie ma ruchu	210
Naturalne dowody nieistnienia próżni	211
Wyniki rozważań na temat: co to jest miejsce?	212
Objaśnienie stanu ciepła naturalnego i nienaturalnego oraz zimna naturalnego i nienaturalnego	214
Określenie ilości ciał prostych	214
Wykazanie, iż każde ciało ma naturalne miejsce i naturalną formę	216
Badanie miejsc ciał prostych i jedności świata cielesnego	216
Omówienie rozbieżności zdań na ten temat	218
Wykazanie absurdalności poprzednio omówionego twierdzenia . . .	218
Wykazanie absurdalności drugiego twierdzenia	220
Wykazanie absurdalności trzeciej tezy	221
Uzupełnienie do objaśnień o wpływie ciała świecącego na inne, znaj- dujące się naprzeciw	223
Badanie wzajemnego przemieniania się czterech pierwiastków . . .	224
Badanie formy czterech pierwiastków, różnic między nią a kategorią przypadłościową jakości	228
Słowo na temat mieszanin	228
Badanie natury pierwiastków	230
Słowo o najwyraźniejszym działaniu nieba, jakie ono wywiera na suchość i wilgotność	232
O wytworach pochodzących z pary w powietrzu	232
O wytworach, które w powietrzu powstają z dymu	235
O stanie tworzenia się substancji mineralnych	236
Rozpatrywanie stanu duszy roślinnej	238
Rozpatrywanie stanu duszy zwierzęcej	239
Rozważania nad stanem dotyku, smaku, powonienia i słuchu . . .	240
Wykazanie fałszywości poglądów starożytnych na temat widzenia . . .	242
Objaśnienie nauki Arystotelesa o widzeniu	244
Badanie zmysłów wspólnych	246

O zmysłach wewnętrznych.....	247
Badanie stanu duszy i jej zdolności	249
Stan duszy ludzkiej	250
Objaśnienie stanu rozumu i form rozumowych	251
Stopnie rozumu.....	253
Dowody na to, że działanie rozumu nie dokonuje się przy udziale narządów cielesnych	254
Dowód na to, że odbiorcami rzeczy rozumowych nie są ciała	256
Uzupełnienie dowodu tezy o niezależności funkcji rozumu od na- rządów	259
Objaśnienie stanu nieśmiertelności duszy i pokazanie, która z jej władz jest nieśmiertelna	260
Słowo o rozumie czynnym	261
Przyczyna snu.....	264
Powody widzeń sennych i warunki ich prawidłowości	265
Objaśnienie przyczyny łączności duszy ludzkiej ze światem niewi- działnym	267
Przyczyna widzenia i postrzegania form nieistniejących przez zmysły	267
Źródła widzeń u proroków i świętobliwych mężów.....	269
Badanie stanu dusz silnych.....	270
Stan duszy świętej, którą mają prorocy	272

Stosunki polityczne w Persji w X i XI w.

Polityczne odrodzenie Persji, podbitej przez Arabów w połowie VII w., i sprzęgniętej z nią Azji Środkowej, Mawarannahru (tak nazywali Arabowie ziemie za Arnu Darią, Transoksanie) przypadło po dwóch wiekach zastoju pod władzą arabską na połowę IX w. Początkowo antykalifackie ruchy w Iranie (tak nazwijmy cały obszar etnicznie irański) objawiały się w formie powstań i ruchów religijnych. W południowo-wschodniej Persji, w Sistanie, w końcu VII w. i przez kilkadziesiąt lat VIII w. trwało, niekiedy paląc się jaskrawym płomieniem, niekiedy przygasając, powstanie pod anarchistyczno-egalitarystycznymi hasłami reformy społecznej i moralnej¹, a na północy, w Mawarannahrze i na pograniczu Chorasanu utrzymywało się powstanie, którego przywódca głosił swoje własne zdanie w kwestiach wiary, wiodąc spór z samym kalifem².

Separatystyczne prądy rozprzestrzeniające się w środowisku irańskim* zmusiły w początkach IX w. kalifat do przyznania irańskim ziemiom większej samodzielności, co — a przewidywano to już w tamtych czasach — doprowadziło do poważnego osłabienia władzy centralnej na tych obszarach i w następstwie do tworzenia się państw, z roku coraz bardziej uniezależniających się od kalifatu. Stopniowe odsuwanie się dzielnic per-

* Pojęcie irańkości autor stosuje w sensie historycznym (przyp. wyd.).

¹ Por. B. Składanek, *Powstanie charydżyckie Hamzy al-Harigi*, PO, nr I, 1960, s. 25-37.

² Chodzi o powstanie Rafi'b. Laisa. Wyrażony tu pogląd opiera się na hipotezie o apokryficznym charakterze tzw. listu Haruna ar-Raszida do Hamzy. Por. B. Składanek, *Est-ce que le calif Harun ar-Rashid avait écrit à Hamza al-Kharidji de Sistan, Ta'd name-ye Irani-ye Minorsky*, Téhéran 1969, s. 190-196. Inny pogląd: C. E. Bosworth, *Sistan under the Arabs*, Rome 1968, s. 99.

szych od Bagdadu najczęściej dokonywało się za formalną zgodą kalifa. Uniezależniający się namiestnik nie zawsze był ogłaszany buntownikiem. Na ziemiach takich wyemancypowanych dawnych gubernatorów, Tahirydów, rozkwitło bujne życie polityczne i umysłowe.

Tahirydzi (821-873) obrali za stolicę Niszapur, miasto leżące na wschodzie Persji, w Chorasanie. Trzeba zaznaczyć, że *de iure* Tahirydom podlegała cała Persja, łącznie z Mawarannahrem. Ten z pozoru niewiele znaczący fakt, jakim był wybór Niszapuru, a nie innego miasta położonego w centrum kraju, na siedzibę, miał, jak się później okazało, ważne następstwa, bowiem wkrótce Tahirydzi stali się reprezentantami partykularnych interesów ziemi chorasńskiej. W Niszapurze powstało wtedy zwarte, wpływowe środowisko prawniczo-klerykalne o legitymistycznych przekonaniach, opowiadające się za Tahirydami. I było ich stronnikiem jeszcze przez wiele lat po strąceniu ostatniego Tahirydy z niszapurskiego stolca. Na dwóch przeciwnych krańcach tahirydzkiej domeny, w Sistanie i Mawarannahrze, zrodziła się silna i aktywna opozycja zmierzająca do likwidacji władzy Tahirydów. Czynnikiem rozwoju opozycji i jej wzrastającej aktywności nie była ani odległość rejonów, w których się narodziła, od Niszapuru, centrum władzy, ani nieudolność administracji tahirydzkiej w terenie — dwie te okoliczności z reguły sprzyjają buntownikom — lecz uzasadniona obawa kół opozycyjnych przed utworzeniem się w Chorasanie ośrodka politycznego i gospodarczego, któremu podlegałby cały irański wschód, do czego mogłoby dojść przy politycznej dominacji tej prowincji. Chorasany nigdy przedtem takiej funkcji nie pełnił, natomiast Sistan był niegdyś za Sasanidów prowincją następcy tronu. Regiony Buchary i Samarkandy, czyli Mawarannahr, zawsze leżały poza Persją, utrzymując swą pełną, językową, polityczną i religijną odrębność. W nowo ukształtowanych warunkach, gdy przejęcie sukcesji po zamierającym kalifacie stało się sprawą aktualną, obie kresowe prowincje zamierzały objąć przewodnictwo. Warstwy wpływowe, feudałowie i mieszczaństwo (w Sistanie słabe) każdej z dzielnic głosiły odmienne programy. W Sistanie rozpowszechniano bardziej radykalny program reform islamu, walki z uciskiem państwowym i klasowym; na północy opierano się na hasłach konserwatywnych — powrotu do dawnych, wspaniałych lat. W wyniku wieloletnich wojen i złożonej akcji politycznej Chorasany utracił pozycję środka, a stronnicy Tahirydów narazili się nawet na prześladowania³.

³ Por. B. Składanek, *Struktura państwa Persów*, PO, nr 4, 1971, s. 343-349; tenże, *External Policy and Interdynastic Relations under Saffarids*, RO, t. XXXVI, z. 2, 1974. Ogólne opracowania m. in.: W. Bartold, *Turkiestan w epochę*

Inaczej ułożyły się losy ziem nad Morzem Kaspijskim, oddzielonych od reszty kraju naturalną barierą gór Elburs. Tam sytuacja była odmienna — przewagę zyskali dość wcześnie szyici: w Gorganie Zijarydzi (927-1090), rządzący także Tabarystanem, środkową częścią wybrzeża. Zachodnie wybrzeże opanowali Dajlamici.

W Mawarannahrze do głosu doszedł wpływoy i bogaty ród Samana, wywodzący się podobno z Balchu, władający z łaski kalifa na prawach beneficjum dużymi terenami. Tahirydom podlegali tylko nominalnie. Kariera Samanidów (819-999) rozwijała się spokojnie i statecznie, zawsze zgodnie z prawem. Szczebel podległości przekroczyli dopiero wtenczas, gdy Tahirydów zniósł saffarydzka insurekcja z Sistanu. Safiarydzi (867-901), idący — przeciwnie niż Samanidzi — drogą wojny i zaboru zorganizowali swoje państwo w sposób bardzo prymitywny, a przeto nietrwałe, wsparte, poza bardzo krótkim okresem początkowym, na wąskiej podstawie społecznej. Ich państwo to wojskowy obóz, to toczący się tabor ze skarbami, rodziną i przeciwnikami w pętach. Safiarydzi nie prowadzili dalekosiężnej polityki, nie mogli poddanym obiecywać ani rozwoju, ani stabilizacji. Toteż ich radykalizm pierwszych walk i lat momentalnie zniknął.

Przewaga Samanidów nad Saffarydami wynikała z tego, że Mawarannahr był ziemią bardzo bogatą, wszechstronnie rozwiniętą ekonomicznie, dysponującą znacznym potencjałem produkcyjnym i mającą wysokie obroty w handlu zagranicznym (jak na ówczesne warunki), m. in. z Chinami. W stronę samanidzkiego państwa z wielu stron ciągnął element najbardziej przedsiębiorczy, wartościowy. Ten drenaż mózgów z zachodu zatrzymało wystąpienie Buidów z Dajlamistanu, lecz pojawili się oni za późno i wiele jeszcze lat musiało upłynąć, nim zachodni Iran zrównał się ze wschodnim. Samanidzi, nie odwołując się do warstw niższych, jak wywodzący się z chłopów Safiarydzi, opierali się przede wszystkim na dawnej irańskiej szlachcie zaściankowej, dehkanach, będących zawsze podporą armii i administracji. Podstawą ich polityki była restauracja dawnych praw, które odebrał dehkanom islam. Nie oznaczało to oczywiście nawrotu do przeszłości, lecz przywrócenie wielostopniowej drabiny społecznej, do której szlachta przywykła i której pragnęła. Przywrócenie poprzedniego porządku społecznego dokonało się z zachowaniem zasad islamu i w efekcie przyniosło w sferze

mongolskiego naszestwija, Moskwa 1963; B. Spuler, *Iran in früh-islamischer Zeit*, Wiesbaden 1952; E. G. Browne, *A Literary History of Persia*, Cambridge 1956; krótki zarys historii języka: B. Składanek, *Gramatyka języka perskiego*, Warszawa 1970.

intelektualnej restaurację perskiej kultury jako kultury muzułmańskiej, odnowienie języka perskiego jako języka literatury i nauki. W roku **999** kończy się panowanie samanidzkie.

W zachodnim Iranie w X w. rządzą Buidzi (**932-1062**). W wyniku dość złożonego procesu opanowali zachodni Iran i Irak, a zająwszy Bagdad w **945** r. narzucili swoje szyckie zwierzchnictwo sunnickiemu kalifatowi. Jako polityczni realisci, stanąwszy w kalifackiej stolicy nie tylko porzucili dawny program zniesienia kalifatu, lecz utrzymali jego znaczenie do końca swych rządów.

Jeszcze przed **945** r. dynastia Buidów rozpadła się na kilka gałęzi i tyleż państweczek: w Iraku, Kermanie, Reju i Dżubalu. Ta ostatnia gałąź rozdzieliła się na skrzydła w Hamadanie i w Isfahanie. Rozdrobnienie postępujące coraz dalej pod rządami arystokracji wojskowej u Buidów pozwoliło wysunąć się na pierwszy plan spokrewnionej z nimi, także dailamidzkiej rodzinie Kakuidów (**1008-1051**). Najwybitniejszą postacią tej dynastii był pierwszy z panujących, książę Ala ad-Daula Muhammad ibn Duszmanzar (**1008-1041**), protektor Awicenny, któremu uczony dedykował *Księgę wiedzy*.

Stosunki Buidów z Samanidami były na ogół poprawne. Natomiast między Buidami i Gaznawidami istniały napięcia wywołane zaborczą polityką tych ostatnich. Gaznawidzi wyrosli jako samanidzcy wasale, rządząc w afgańskim mieście Gaznie. Stopniowo w X w. powiększali swoją dziedzinę, z wolna przekształcając się w samanidzkich protektorów. Doszło do tego, ponieważ władza Samanidów bardzo osłabła w ostatnim ćwierćwieczu ich panowania wskutek ciągłej konieczności tłumienia konfliktów wewnętrznych. Rozprzężenie zachęcało wrogów do podsycania niesnasek. Państwo Samanidów utraciło siłę konieczną do wojny na dwóch frontach: od wschodu napierali Karachanidzi, z pochodzenia prawdopodobnie Turcy (**992-1211**), a od południa Gaznawidzi (**997-1186**). W takiej sytuacji spod władzy Samanidów wysunął się Ghorezm pod rządami chorezmszczaków (**995-1017**). Po zajęciu samanidzkiej stolicy przez Karachanidów tamtejszy ośrodek naukowy przeniósł się do stolicy Chorezmu, Gurgandżu. W końcu X w. Samanidzi utrzymywali się przez kilka lat już tylko jako państwo buforowe między Karachanidami i Gaznawidami tylko dlatego, że zaborcy nie mogli ustalić warunków rozbioru. Mahmud (**998-1030**), najwybitniejszy Gaznawida, przybrał pozę gwaranta całości samanidzkiego państwa. Narzucił swoją wolę także Choreznowi, grożąc stale zbrojną interwencją, do której w końcu doszło, i tłumiąc myśl o samodzielności. Wszelkie zatem żądania Mahmuda kierowane do szacha Chorezmu dotyczące jakiegokolwiek bądź sprawy rozważano bardzo wnikliwie. Toteż chorezmszach Abu'l-Abbas

Ma'mun (1009- 1017) nie śmiał odmówić, gdy otrzymał w 1012 r. przez kuriera z Gazny list od Mahmuda domagającego się wydania i wysłania do Gazny co wybitniejszych uczonych pracujących w akademii w Gurgandżu. Mahmud zzywał do siebie m. in. Biruniego (973-1048), znakomitego uczonego w wielu dyscyplinach ścisłych, i Awicennę, sławnego lekarza i filozofa.

Nad rozwojem myśli i sztuki w X w. w państwie Samanidów czuwali przez krótki okres chorezmszachowie, a następnie Gaznawidzi. Zapoczątkowali ruch wszechogarniający, który owocował wielkim dorobkiem w naukach. Poezja z upadku w pierwszych wiekach islamu podźwignęła się na szczyty. Okres ten wydał takich artystów, jak Rudaki, mistrz kasydy, Ferdausi, nieco później twórca słynnego poematu politycznego *Szah name* (*Księga królów*). Pod opieką Mahmuda tworzyła w Gaznie plejada poetów ćwiczących się w panegirykach, ulubionym gatunku sultana. Za jego następcy pojawił się w Gaznie Abu'l-Fazl Bajhaki, pierwszy, który napisał po persku dzieło literackie⁴.

Życie umysłowe w czasach Awicenny

Czasy, w których żył Awicenna (980-1037), zamykały w historii kalifatu, a w szczególności jego wschodnich terytoriów, okres, który nazywa się niekiedy muzułmańskim renesansem. To, co dokonywało się na terenach Persji i Mawarannahru w gospodarce, polityce i kulturze, możemy określić mianem restauracji irańskości. Gdy nad ziemiami irańskimi zapanowali Arabowie, Irańczycy znaleźli się w pozycji niepełnoprawnych poddanych i byli nimi także wtedy, gdy przechodzili na nową wiarę. Jednak mimo prawnie ustalonej dominacji Arabów przedstawiciele podbitych narodów, przede wszystkim Persowie i Syryjczycy, poczęli stopniowo odsuwać Arabów od udziału w rządzeniu. Wnosili oni tym samym swój odziedziczony dorobek kulturalny i umysłowy do świata islamu.

Potężny ruch odbudowy irańskiej tradycji kulturalnej właściwie rozpoczął się w połowie VIII w., w czasach proabbasydzkiego powstania, które doprowadziło do zmiany dynastii w kalifacie. W tym stuleciu na zjednoczonych pod władzą kalifa ziemiach Iranu zachodziły bardzo ważne procesy przejawiające się w rozszerzaniu się zasięgu języka perskiego. Język ten rozprzestrzenił się na Mawarannahr powodując zanikanie języków miejscowych, m. in. chorezmijskiego i sogdyjskiego. Proces ten najpierw, jak się przypuszcza, objął warstwy wykształcone, miasta i główne centra,

Najstarsze zabytki prozy naukowej powstały przed Awicenną.

a później ogarnął uboższe warstwy i odległe zakątki. W niektórych rejonach Pamiru do dziś zachowały się relikty języka sogdyjskiego. Środowiska wykształcone zaczęły posługiwać się językiem perskim, który wywodził się z przeciwległego krańca Iranu, znad Zatoki Perskiej. W urzędach pojawił się obok arabskiego, a w poezji zapanował niepodzielnie na całym wschodzie muzułmańskim, utrzymując się na tej pozycji aż do XX w. Do tej warstwy urzędniczej, warstwy ludzi formujących życie umysłowe, należała rodzina Awicenny i jej środowisko. Język arabski zawsze był dla nich obcą mową, nawet jeśli posługiwali się nim biegle, co jednakowoż nie było w Iranie sztuką opanowaną powszechnie.

Przemiany, jakie przeżyła Persja pod Abbasydami oraz wielostronny rozwój nauk i sztuk były udziałem całego kalifatu, a nie tylko jego perskich prowincji. Abbasydzi zawdzięczali swoje wywyższenie Irańczykom. I choć na ich dworze pozycja Irańczyków była uprzywilejowana, co prawda tylko okresowo, to nie doszło nigdy do przekształcenia kalifatu w państwo perskie. Nie można nawet mówić o dominacji irańskiego żywiołu w tym państwie i na abbasydskim dworze. Nie należy przeceniać także wpływu Iranu na odrodzenie. Czasy odrodzenia w islamie odznaczały się bowiem uniwersalnością i były dziełem wielu narodów i kultur podbitych przez islam. Renesans muzułmański odznaczał się dużą wrażliwością na odmienność, zainteresowaniem życiem w ościennym świecie chrześcijańskim w Bizancjum i jego tradycją umysłową. Na dorobek antyczny kalifat spoglądał jako na część własnych osiągnięć, czując się sukcesorem antyku przy sprawowaniu rządów nad Syrią i Egiptem. By dojść do źródeł ostatnich prądów myśli greckiej, nie trzeba było wychylać się poza granice kalifatu. Niewątpliwym jest zatem w tym procesie wpływ czynnika syryjskiego: chrześcijańskiego jak też muzułmańskiego. Ale obok niego należy postawić środowisko irańskie, któremu islam zawdzięcza w znacznym stopniu zrodzenie się naukowej aktywności i tej fascynacji dorobkiem helleńskim, która doprowadziła do szczytów filozofii islamu, a była typowa dla kół naukowych sasanidzkiej Persji.

Po przejściu arabskiej nawały przez Persję z dawnych bibliotek i ośrodków naukowych niewiele pozostało. Ocalały w zasadzie tylko zbiory prywatne, rozsiane po dehańskich dworach. I one pozwoliły po dwustu latach odbudować dawny stan. Początki intensywnego zainteresowania myślą **grecką przypadły** na panowanie al-Ma'muna (zm. **833**), syna Haruna ar-Raszida. Al-Ma'nun był iranofilem, wychowanym w Persji. Wiele lat przeżył na wschodzie jako namiestnik kalifą. Aktywnie popierał aspiracje polityczne Irańczyków, oczywiście w pewnych granicach. Za jego panowania Irańczycy stawiali pierwsze kroki na drodze ku niezależności. Rów-

nocześnie zwrócił swoją uwagę na kulturę grecką, niewątpliwie pod wpływem perskim. Al-Ma'mun wysłał nie bez sprzeciwu kół ortodoksyjnych grupę uczonych do Azji Mniejszej i na Cypr, aby przywiozła greckie dzieła. W bardzo cennym źródle *Fihrist* znajdujemy opowieść związaną z tym epizodem. Otóż kalif opowiedział, że przysnił mu się Arystoteles, który pochwalił zainteresowania al-Ma'muna grecką nauką i nakłonił go do wysłania grupy mężów na zachód po księgi⁸. W opowieści być może odbija się walka, jaką stoczył kalif z klerykalną opozycją niechętną jakimkolwiek kontaktom ze światem niewiernych, a którą z powodu przesądnej natury jej przedstawiciele należało przekonać wskazaniem otrzymanymi tajemną drogą we śnie. Stosunki kalifatu z Bizancjum były złe od samego początku, mimo to al-Ma'mun wystosował do basileusa prośbę o przysłanie mu tekstów najważniejszych greckich prac. Jednocześnie wspierał wydatnie dawną perską szkołę medyczną i filozoficzną w Gundiszapurze.

Greckie dzieła tłumaczono z greckiego bądź z syryjskiego. Fala przekładów wniosła do muzułmańskiej filozofii religijnej znaczną ilość wiedzy, która zespoliła się z religijną myślą islamu, reprezentowaną wtenczas przez mutakallimów i mutazilitów; wymieszała się z późnohellenistycznymi koncepcjami rozwijającymi się poza właściwą Grecją, w Syrii (Edessa) i Egipcie (Aleksandria). Najważniejsze w tym procesie tworzenia się zrębów filozofii islamu były niewątpliwie wpływy neoplatonizmu, stoicyzmu i gnostycyzmu, a z synkretyzmów niegreckich — manicheizmu. Muzułmańscy uczeni zetknęli się z myślą grecką poprzez świat islamu i stało się to po raz pierwszy bardzo wcześniej, bo u samych początków kalifatu, w latach podboju azjatyckich i afrykańskich prowincji bizantyjskich (I połowa VII w.). W Egipcie Arabowie zdobyli dużą bibliotekę grecką, którą — według Ibn Abi 'Usaibi'a, autora jednego ze źródeł do biografii Awicenny — przywieziono do Antiochii i trzymano bezużytecznie, zabraniając komukolwiek z niej korzystać. W czasach al-Farabiego (870-950) było tylko trzech uczonych, poza al-Farabim, którzy potrafili czytać po grecku. Dwóch pochodziło z Persji.

Uruchomienie akcji przekładowej wymagało niemałego trudu organizacyjnego. Tłumaczenia zlecano przeważnie chrześcijanom. Byli to profesjonaliści. Między nimi wyróżniał się niejaki Ioanitus, z arabska zwany Hunain (zm. 873), twórca szkoły przekładowej. Od niego wiemy, że tłumaczono

^B Ibn an-Nadim, *Fihrist al-'ulum*, wyd. G. Flügel, Leipzig 1871-72, s. 243.

⁸ Ibn Abi 'Usaibi'a, *Kitab ujun al-anba fi tabakat al-atibba*, Königsberg 1884, t- H* s. 135. Problem przekładów na arabski porusza R. Walzer, *The Arabie Translation of Aristotle*, „Oriens”, 1953.

z greckiego na syryjski i na arabski, z syryjskiego na arabski i z arabskiego na syryjski.

Muzułmańska filozofia wspierająca się na dorobku myśli greckiej została nazwana po arabsku *falasifa*, słowem zapożyczonym z greckiego. Było to zjawisko czysto muzułmańskie, wyrosłe i rozwijające się w warunkach stworzonych przez islam. Podstawy *falasifa* założyły religijno-społeczne spekulacje „racjonalistów islamu”, mutazilitów, dążących już w początkach IX w. do pogodzenia zasad zawartych w *Koranie* z wynikami roztrząsań filozofii greckiej. Mutazilicka filozofia stała się oficjalną wykładnią teologii muzułmańskiej okresu abbasydzkiego w okresie stu lat i niewątpliwie oddziaływała na ówczesne prądy umysłowe, ograniczając jednakże swobodę ich przepływów. Mutazilicy, specjalizujący się jako teolodzy w spekulacjach w ramach doktryn islamu (*kalam*), wycisnęli swoje piętno na ruchu umysłowym za Abbasydów, korzystając z ich poparcia, szczególnie al-Ma'muna. Kontynuatorami tej grupy myślicieli byli później al-Gazali i Ibn Tadjmijja. *Falasifa* wytworzyła w filozofii muzułmańskiej odrębny kierunek, którego nie należy identyfikować ani z *kalamem*, ani z komentatorskim kierunkiem ośrodka w Hiszpanii. Filarami *falasifa* byli trzej myśliciele: al-Kindi, al-Farabi i Awicenna. Pierwszy był Arabem, drugi Turkiem, a trzeci Irańczykiem. Udział przedstawicieli tak różnych narodowości był zjawiskiem charakterystycznym dla nauki islamu. Na przykładzie tych trzech filozofów zjawisko to zarysowało się najwyraźniej, lecz nie było czymś osobliwym. W astronomii zasłynęli: al-Ghwarizmi, znany w Europie jako Alkarismi, al-Fargani, łańcisński Alfraganus (IX w.; pochodzili z Azji Środkowej) i al-Battani, łańcisński Albategnius (zm. 929), rodowity Arab⁷.

Uważa się, że al-Kindi był tym, który pierwszy przeniósł arystotelizm na teren islamu. Co do pierwszeństwa mogą pojawić się wątpliwości, ale pewną zasługą al-Kindiego dla *falasifa* było zwrócenie uwagi na Arystotelesa, jako na potężne źródło inspiracji. Al-Kindi, acz pełen zachwytu dla Sokratesa, był jednym z pierwszych *falasifa* pod całkowitym wpływem Stagiryty. Z dorobku al-Kindiego dochowały się tylko prace z filozofii, głównie estetyki. Z cytowanego wyżej *Fihristu* (s. 260) wiemy, że pisywał o polityce.

W *falasifa* okresu wczesnego spotykamy się z problematyką polityczną i socjologiczną. Były to jednakże prace przyczynkarskie i w całości dawały koncepcję raczej nieudaną. Mimo swych niedostatków torowały drogę

⁷ J. Bielawski, *Al-Farabi – drugi nauczyciel. Łycie i dzieło*, wstęp do: Al-Farabi, *Państwo doskonałe. Polityka*, Warszawa 1967, s. XXVIII; S. Afnan, *Avicenna. His Life and [VorL](#)*, London 1958, s. 22.

następnemu pokoleniu. Uważa się jednak, że rozważania al-Farabiego na temat państwa nie wykazują istotnych powiązań z wcześniejszym dorobkiem⁸. Jednak nieczęsto pojawiali się indywidualiści tego stopnia co al-Farabi, którzy umieli odrzucić przemożny wpływ wywierany przez poprzedników. Wpływ taki w islamie umacniała szczególnie rola erudycji cenionej w naukowych i dydaktycznych szkołach. Nakazywały wręcz poznanie wszystkiego, co wcześniej napisano, a co w ówczesnej praktyce uczenia się oznaczało dosłowne pamięciowe opanowanie wielotomowego materiału. Wspomina o tym Awicenna: „Przeczytałem *Metafizykę* [Arystotelesa], lecz nie mogłem zrozumieć, co w niej zawarto i niejasny pozostał dla mnie cel jej autora. Przeczytałem ją i nauczyłem się jej na pamięć”⁹, a Awicenna nie był typowym muzułmańskim erudyta¹⁰. Narodzenie się w tych warunkach nowej koncepcji w naukach humanistycznych było niezmiernie trudne. Na tle takich warunków tym wyraźniej rysuje się postać al-Farabiego jako wielkiego myśliciela. Możemy uznać go za prekursora politycznej filozofii, twórcę nowej szkoły w filozofii politycznej, ponieważ dla późniejszych socjologów muzułmańskich przestało się liczyć to, co zostało zrobione przed al-Farabim. Wysoce sugestywne wywody uczonego Turka ukształtowały i wyznaczyły dalsze drogi rozwojowe filozofii politycznej uprawianej później głównie w Hiszpanii.

Ten kierunek filozofii nie rozwijał się początkowo na wschodzie kalifatu. Etyczne i socjologiczne osiągnięcia Irańczyków pojawiły się po Awicennie i wychodziły z odmiennych niż w Hiszpanii metodologicznych założeń oraz inną miały genezę. Koncepcje etyczne i socjologiczne Tusiego, komentatora i kontynuatora Awicenny, etyka i teoretyka państwa i prawa, formułowały się pod wpływem tendencji dominujących w środowisku szyickim. Także Mawardi, autor rozpraw o strukturze i zakresie władzy, wychodzący w kwestiach władzy królewskiej z założeń umowy społecznej, choć nie był szyitą, to jednak tworzył swoje teorie w ciągłej polemice z szyicką praktyką rządzenia, broniąc kalifów przed szyickimi Buidami. W takich warunkach powstawały jego tezy.

⁸ J. Bielawski, op. cit., s. XXXIII.

• *Awicenna*, praca zbiorowa pod red. A. Zajączkowskiego, Warszawa 1953 s. 212.

¹⁰ „Do niezwykłych cech szejcha [Awicenny — B. S.] należało [...], że nie widziałem nigdy, jeśli wpadła mu w ręce jakaś nowa książka, aby systematycznie przeczytał ją od początku do końca. Przeciwnie, wyszukiwał tylko trudne miejsca i zagadnienia nasuwające wątpliwości. Patrzył, co mówi o nich autor”. Tamże, s. 223.

W swojej części podstawowej system Awicennański wywodzi się w linii prostej od al-Farabiego, czego zresztą Awicenna nigdy nie ukrywał. Nie można jednak wykluczyć wpływów izmailickich. Wypada przeto, abyśmy zatrzymali się przy tych dwóch źródłach nauki Awicenny.

Państwo doskonałe, najśłynniejsze dzieło al-Farabiego, należy do nielicznych rozpraw *falasifa* przygotowanych pod bezpośrednim wpływem *Republiki* Platona. Prace nad krytycznym wydaniem tekstu al-Farabiego

o filozofii Platona wykazały, że autor poza Platonem znał także pisma innych filozofów greckich. W *Państwie doskonałym* al-Farabi rozwija koncepcję emanacji, wychodząc z nauki platońskiej, ale odnajdujemy u niego szereg elementów obcych platonizmowi. Jego platonizm jest wymieszany z neoplatonizmem i arystotelizmem. W swoim systemie al-Farabi na początku i na czele wszystkiego umieszcza stwórcę, pierwszą przyczynę, stawiając go w opozycji wobec innych elementów na tej zasadzie, że stwórca jest jeden. Ponieważ jest jeden, nie może być zdefiniowany, nie jest także substancjalny, a więc jest poza materią i poza jakąkolwiek formą. To, czym jest stwórca, czyli pierwsza przyczyna, można określić jako wiedzę

i możliwość poznania. Jest on intelektem w możliwości. Stwórca jako pierwsza przyczyna jest sprawcą istnienia innych bytów. Są one przez ten fakt wobec niego bytami wtórnymi o niepełnej doskonałości. Przenoszenie własnej możliwości bycia na inne rzeczy dokonuje się, według al-Farabiego, w drodze emanacji. Proces emanowania nie jest aktem momentalnym, nie dokonuje się przeto równocześnie dla wszystkich bytów. Zachodzi etapami, przechodząc kolejno pośrednie szczeble i doprowadzając u kresu do sfery rzeczy cielesnych (ciał) i ich świata (intelektu tej sfery).

Al-Farabi rozbudował układ neoplatoński wnosząc doń wielostopniowy system sfer. Są to etapy przemiany intelektu, który w każdej fazie transformacji przechodzi w określony stopień doskonałości właściwy danej sferze. Z pierwszego bytu wyłaniają się intelekty, których jest dziesięć o dziewięciu sferach. Na ostatnim szczeblu pojawia się duch, forma i materia. Niektórzy uważają, że al-Farabi skłaniał się ku mistycyzmowi. Dlatego też szuka się u niego powiązań z chrześcijaństwem, zoroastryzmem, manicheizmem i kierunkami synkretycznymi, jak sabeizm¹¹. Mimo takich czy innych, prawdziwych bądź domniemyanych śladów obcych wpływów, koncepcja al-Farabiego, choć synkretyczna, nie jest pozbawiona cech wyodrębniających ją w samodzielny system, kierunek, alfarabizm. Jego klasyfikacja

¹¹ Należy uwzględnić również podobieństwo do niektórych wczesnomuzułmańskich doktryn. Por. B. Składanek, *Pseudoizmaelicka wersja stworzenia świata*, „Euhemer”, 1968, nr 3-4, s. 164.

nauk przełożona na łacinę była stosowana w Europie w średniowieczu. Wskazuje się także na jego wpływy na scholastykę¹². Są to jednak dla tego kierunku marginalia, ponieważ alfarabizm był przede wszystkim filozofią muzułmańską, przeznaczoną na użytek społeczności muzułmańskiej i rozwiązującą problemy środowiska islamu¹⁸.

Najwybitniejszymi kontynuatorami al-Farabiego byli Awicenna i Awerroes.

Izmailizm, z którym Awicenna, jak sam pisze, stykał się w dzieciństwie, a przypuszczać możemy, że i później, do Iranu dotarł z zachodu. Oficjalnie izmailia powstała jako odłam szyicki po śmierci Ismaila, syna imama Dza'fara as-Sadika ok. 765 r. Prawdziwy przebieg wydarzeń, które doprowadziły do utworzenia się sekty, nie jest znany. W połowie następnego stulecia izmailizm ukazał się jako świetnie zorganizowana sekta, silnie osadzona w Afryce Północnej, Syrii, Persji i w Mawarannahrze. Izmailizm ominął Sistan, natomiast utrzymywał się na północy, gdzie rozwijał się lepiej w środowisku tradycyjnym. Jako ruch społeczny nie okazał się postępowy, choć ku temu miał pewne dane.

Głównym zagadnieniem, jakie postawił przed sobą izmailizm, był problem jedności, a właściwie ujednoczenia jedności. Doktryna składała się z dwóch członów, dwóch skrajnych stanowisk. Jedno to teoria zewnętrzna, kierunek antropomorfizujący, dostosowujący treść i formę pojęcia boskości do potrzeb i wymagań szerokich warstw ludu. Był to zespół praktyk kulturowych zgodnych z sunnizmem i niektórymi odłamami szyickimi. Drugi członek izmailizmu, nauka ezoteryczna, odmawiał boskości wszelkich atrybutów tego świata, umieszczając ją poza światem rzeczy konkretnych.

U podstaw izmailizm całkowicie harmonizował z dogmatami islamu, jak jedność Boga, prorocza misja Mahometa, objawiony charakter *Koranu*. Te ortodoksyjne założenia dawały jednak podstawy do teoretycznych kombinacji, wchodząc w związki z innymi kierunkami, a przede wszystkim z karmatyzmem, uznanym za skrajną herezję. Takim stopem izmailicko-karmackim jest księga przyjmowana za świętą w niektórych kręgach izmailickich, *Umm al-Kitab*, która w istocie nie była dziełem izmailickim. Wykazujące znaczne wpływy manichejskie, dzieło to było przeróbką nauki o emanacji stosownie do wymogów perskiego środowiska. Choć W. Ivanow w *Ismaili Literature* zaznacza, że tekst został przełożony na perski przez kogoś, dla kogo był to język obcy, to, nie podważając tej tezy, możemy zwrócić uwagę na te momenty, które niewątpliwie były zwią-

¹⁸ S. Afnan, op. cit., s. 33.

¹³ J. Bielawski, op. cit., s. XXX.

zane z tradycją perską. Jest tym na przykład obecność i pozycja Salmana, według tradycji muzułmańskiej Persa, jednego z pierwszych wyznawców islamu i najbliższych towarzyszy proroka. Salman w *Umm al-Kitab* jest postacią pierwszoplanową, zajmuje miejsce pierwszego wykonawcy i przekaziciela woli boskiej, spychając Mahometa na dalsze miejsce. Ten awans w hierarchii najwyższych bytów stał się udziałem tylko Salmana: inni towarzysze proroka stoją w tylnych rzędach¹⁴. Iranizacja niektórych tez islamu bywa spotykana nieraz w skrajnych sektach muzułmańskich w Iranie. Były tam głoszone hasła nadejścia proroka Persa, zesłanie *Koranu* spisane po persku itp.

Punktem wyjścia dla nauki wewnętrznej był muzułmański dogmat jedności Boga (Nie ma Boga poza Bogiem), który został poddany szczególowej interpretacji, oraz alegoryczne objaśnienie *Koranu* i innych filarów islamu. Nie były to jednak podstawy samej szkoły. Izmailizm w swojej nauce o jedności Boga wywodzi się z systemu o emanacji. Adaptując i przenosząc z *Ennead* myśl Plotyna, izmailizm doszedł do stwierdzenia, iż jedność jest dwojaka, a właściwie trojaka: Jedność Pierwsza, czyli absolutna, Jedność Wtóra, czyli mnoga i Jedność Jednocząca, jedność i mnogość. Ta gradacja dała w izmailizmie następujący schemat: stwórca, powszechny rozum (będący pierwszym rozumem) i powszechna dusza. Pierwszy rozum nazywano niekiedy rozumem aktywnym; określił na duszę było kilka: poprzedzający, święty anioł, lotos końca. Intelkt tworzący, przydający duszy ludzkiej formę rozumową, jest intelektem *in actu*. On przenosi intelekt będący w możności i przynależny duszy ludzkiej w stan aktualności.

Istotą, w której jednoczy się jedność, jest pierwszy byt. On, jako rozum pierwszy lub rozum sprawczy, jest przyczyną innych bytów. Jako element czynny jest on intelektem jednoczącym. Oddzielne szczeble tworzą dusza, materia i natura. Izmailizm utrzymywał zdecydowanie, że dusza może stykać się tylko z materią. Aktywizacja natury i wyłonienie się jej z materii jest wyłącznie następstwem zlania się duszy z materią, a nie wynikiem bezpośredniego emanowania duszy z pominięciem materii. Izmailizm tezę o skokowej integracji uważał za koncepcję katastroficzną. Mistyczna bowiem zasada przeniesiona do spraw organizacyjnych w układzie izmailickim dała w nim następującą budowę: na czele stoi wiara, bezpośrednio pod nią powszechny rozum i prorok. Od powszechnego rozumu odgałęziają się dusza powszechna i następca proroka, czyli Ali. Od powszechnej duszy odchodzą z kolei dwa odgałęzienia: szczęście (*dżadd*) i imam. Od *dżadd*

¹⁴ W. Ivanow, *Jsmaili Literature. A Bibliography Survey*, Tehran 1963)

^{s.} - «řř» Poř- 929.

wywodzą się/afA i *hudżżat*; od osnowy *fath* idzie *chijal* i *da'i* (propagator), a od *da'i* – *mustadzib*, nowo przyjęty członek organizacji izmailickiej¹⁶. Izmailizm zwalczał filozofię Rhazesa (właściwie Razi, Pers urodzony w Reju i tam praktykujący jako lekarz). Głównym przedmiotem jego nauki była natura, dusza i prorok. Rhazes mówi o pięciu głównych wiecznych substancjach: stwórcy, duszy, materii, przestrzeni i czasie. Już arabscy komentatorzy spierali się co do pochodzenia tych teorii u Rhazesa. Wskazywali na wiele możliwości, w tym na Demokryta. Nie kwestionuje się, że Rhazes znał greckich atomistów. Czas i przestrzeń były dla niego kategoriami nieokreślonymi, nie poddającymi się definiowaniu. Były to kategorie podzielne. Przestrzeń dzielił na pustkę, czyli przestrzeń absolutną, i na przestrzeń cząstkową. Analogicznie podzielił czas: na kategorię niezależną od sfer (czas absolutny) i na czas zależny (czas określony). Wieczność tych elementów oznaczała niezmienność. Zmienny jest świat, twór podlegający tworzeniu. Wzajemna zależność stwórcy, duszy i materii wyraża się w konieczności tworzenia elementu następnego. Całość nauki mająca postać opowieści, mitu z duszą jako postacią centralną wykazuje powiązania z kierunkami gnostyczo-manichejskimi. Zmienność świata, jako jedna z podstaw mitu, dokonuje się w czasie, zatem w czasie podzielnym. Ta wizja czasu podzielnego i wiecznego nie zgadzała się z izmailizmem, z jego nauką o czasie wiecznym i niepodzielnym. Koncepcja Rhazesa dotycząca natury jako elementu podległego i stojącego poniżej duszy była do przyjęcia dla izmailitów, natomiast zwalczali oni twierdzenie, że dusza może zjednoczyć się z materią w celu utworzenia form zmysłowych.

Ostatni dział nauki Rhazesa, profetyzm, jest dla jego poglądów charakterystyczny, lecz w tej postaci nie był przez innych podejmowany. Rhazes zszedł z wytyczonych przez *falasifa* i izmailizm dróg godzenia filozofii i religii, a wydawało się, że pewne metodologiczne zasady zostały trwale wyznaczone przez al-Kindiego i al-Farabiego. Rhazes nie był ateistą. Poglądy naraziły go na opinię heretyka. Kwestię stosunku filozofii do religii próbowano wówczas rozwiązać wynajdując złoty środek między skrajnym stanowiskiem Rhazesa, negującym możliwość pogodzenia tych dwóch sposobów myślenia, a racjonalizującą *falasifa* i ustawić je jako dwa równoległe tory, niezależne, równoważne. Twórcą takiej tezy był Abu Sulajman

¹⁶ Terminologia izmailicka jest bardzo trudna do przełożenia. Por. A. E. Bertels, *Nasir-i Chosrow i ismailizm*, Moskwa 1959, s. 129, przyp. 130, s. 250, przyp. 174; H. Corbin, *Étude préliminaire*, w: Nasir-e Khosrow, *Jami' al-hikmatain*, Téhéran-Paris 1953, s. 91-112; W. Ivanow, *Studies in Early Persian Ismailism*. Bombay 1955², „Early Ismaili Terminology”, s. 2-27.

Sidżistani¹⁹ z X w., którego nie należy mylić z Abu Jakubem Sidżistani, filozofem izmailickim działającym także w X w.

Na wieki X i XI przypada znaczne wzmoczenie aktywności izmailitów. Dysponującym centrum był wtedy jeszcze fatymidzki Egipt, skąd rozbiegali się liczni emisariusze. Dlatego agitatorów izmailickich nazywano niekiedy egipskimi emisariuszami — tak właśnie określił Awicenna w swoim życiorysie ludzi, na których kazania uczęszczali jego ojciec i brat. Najwybitniejszym przedstawicielem izmailizmu był Nasir-i Chosrow¹⁷.

Życie i twórczość Awicenny

Dane o życiu Awicenny czerpiemy z pięciu źródeł. Dwa z nich to słowniki biograficzne: Kiftiego (przełom XII i XIII w.) *Historia mędrców* i Ibn Challikana (XIII w.) *Życiorysy sławnych mężów*. Dwa następne to słowniki sławnych lekarzy: Bajhakiego (XII w.) *Uzupełnienie garderoby mądrości* i Ibn Abi 'Usaibi'a (XIII w.) *Źródła wiadomości o klasach lekarzy*¹⁹. Ostatnią wreszcie pozycją jest dwunastowieczny bardzo ciekawy zbiór literackich opowiadań na przeróżne tematy, które zestawił i wydał Nizami-ji Arudi z Samarkandy, nadając zbiorowi tytuł *Cztery rozprawy*¹⁹.

Spory zestaw ciekawych, choć może nie zawsze prawdziwych informacji Nizami-ji Arudi wplótł w anegdotę. W rozdziale o lekarzach i terapii znalazł się opis trzech przypadków wyleczenia przez Awicennę za pomocą psychoterapii (ss. 82, 85-90, 91). Opowieści te, ilustrujące stan ówczesnej wiedzy, nie mogą być przyjmowane w całości jako wiarygodne, dosłowne opisy z bogatej praktyki Awicenny. Noszą wszelkie znamiona utworów literackich opartych na często stosowanych wątkach niezwykłego wyleczenia. Opowiadanie o Rhazesie i o tym, jak psychoterapią leczył samanidzkiego emira, już wyraźnie prezentuje się jako dzieło literackie, nie tylko z powodu licznych anachronizmów, lecz także dlatego, że odnaleziono jego literacki pierwowzór. Wartości źródłowej *Czterech rozpraw* nie można oczywiście całkowicie negować, ale do zamieszczonych tam wiadomości historycznych

¹⁶ Abu Ya'qub Sejestani, *Kasf al-mahjub*, Paris-Téhéran 1949.

¹⁷ Literaturę o Nasir-i Ghosrowie podaje A. E. Bertels, op. cit. Podstawowe pozycje to prace W. Ivanowa.

¹⁸ Dane bibliograficzne: *Awicenna*, wyd. cyt., s. 74, przyp. 1, s. 75, przyp. 1-4.

¹⁹ Nizami-ji Arudi of Samarqand, *čahar maqala*, tłum. E. G. Browne, London 1921.

powinniśmy odnosić się z rezerwą, nie popadając jednakowoż w podejrzliwość.

Wymienieni biografowie sporządzając życiorysy Awicenny korzystali, rzecz to oczywista, z jakichś szczegółowych i wcześniejszych opracowań. Takim źródłem, do którego zapewne sięgnęli lub wykorzystali pośrednio, było *curriculum vitae* Awicenny napisane przez najwierniejszego jego ucznia, co nie oznacza, że specjalnie uzdolnionego, oddanego towarzysza niedoli, Dżuzdzaniego. Życiorys ten składa się z dwóch części: pierwszą napisał sam Awicenna, drugą od wzmianki o wyjeździe do Gorganu, na dwór Kabusa, napisał Dżuzdzani. Obie różnią się formą: pierwsza, utrzymana w pierwszej osobie, jest panegirkiem na własną cześć, druga zaś jest opowieścią ucznia o mistrzu. Całość, napisana po arabsku, liczy parę stronic tekstu.

Oba źródła, Kifti i 'Usaibi'a, w części poświęconej Awicennie w wersji arabskiej są identyczne. Ale przekład perski Kiftiego z XVIII w.²⁰ wykazuje drobne, ale istotne różnice w porównaniu z oryginałem arabskim. Tłumacz perski pousuwał z perskiego przekładu wiele tak drażniących przechwałek, w które obfituje część pierwsza. Nie ma takich egocentrycznych sformułowań w rodzaju „byłem najlepszym uczniem”, „czytałem dużo książek”, „prze-czytałem tę książkę 40 razy”, które dopiero w tekście nabierają właściwego brzmienia. Zamiast „w moim sąsiedztwie”, tłumacz dał „w naszym sąsiedztwie”, zamiast „w moim domu”, „w naszym” itd. Zmiany te usuwają także pewne nieścisłości. W tym okresie, na przykład, do którego odnoszą się cytowane wyżej wyrażenia „w moim domu”, „koło mnie”, Awicenna mieszkał w domu rodziców i był prawdopodobnie aż do śmierci ojca na jego utrzymaniu (o podjęciu posady po raz pierwszy napisał w związku ze śmiercią ojca). Ciekawa jest także inna poprawka: w wersji arabskiej jest zaznaczone, że jedyny brat Awicenny był od niego młodszy. W przekładzie perskim ta uwaga została usunięta. Spójrzmy, jakie to przyniosło wyniki: W życiorysie czytamy, że Awicenna mając dziesięć lat przysłuchiwał się dysputom, jakie wiedli ojciec i brat na tematy doktryny izmailickiej. Zacytujmy urywek: „[...] niekiedy słuchałem ich rozmowy. Rozumiałem to, o czym mówili, jednak nie zgadzałem się z tym w głębi duszy”. Jeśli Awicenna miał dziesięć lat, to jego brat młodszy nie mógł mieć więcej niż dziewięć — o wieloletństwie ojca nie ma ani słowa. Nie wiem, czy można wyobrazić sobie dyskusję na temat nauki izmailickiej z dziewięcioletnim dzieckiem, które brałoby w tym aktywny udział i ponadto namawiało swego starszego o rok brata do uczęszczania na kazania izmailickich kaznodziej. Gdyby tak było, brat

Awicenny musiałyby być jeszcze bardziej predysponowany do studiów filozoficznych niż jego sławny później brat, a tak nie było. Słyszymy o nim tylko jako o towarzyszu Awicenny. Awicenna, zdaje mi się, opisuje ową rozmowę tak, jakby widział ją oczami dziecka. Jako mały chłopiec rozumiał, co mówią starsi, czym dzieci lubią się pochwalić. Awicenna mógł mieć nieprzeciętne zdolności do mistycznych rozważań przejawiające się od młodych lat, ale skłonny byłbym w tym przypadku raczej uznać, że mistrza pamięć zawiodła i że opisywane zdarzenie miało miejsce kilka lat później. Tym bardziej, jak sam pisze, metafizyka, do której zabrał się wiele lat później, szła mu raczej ciężko.

Awicenna²¹ urodził się w sierpniu lub we wrześniu 980 r.^{2a} w podbucharskiej wsi. Rodzice byli Irańczykami. Ojciec, niewysoki urzędnik samanidzki, zawiadywał sprawami finansowymi we wsi należącej do skarbu państwa. Gdy chłopiec dorósł i trzeba było go posłać do szkoły, rodzice przenieśli się do stolicy. (Awicenna nie pisze ani słowa, co się działo z jego bratem — uczył się, czy nie.) Tam Awicenna rozpoczął swoją edukację. Zrazu jest ona zgodna z przyjętymi zwyczajami i rozpoczyna się od nauki *Koranu*, pisma i podstaw języka. Dla dalszej nauki ojciec zatrudnił dla zdolnego syna gubernera, który w domu dawał Awicennie początki filozofii i matematyki. Mały uczeń szybko robił postępy i osiągnął rychło taki poziom, że mógł uczyć swego nauczyciela co trudniejszych kwestii. Awicenna pisze, że nauczyciel, gdy spostrzegł, że pozostaje w tyle za uczniem, nie przyznał się do tego, ale zaczął zadawać mu co trudniejsze zadania do samodzielnego opracowania każąc przedstawiać je na lekcji, jakoby dla sprawdzenia poprawności uczenia się, a w istocie, żeby się czegoś nauczyć. Wydaje się, że na tym etapie nauczyciel przewyższał jeszcze swojego przemądrzałego ucznia. Zastosował, widząc talent i pracowitość, całkiem nowoczesne metody nauczania zmuszające do samodzielnego myślenia.

Dalej Awicenna uczył się sam. Pewne trudności sprawiała mu logika, ale je pokonał, natomiast bezradny stanął przed metafizyką. Pomógł mu tu przypadkowo kupiony komentarz al-Farabiego do *Metafizyki* Arystotelesa.

²¹ Pełne imię Awicenny brzmiało: Abu Ali al-Husain Ibn Abdallah Ibn al-Hasan Ibn Ali Ibn Sina. W literaturze orientalnej znany jako Abu Ali, rzadziej jako Ibn Sina. Nazywano go także dość często honorowymi tytułami: Szejch, Szejch-Książę, Sława Królestwa, Dowód Prawdy.

²² Według rachuby muzułmańskiej w miesiącu safar 370 r., co odpowiada okresowi od 16 sierpnia do 13 września 980 r. Tę datę przyjmuje się za najbardziej wiarogodną. Na ten temat wyczerpująco pisze Z. Safa, *Le Livre du millénaire d'Avicenne*, Téhéran 1953, s. 3-4.

Równocześnie studiował medycynę, którą określił jako naukę łatwą i zdobył wnet sławę wielkiego lekarza. Dzięki temu został nadwornym lekarzem u Samanidów, co otworzyło mu dostęp do pałacowej biblioteki posiadającej dzieła antycznych filozofów.

Awicenna miał wtedy osiemnaście lat. W zyciorysie napisał tak o sobie : „A kiedy osiągnęłam osiemnasty rok życia, poznałam wszystkie te nauki. Większość wiedzy miałem opanowaną na pamięć. Teraz wiedza moja jest u mnie bardziej dojrzała, lecz jest to nauka jedna i ta sama, niczego nowego później nie zdobyłem”. Popatrzmy, co napisał pod koniec życia o wiedzy ludzi młodych: „Taki osobnik [zdolny — B. S.] w wieku 18-19 kit pojmie nauki filozoficzne, logikę, fizykę, teologię, geometrię, arytmetykę, astronomię, muzykę, medycynę i wiele innych mniej złożonych nauk, tak że nikogo innego takiego jak on poprzednio nie widział. Lecz minie wiele lat i nic nowego nie doda ponad ten pierwotny stan. Wiadomo, że dla każdej dyscypliny potrzeba lat nauki” (s. 271 nin. wyd.).

W Bucharze zetknął się z niejakim Abu Husainem al-Aruzi, którego nazywa swoim sąsiadem i dla którego w 1001 r. napisał swoje pierwsze duże dzieło *al-Mudżma'* (*Kompendium, £bior*). Dla innego sąsiada, chorezmijskiego, Abu Bakra al-Barki przygotował komentarze do ksiązek o ascezie i filozofii. Opracował wtenczas dwa dzieła: *Księgę wyniku i plonu* i traktat o etyce, *0 niewinności i przewinieniu*. Jedyne egzemplarze to te, które otrzymał Barki. Ponieważ nie pozwalał nikomu z nich korzystać, dzieła nie były dostępne i pozostawały nieznanne.

Co właściwie skłoniło Awicennę do takiej uczynności, do spełniania takich dziwnych próśb dwóch sąsiadów? Że wykonał podobne zamówienie dla Biruniego, dziwić się nie należy. Biruni był już wielką sławą. Tu warto odnotować, że stosunki tych dwóch ludzi układały się źle. Biruni w korespondencji z Awicenna wyrażał się o jego pracy tak krytycznie i w tak niestosownej formie, że Awicenna zerwał z nim korespondencję zlecając dalsze jej prowadzenie swojemu uczniowi. Ale jeśli chodzi o spełnienie próśby każdego z sąsiadów — na ten temat Awicenna nie daje ani słowa wyjaśnienia. Poza sprawami studiów filozoficznych o innych problemach swojego życia napisał bardzo mało, jakby wspominając je niechętnie. Może zamówienie sąsiedzkie było zadaniem postawionym przez siatkę izmailicką? Awicenna wypiera się jakoś bardzo ostentacyjnie jakichkolwiek związków z tą organizacją, poza tym faktem, że należeli do niej ojciec i brat. Pisz, że kazania izmailickie nie odpowiadały mu, ale wiemy także, że ojciec posyłał go w tym właśnie czasie na naukę m. in. geometrii do jednego z członków sekty, sprzedającego warzywa na straganie, a więc w pewnym sensie konspiracyjnego się, choćby ze swoją wiedzą. Wydaje się bardzo prawdopodobne, że

Awicenna należał do izmailitów i dla nich pracował w okresie blicharskim, ale że później wyparł się ich z obawy przed represjami, jakim byli oni poddawani.

Po śmierci ojca Awicenna przyjął jakiś urząd państwowy. Gdy upadło państwo samanidzkie, skończyły się czasy mecenatu nauk i sztuk. Awicenna zaczął więc rozglądać się za inną posadą i gdy w Ghorezmie w 1010 r. powstała Akademia, natychmiast się tam udał. W Akademii, skupiającej grono największych uczonych tamtych czasów w Iranie, Awicenna zetknął się ze środowiskiem bardzo aktywnym, do niego na ogół nastawionym przychylnie, z wyjątkiem Biruniego. Po dwóch latach, w 1012 r., nadeszło słynne żądanie Mahmuda wysłania mu do Gazny najwybitniejszych uczonych z Akademii wymieniające między nimi Biruniego i Awicennę. Awicenna nie chciał przenieść się na gaznawidzki dwór i zbiegł na zachód, najpierw do Gorganu. Jednak, nim dojechał do stolicy Zijarydów, przewrót obalił Szams al-Ma'ali Kabusa. Awicenna na razie nie opuścił stolicy, lecz poszukiwał innego protektora i go znalazł. Utrzymywał on uczonego przez pewien czas. W Gorganie Awicenna rozpoczął swoją właściwą działalność naukową. Tam zaczął pisać *Kanon medycyny*. Czas jakiś mieszkał w Gorganie, po czym kraj ten opuścił.

O przyczynach wyjazdu z Buchary i później Chorezmu nie napisał właściwie nic. Wszystkie opisy przygód i inne szczegóły dramatu znamy tylko z *Czterech rozpraw*. Awicenna napisał tylko tak: „Jednak konieczności zmusiły mnie do opuszczenia Buchary i przeniesienia się do Gurgandżu” (stolica Chorezmu), a o wyjeździe z Chorezmu pisał tak: „Potem znowu okoliczności zmusiły mnie do przeniesienia się do Nasa, stamtąd do Bawardu i dalej do miast Tus i Szakan. Stąd zaś do Samanganu i do Dżdżurmu, na granicy Chorasanu, aż wreszcie do Gorganu”. Dlaczego ukrywał przyczyny wyjazdu? Co to za „konieczności, okoliczności” zmusiły go do tego? Oczywiście, że nie chciał wdawać się w szczegóły. Były tam jakieś sprawy, które wolał ukrywać. Może bał się zemsty Mahmuda, który kazał go ścigać, kazał sporządzić i rozesłać listy gończe z załączonymi portretami. Może dlatego Awicenna wolał wyjechać z Gorganu graniczącego z gaznawidzkim państwem, wyjechać dalej, do Reju, pod opiekę Buidów silniejszych od Zijarydów?

Po pewnym czasie Awicenna przeniósł się z Gorganu do Reju, gdzie rządziła jedna z gałęzi buidzkiego rodu. Tu mieszkał dwa, może trzy lata i wyemigrował dalej na zachód do Hamadanu. W Reju napisał rozprawę o psychologii *Księgę początku i powrotu*. Do Hamadanu przyjechał za panowania Szams ad-Daula (997-1021). Zyskał tam wysoką pozycję, został wzyrem, ale te obowiązki, jak pisze, pochłaniające wiele czasu, nie oderwały

go od nauki. Powstała wówczas *Księga uzdrowienia (Szifa)*, ukończył I księgę *Kanonu* i wielką rozprawę *Filozofia wschodnia*. Po śmierci władcy Szams ad-Daula osadzono Awicennę w więzieniu za utrzymywanie korespondencji z kakuidzkim dworem w Isfahanie. Uznano to za spisek przeciw państwu i zdradę. Awicenna kontaktował się z wrogiem Isfahanem, to prawda, lecz oskarżenie go o spisek było spowodowane zawiścią. W więzieniu ukończył dwie drobne prace: *O ptakach i siłach* i *O kolce*, oraz duży traktat *Haj ibn Jakzan*.

Sprzyjający przebieg wydarzeń pozwolił wyjść Awicennie z twierdzy. Potajemnie, z przyjaciółmi, natychmiast wyjechał do Isfahanu. Kakuidzki emir Ala ad-Daula powitał go przed bramami miasta ze znacznymi honorami. U Kakuidy Awicenna pracował do końca życia. Służba u tego władcy wniosła w życie Awicenny zasadnicze i bardzo pomyślne przemiany. Dała mu to, czego stale poszukiwał i czego pragnął. We wstępie do *Księgi wiedzy* napisał: „[...] na służbie u niego spełniły się wszystkie moje pragnienia: bezpieczeństwo, wielkość, dostojność, poważanie” (s. 3 nin. wyd.). Pewny protekcji emira Awicenna pracował bardzo intensywnie. Ukończył *Szifa*, opracował jej streszczenie *Wybawienie (Nadžat)*. Pisał stale, towarzysząc emirowi w pochodach, na postojach i w domu. Brał aktywny udział w życiu politycznym służąc swym doświadczeniem i rozumem. Jego prace naukowe zaciekały emira, który może nie wszystko mógł zrozumieć, co Mistrz napisał po arabsku. Dlatego myślę, że na jego zamówienie i dla niego Awicenna napisał po persku kompendium filozoficzne *Księgę wiedzy (Danisz 11 arna)*, która w pierwotnym zamyśle miała być sporym traktatem, rodzajem encyklopedii filozoficznej, perskim odpowiednikiem *Szifa**. Wydaje się, że Awicenna nie zdążył zakończyć *Księgi wiedzy*, iż pisanie ostatnich rozdziałów, tych, które zaginęły, przerwała śmierć. Jeśli tak by było, to *Księgę wiedzy* pisałby razem z *Iszarat*, ostatnim wielkim dziełem, pisany po arabsku, które dotarło do nas w formie niedokończonyj. Plany przerwała śmierć. Awicenna zmarł w czasie jednej z licznych podróży, które nadweryły jego zdrowie, mając 57 lat, w 1037 r. koło Hamadanu. Tam został pochowany i tam jest jego mauzoleum do dziś²⁸.

Wymienione wyżej tytuły, to kilka pozycji z bogatego dorobku Awicenny. Ustalenie pełnej i jednocześnie wiarygodnej listy jego prac napotyka trudności. Kwestionuje się dziś niektóre pozycje podpisane jego imieniem. Często tak czyniono na Wschodzie, dla przydania miernej pracy większego

²⁸ Rozmaite wersje okoliczności, miejsca i daty śmierci Awicenny podaje J. Bielawski, *Życie i dzieła Awicenny*, w: *Awicenna*, wyd. cyt., s. 87-88; Z. Safa, op. cit., s. 36-41.

splendoru. Do listy jego dzieł włączano nie tylko prace innych autorów, ale także antologie zawierające którąś z prac Awicenny. Z. Safa zamieścił wykaz dzieł Awicenny złożony z 238 pozycji. Ponieważ zawiera on wszystkie rękopisy, także wspomniane antologie, nie jest to bibliografia, lecz wyciąg z katalogu rękopisów, biblioteczna informacja. A. M. Goichon ograniczyła listę dzieł Awicenny do 151 pozycji, ale ostatnie krytyczne przeglądy i tę skróciły. Y. Mahdawi w *La bibliographie* podzielił dorobek Awicenny na dwie części. Pierwsza obejmuje pozycje pewne (nr 1-131), druga — pozycje wątpliwe (nr 132-242)²⁴.

Lista składa się głównie z dzieł poświęconych filozofii. Awicenna poza medycyną nie poświęcał wiele uwagi sprawom społecznym, choć przez pewien czas był wezyrem. Zaszczyc ten, zdaje się, ciążył mu niepomiernie. Nie wiemy zresztą, czym zajmował się na tym stanowisku: może oświatą, może służbą zdrowia? W jego dorobku odnajdujemy tylko cztery pozycje omawiające sprawy zarządzania. Są to *O rządzeniu i Księga organizacji wojska i najemników*, oraz *0 systemie podatków krajowych*, *Traktat o majątku*. *0 rządzeniu*, napisaną być może pod wpływem pracy al-Farabiego o podobnym tytule, Awicenna podzielił na pięć rozdziałów rozpatrując kolejno zasady, jakimi powinien kierować się każdy człowiek. A więc jak należy kierować sobą, jak panować nad wydatkami i przychodami, na jakich podstawach opierać swoje stosunki z rodziną, rodem (*ahl*), z synem i służbą. Pozostaje na razie kwestią nierozstrzygniętą, czy Awicenna korzystał tylko z al-Farabiego, czy też sięgał do Temistiusa, tłumaczonego na arabski.

W sprawach politycznych i społecznych Awicenna posługiwał się terminologią arabską, która była kalką z greckiego. Takie pojęcia jak np. demokracja (arabskie *as-sijasat al-'ammijja*) monarchia (*as-sijasat al-mulukijja*), arystokracja (*as-sijasat al-chasisijja*) czy oligarchia (*as-sijasat al-chissa*) do arabskiego wprowadził al-Farabi.

Awicenna napisał także szereg drobnych rozpraw, artykułów i przyczynków przy różnych okazjach na tematy języka, muzyki, ale głównym przedmiotem jego rozważań była metafizyka, otoczona naukami wprowadzającymi do niej, jak logika, fizyka i matematyka, co odpowiadało wymogom arystotelesowskiej metodologii. Medycynę traktował Awicenna, zdaje się, głównie jako źródło utrzymania. Na kartach *Księgi wiedzy* nie wypowiadał się o niej ze szczególną atencją.

²⁴* Z. Safa, *Dżaszname-je Ebn-e Sina*, t. I, Teheran 1331/1952, s. 55, 107. Skrócony wykaz najważniejszych prac podaje J. Bielawski, *^yeie i dzieła Awicenny*, wyd. cyt., s. 92-97. Por. też M. A. Goichon, *La distinction de Vessence et de l'existence d'après Ibn Sina*, Paris 1937, s. 151.

W jego dorobku widzimy prace o różnej wadze naukowej i o różnej objętości. Niektóre, przyczynkarskie opracowania Awicenna włączał do większych kompendiów; m. in. pierwszy rozdział *Nadżat* był publikowany wcześniej oddzielnie, jako *Male kompendium logiki*. W filozofii takich kumulujących dzieł jest kilka: *Księga uzdrowienia (Szifa')*, *Księga wybawienia (Nadżat)*, *Wskazówki i napomnienia (Al-Iszarat wa't-tanbihat)* i *Księga wiedzy (Danisz nama)*. Na pewno najważniejszym dziełem jest *Księga uzdrowienia*. Awicenna pisał ją przez wiele lat, mimo więzień, ucieczek i różnych odmienności losów. *Szifa'* składa się z czterech głównych działów: logiki, fizyki, matematyki i metafizyki, podzielonych dalej na księgi, rozdziały itd. Jest to powszechna encyklopedia, która, podkreślano już to wiele razy, zadziwia głębią opracowania oraz swą wszechstronnością, co jest tym godniejsze podkreślenia, że jest dziełem jednego człowieka. Jest bezsporne, że wielkość Awicenny najdobitniej wyraziła się w *Szifa'*.

Można oczywiście postawić szereg zarzutów, jak nieklarowność stylu, nadużywanie zaimków — generalna wada pisarstwa Awicenny powodowana moim zdaniem tym, że nie czytał tego, co napisał. Nie robił korekty brudnopisu. Ale stawiając ten zarzut, na pewno słuszny, dla wyważenia jego właściwej wagi powinniśmy porównać styl Awicenny ze stylem innych, z tym, co wtenczas obowiązywało w naukowej literaturze arabskiej. Na tle całości, także jeśli zestawimy go z al-Kindim i al-Farabim, styl Awicenny odznacza się prostotą, jasnością, a nawet pewną suchością, którą uzyskiwał wystrzegając się metaforyki poetyckiej, wyrażen idiomatycznych, to jest tego, co w prozie naukowej pochodziło z literatury pięknej. Jako cudzoziemiec obawiał się ozdobników w obcym języku, co w ostateczności dało dobre wyniki, ponieważ po Awicennie zanika wczesna przebogata kwiecistość wypowiedzi. Awicenna wprowadził do terminologii arabskiej szereg neologizmów, które wzburzały współczesnych, lecz później przyjęły się. Ciekawe, że jego neologizmy wywołały opory u Arabów, stawiano mu zarzuty słabej znajomości arabskiego, natomiast Irańczycy jego propozycje przyjmowali bez sprzeciwu, nie wyczuwając w nich żadnej obcości ani niewłaściwości. W neologizmach Awicenny doszukiwano się źródeł syryjskich i greckich. A jest niemal pewne, że żadnego obcego języka poza arabskim Awicenna nie znał. Przynajmniej nic o tym nie wspomina. W *Szifa'* w pewnych ustępach można doszukać się znajomości teoretycznej greckiego, lecz chodzi tu tylko o ślady. Zresztą nie wykluczone, że jakieś wiadomości mógł mieć od Masihego, chrześcijanina, z którym pracował w Akademii w Chorezmie i z którym razem uciekał do Gorganu przed Mahmudem. Nie bezpodstawna jest sugestia, że źródłosłowu nowych terminów należałoby szukać w perskim. Jakkolwiek nie rozwiązałibyśmy tego problemu

pozostanie faktem, że swoboda, z jaką tworzył nowe słowa, wzbogaciła język arabski, a wyczuwalne skrępowanie w pisaniu po arabsku nadało temu językowi w dziełach naukowych większej precyzji i ekspresji naukowej.

Księgi wiedzy, pisanej dla czytelnika nie znającego lub znającego słabo arabski, Awicenna nie oczyścił z arabskich (semickich) zapożyczeń i nie tworzył terminologicznych dziwołagów, byle tylko zachować czystość języka. Specjalistyczne zwroty i wyrazy zestawiał niekiedy w pary z arabskimi odpowiednikami przyjętymi w literaturze naukowej, ale najczęściej posługiwał się arabskimi terminami. *Księga wiedzy* pochodzi z tych czasów, gdy język perski nie był jeszcze tak zachwaszczony jak dziś, kiedy arabizmy stanowią 80 procent całego słownictwa perskiego. Współczesny Awicennie Ferdausi napisał *Szah name* prawie czystą perszczyzną.

Druga na liście *Nadżat*, streszczenie *Szifa'*, częściowo przereklamowana przez Dżuzdżaniego, wchłonęła także inne prace. Powstała bezpośrednio przed *Księgą wiedzy*. *Nadżat* przygotował Awicenna jako podręcznik do studiów filozoficznych. Ostatnią większą pracą jest *Iszarat*²⁵. Także dzieli się na cztery rozdziały; nie ma w niej matematyki, którą zastąpił rozdział o mityce. Ten temat w tak szerokim ujęciu Awicenna po raz pierwszy przedstawił w *Iszarat*. Było to odbicie dokonującej się w jego poglądach ewolucji, którą dostrzegamy już w metafizyce *Księgi wiedzy*. *Iszarat* jest pracą nieukończoną. Robi wrażenie zbioru notatek, autorskich dyspozycji, zestawu tez, wymagających i udokumentowania, i rozwinięcia. Wiemy, że tak właśnie pracował Awicenna: wprzód sporządzał listę problemów, po czym ją rozwijał.

«Księga wiedzy»

Księga wiedzy (*Danisz nama*) powstała w okresie służby u kakuizkiego emira Ala ad-Dauli, między 1021 a 1037 rokiem. Nie wiadomo, czy Awicenna ukończył ją w tej postaci, jaką zapowiadał we wstępie, ponieważ niektóre rozdziały nigdy nie ukazały się; nie widział ich nawet Dżuzdżani. Więc albo zaginęły, albo nigdy nie powstały. W zamyśle Awicenna podzielił *Księgę wiedzy* na pięć rozdziałów: logikę, fizykę, astronomię, muzykę i meta-

²⁵ *Le Livre*, t. I, s. 16. Według J. Bielawskiego *Życie i dzieła Awicenny*, wyd. cyt., s. 84), *Iszarat* są prawdopodobnie jedyną zachowaną częścią *Filozofii wschodniej*, która zaginęła. Te dwie opinie są sprzeczne tylko pozornie. Awicenna często wykorzystywał wcześniejsze swoje utwory przy pisaniu następnych.

fizykę. W takiej kolejności wymienia je we wstępie, ale na początku *Logiki*, poruszając zagadnienia właściwości wykładu, szereguje je inaczej : logika, metafizyka i fizyka. W takiej kolejności zostały ułożone w niniejszym przekładzie. Rozdział o astronomii (o matematyce) w późniejszych kopiach rozbijano na podrozdziały: geometrię, arytmetykę, matematykę. Stąd niektóre kopie *Księgi wiedzy* liczą 8 rozdziałów, ale wiemy, że podział na 8 części pokrywa się z podziałem na 5. Kilka kopii składa się tylko z trzech: logiki, metafizyki i fizyki. Z tekstu napisanego przez Awicennę zachowała się tylko część i są to właśnie te trzy rozdziały. Pozostałe : matematykę i muzykę dopisał Dżuzdżani. We wstępie do matematyki zaznaczył, że rozdział z matematyką zaginął; przynajmniej on go nie widział. Przetłumaczył więc notatki pisane po arabsku przez Awicennę. Nie wykluczone, że były to zapiski, z których powstała matematyka w *Nadżat*. Ale we wstępie do matematyki w *Nadżat* Dżuzdżani podkreślił, że ten rozdział nieco przedregował. Dlatego rozdziały w *Księdze wiedzy* i w *Nadżat* mogą się różnić pochodząc z jednego źródła. Rzecz jest oczywista, że matematyka i muzyka dołączone do *Księgi wiedzy* przez Dżuzdżaniego nie są dziełem oryginalnym samego Awicenny, lecz pochodzą od jego ucznia. Nie są pracą, do której autorstwa przyznaje się Dżuzdżani, ale nie mogą być także zaliczane do dorobku Awicenny na równi z trzema pozostałymi rozdziałami. Między tymi dwiema częściami *Księgi wiedzy*, oryginałem i aneksem, zachodzą istotne różnice w stylu. To, co napisał Dżuzdżani, charakteryzuje mniejsza swoboda w używaniu terminów perskich. Dżuzdżani był jakby skrupowany oryginałem. W tych partiach *Księgi wiedzy* stwierdzamy wpływ arabskiego oryginału, których w części pierwszej poza terminologią nie dostrzegamy²⁶. Biorąc pod uwagę, że logika, fizyka i metafizyka stanowią zamknięty zespół systemu Awicenny, obejmujący najważniejsze jego części, oraz uwzględniając kwestię nieoryginalności pozostałych rozdziałów, nie włączyłem do przekładu kompilacji Dżuzdżaniego, ponieważ jej w jedno z oryginałem zestawiać nie wypada.

Logika stanowi pierwszy rozdział *Księgi wiedzy*. Jest skróconym wykładem logiki Awicenny przedstawionej w szeregu rozpraw. Logika jego nie została jeszcze dokładnie przebadana i skomentowana. Właściwie od 1934 r., gdy w Paryżu wyszła praca I. Madkoura *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe*, nie ukazało się żadne studium na temat logiki Awicenny. Madkour rozpatrując figury sylogizmów u Awicenny dochodzi do wniosku, że Awicenna w traktatach medycznych zwrócił uwagę na występowanie w medycynie

²⁶ Y. Mehdawi, *Bibliographie d'Ibn Sina*, Téhéran 1954, s. 226; *Le Livre*, t. II, s. 6-7; S. Afnan, op. cit., s. 79-80; Z. Safa, *Dżaszname*, wyd. cyt., s. 58.

sądów, zdań będących prawdopodobieństwem logicznym (tamże, s. 212). Byłaby to u Awicenny koncepcja bardzo nowoczesna, jednakże Madkour nie daje na to żadnego przykładu, podkreślając jedynie, że Awicenna wyprzedził Zachód na wiele stuleci. Drugą cechą systemu logicznego Awicenny, według Madkoura, jest zauważalne odejście od pierwowzoru arystotelesowskiego i zbliżenie się do stoików. Pod ich wpływem silnie wysunął się w sylogistyce Awicenny sylogizm hipotetyczny.

Pierwsza teza jest sugestią Madkoura; do tej chwili jeszcze nikt jej nie potwierdził ani nie odrzucił. Wydaje się, że jest to zbyt daleko posunięte poszukiwanie nowatorstwa u Awicenny w każdym dziele i niemal za każdą cenę. Logika nie jest najlepiej wybranym działem nauki Awicenny. Awicenna w tej dziedzinie wykorzystał dorobek poprzedników, tworząc system przejrzysty, co nie oznacza, że odkrywczy. Awicenna utrzymał tradycyjny podział sądów; schemat wnioskowania pochodzi od Galena, a teoria definicji i opisu oraz twierdzenie o pojmowaniu i definicji — od Arystotelesa. Wpływy Stagiryty są wyraźnie wyczuwalne w stawianiu silnego akcentu na odkrycie i poszukiwanie istoty poznawczej rzeczy. Mamy w *Księdze wiedzy* dość rozbudowaną teorię *annijja* i *huwijja*. U podstaw i ten dział nie jest oryginalny. Pochodzi z *falsasifa*, która, jeśli sięgniemy jeszcze bardziej wstecz, wzięła to od perypatetyków. *Annijja* według Awicenny jest istotą indywidualną każdej rzeczy, a więc w człowieku jest nią dusza. *Annijja* duszy jest tym, czemu zawdzięcza dusza swoje istnienie. Przy kolejnych przemianach *annijja* stała się u Awicenny tą cechą istoty, która ją wyróżnia, cechą indywidualną. Konsekwentnie dopuszcza Awicenna istnienie *annijja* u Boga. *Huwijja* jest bytem konkretnym i nie oznacza bytu jako istnienia.

Poznawanie jest procesem mającym dwojaką naturę. Poznawanie może być dokonywane na drodze pojmowania lub poprzez zgodę, wiarę. Pojmowanie może następować albo w wyniku przemyśleń, albo może pojawić się bez wstępnego procesu rozumowania, jako wiedza *a priori*. W ten sposób obie formy poznania schodzą się i są równoważnymi drogami poznania i źródłami naszej wiedzy. Ten element jego teorii odnajdujemy w rozważaniach nad przesłankami. Tu Awicenna, co prawda tylko w niektórych przypadkach, uznaje obie drogi poznania za równe, jednakowo dobre momenty wyjściowe do dalszego wnioskowania. Oznacza to, że obie mogą być podstawą definicji, która jest koniecznym etapem poznawania. Dlatego w niektórych przypadkach nasze poznanie może pojawić się bez koniecznego wnioskowania sylogistycznego, bezpośrednio polegając na zgodzie.

Wyrazy, jako podstawowe elementy zdania, Awicenna podzielił na dwa typy: na wyrazy proste i wyrazy złożone, co może być oddźwiękiem greckiej teorii gramatycznej. W *Księdze wiedzy* rozpatrywał wyraz na płaszczyźnie

mówienia, jako niepodzielną strukturę morfemów. Zalicza tu wyrazy pojedyncze, złożenia leksykalne i determinacje, czyli zjawiska składniowo-semantyczne. Tu można dopatrzeć się wpływów obcej teorii gramatycznej, arabskiej. Klasyfikacja zdań jest wprowadzeniem do sylogistyki, podstawowego działu logiki. Wnosząc ze słów Awicenny w zakończeniu *Logiki* sylogistyka była dla niego głównym elementem edukacji dającym narzędzie do zrozumienia wyższych działów wiedzy. Awicenna znał dwa rodzaje zdań: zdanie atomowe i zdanie molekularne. Daje także przykłady kilku funktorów prawdziwościowych. Zdanie molekularne złożone jest ze zdań atomowych za pomocą spójników lub partykuł oraz dzieli się na zdanie kategoryczne (twierdzące) i na zdanie hipotetyczne łączące i rozdzielające (koniunktywne i dysjunktywne), co oznacza, że przyjął stoicką klasyfikację zdań. Awicenniński system sylogizmów jest także systemem stoickim. W działach, w których o klasyfikacji zdań Awicenna pisał po arabsku, wyodrębnił ponadto zdanie „egzystencjalne”. Pojawiło się ono jako rezultat zestawienia greckiego i arabskiego, języków o odmiennej budowie. Arabski nie ma kopuli. Ta odmiennosc gramatyczna przyczyniała trudności tłumaczom z greckiego na arabski i odwrotnie. Problem ten natomiast nie musi zjawiać się na gruncie języka perskiego, ponieważ perski ma bardzo rozbudowany czasownik „być”, ze wszystkimi formami.

Podstawą sylogistyki są zdania warunkowe łączące i rozdzielające. W tym dziale logiki podział i wszelkie schematy są na pewno greckie, aczkolwiek wskazanie źródła nastęczyłoby trudności. Wątpliwe jest bowiem, aby Awicenna korzystał z *Organonu* (mówimy o arabskim przekładzie), ponieważ nie używał tych określeń na przesłanki, jakie są w arabskim Arystotelesie. Posługiwał się przeto jakimś opracowaniem, komentarzem, najpewniej stoickim. Poza system Stagiryty Awicenna w zasadzie nie wyszedł, niemniej ma tu pewne zasługi. Pierwszy mianowicie dał definicje szeregu pojęć i późniejsi logicy muzułmańscy tylko je powtarzali. Awicenna stanął na stanowisku, że zdanie kategoryczne składa się z dwóch członów: podmiotu i orzecznika (orzeczenia). Podobna jest budowa zdania hipotetycznego. Tu członami są dwa zdania. Różnica między członami tych zdań polega na tym, że w zdaniu kategorycznym przynależność wyrazu do grupy podmiotu lub orzecznika określa sama semantyka, natomiast między zdaniami w składzie sylogizmu hipotetycznego (zdania) znakiem wyróżniającym jest obecność partykuły. Dwuczłonowy układ sylogizmu hipotetycznego może być rozbudowany o wiele następników, czemu nie sprzeciwia się zasada tego zdania, ponieważ przez wykluczenie może je zredukować do stanu dwuczłonowego.

Sylogizmy służą do badania rzeczy. Są trzy sposoby badania rzeczy:

sylogizm, dowodzenie i indukcja. Definicja sylogizmu, którą powtórzył w *Iszarat*, tak brzmi w *Księdze wiedzy*: „Sylogizm, krótko rzecz ujmując, jest wypowiedzią zawierającą takie zdania, że gdy się je przyjmie, musi z nich wyniknąć inna wypowiedź” (s. 130 nin. wyd.). Jest to definicja pochodzenia arystotelesowskiego. Choć punkt wyjścia jest wspólny, u Awicenny klasyfikacja sylogizmów jest inna, wykazuje znowu wpływy stoickie. Awicenna zakłada, że sylogizm jest dwojakiego rodzaju: przez zestawienie i wykluczenie. Później, w *Iszarat zaznaczy*, że ten podział jest jego dziełem, ale w *Księdze wiedzy* tej uwagi nie ma. Pierwszą odmianę sylogizmu nazywa Awicenna *iktirani* (niżej: sylogizm hipotetyczny złożony ze zdań warunkowych koniunktywnych) ; *iktirani* jest terminem trudnym do przełożenia; dosłownie znaczy „złączenie”²⁷. W czasach Awicenny termin *iktirani* w przekładach Arystotelesa stosowano wymiennie z *izdiwadż*, dosł. „łączenie, kojarzenie”. Jest to tłumaczenie, kalka greckiego *sydygia* „jarzmo”, które u stoików przemieniło się w zwykły termin techniczny, bez żadnej szerszej konotacji. Użycie *iktirani* przez Awicennę odpowiada najbardziej praktyce stoickiej. W *Iszarat* zaliczy tu sylogizmy złożone ze zdań kategoriycznych i hipotetycznych, ale w *Księdze wiedzy* dopuszcza do tej kategorii tylko sylogizmy zdań warunkowych. Druga odmiana, sylogizm przez wykluczenie (niżej: sylogizm hipotetyczny złożony ze zdań dysjunktywnych), *istisnai, syllogisme à exclusion* (*Le livre*, t. I, s. 56) bardzo trudno przyrównać do któregośkolwiek z sylogizmów w systemie antycznym. Możliwe, że nie miał poprzednika. Ten sylogizm składa się z dwóch przesłanek, jako zdań warunkowych, przy czym jedna wyklucza drugą.

Awicenna szczególnie dokładnie rozważa definicję. Przyjmuje pięć sposobów orzekania o czymś: definicję, rodzaj, różnicę, właściwość i przypadłość. Jest to rozszerzenie podziału Arystotelesa, który uważa, że różnica jest odmianą przypadłości. Jeśli przyjąć, że podział ten Awicenna powtórzył za *Isagogą* Porfiriusza, to należy zwrócić uwagę, że kwestia definicji potraktowana jest u obu odmiennie. Na tym punkcie logika orientalna uległa rozszczepieniu: logicy bagdadzcy przyjęli ustalenia Porfiriusza. Awicenna zwałczał ich poglądy, oni zaś jego. Wzajemne niechęci staną się bardziej zrozumiałe, jeśli ośrodek bagdadzki określimy jako spadkobiercę szkoły syryjskiej. W sporze szkoły syryjskie wypowiadały niekiedy totalną negację i wypierały się wszelkich związków ze Wschodem, co nie oznaczało odżegnywania się od związków z Iranem (np. Sohrawardi, Pers, silny przeciwnik Awicenny, pod wpływami przedmużłmańskiego mazdaizmu).

²⁷ Por. *Lexique*, s. 304, 305, 581, s. 344, 305, 611, 615.

Awicenna zna dwa rodzaje definicji: naturalny, nie w sensie gramatycznym, określający istotę rzeczy, odpowiadający na pytanie „co to jest? oraz rodzaj konkretyzujący cechę ogólną, rodzaj logiczny. Opis odpowiada na pytanie „co to jest?” ; pokazuje nie istotę, lecz atrybuty. Różnica odpowie na pytanie „jaka jest rzecz?”, z tym, że wynik musi być ogólny, istotny. Cechy przypadkowe dzieli na przypadkowo konieczne, które nie dają się oddzielić od rzeczy, i na takie, które do niej w sposób konieczny nie przynależą.

Metafizyka w *Księdze wiedzy* jest dwa razy obszerniejsza od każdej z pozostałych części. Jest ponadto najważniejszym rozdziałem. Awicenna poszukuje tu odpowiedzi na pytanie: co to jest byt jako byt. Nie zajmują go elementy odnoszące się do ciał, lecz koncentruje się na atrybutach bytu, a więc na takich jego stanach jak substancjalność, ogólność, mnogość, jedność, konieczność i możliwość. Z tych stanów bytu najczęściej uwagi zwraca na dwa: konieczność i możliwość. Uważa bowiem i daje temu wyraz wielokrotnie, że naczelnym zadaniem badania jest poznawanie bytu koniecznego. Byt nie ma definicji, ponieważ nic nie może być bardziej znane i ogólniejsze niż byt. Byt zależnie od tego, czy ma cechy przypadkowe, czy nie ma, jest bytem koniecznym lub bytem niekoniecznym. Sposobem istnienia bytu jest substancja i cechy przypadkowe. Substancja może mieć różnorakie postacie, a mianowicie: materii, formy, ciała, intelektu i duszy. Cech przypadkowych jest dziewięć: jakość, ilość, stosunek, miejsce, czas, położenie, posiadanie, czynność i bierność. Dziewięć kategorii przypadłościowych i substancja tworzą szereg połączeń — dziewięć kategorii bytu. Polega to na tym, że byt wchodzi w połączenia substancji z jedną z kategorii przypadkowych, dając w ten sposób owe dziewięć rodzajów bytu.

W procesie istnienia w bycie pojawiają się pewne cechy wzajemnie przeciwstawne. Tworzą one pary przeciwieństw : powszechność — szczególność, jedność — mnogość, następowanie — uprzedniość, przyczynowość — skutek, potencja i akt, możliwość i konieczność. Możliwość bycia jest dla Awicenny prawdopodobieństwem istnienia rzeczy, przy tym możliwość, choć nie jest konkretną rzeczą, jest rzeczą. Awicenna nie uznawał istnienia czegoś z niczego, z „niereczy”, jak pełność z próżni, musiał dlatego zszeregować możliwość do klasy elementów istniejących, a więc rzeczy. Możliwość jest przeto rzeczą, jest bytem możliwym, który nie może być przedmiotem tworzenia: w tworzeniu może uczestniczyć wyłącznie przez swoją obecność w przedmiocie aktu powstawania, to znaczy w substancji posiadającej władzę realizowania się. Substancja, w której tkwi możliwość, jest materią.

Wszystkie byty Awicenna dzieli na byty możliwe i konieczne. Byt możliwy

to taki, który czy to w wyniku owych cech, czy też pod działaniem innej rzeczy staje się możliwy lub niemożliwy. Znaczy to, że może istnieć lub może nie istnieć. Każdy inny byt, który nie podlega tej zasadzie, jest bytem koniecznym. Zagadnienie bytu koniecznego zajmuje znaczną część metafizyki w *Księdze wiedzy*. Byt konieczny nie jest uwarunkowany przyczynowo przez inny byt, z czego wynika, że nie może być także zbiorem bytów. Nie jest złożony, ponieważ jako jedność absolutna nie może składać się z części i na nie się dzielić. Nie może także posiadać różnorodnych i mnogich atrybutów. Fakt jedności wynika z tego, że byt konieczny nie ma przyczyny. Posiadanie przyczyny powoduje dwoistość bytu uwarunkowanego przyczynowo. Jako jedność byt konieczny może posiadać tylko jeden atrybut, którym jest istnienie, istnienie konieczne.

Poznanie, a więc wiedza bytu koniecznego obejmuje wszystkie rzeczy. Wiedza, którą posiada byt konieczny, wynika z niego samego, z jego definicji, jako bytu koniecznego, ponieważ wszystkie rzeczy poprzez swoje przyczyny odnoszą się do bytu koniecznego, jako sprawcy wszystkich bytów niekoniecznych, możliwych, jako przyczyny przyczyn. Podobnie rozwiązał Awicenna problem woli bytu koniecznego. Istnienie bytów możliwych pojawia się w chwili zaistnienia w bycie koniecznym woli (życzenia, chęci) ich istnienia, to zaś jest równoznaczne i równoczesne z aktem poznania tych bytów. Poznanie to jako akt bytu koniecznego, konieczny dla istnienia bytu możliwego, nie jest poznaniem o dowolnym zakresie, które mogłoby objąć tylko część cech rzeczy poznawanej, a nie ich całość. Poznanie jako akt bytu koniecznego jest uświadomieniem zachodzącym w bycie koniecznym tego, że istnienie poznawanego bytu możliwego jest lepsze od jego nieistnienia. Akt ten nie jest aktem woli, który może być dokonany, lecz jest aktem koniecznym. Nie ma on związku z zamiarem bytu, z jego chęcią, wolą lub planem. Akt tworzenia w układzie : istniejące dobre — nieistniejące złe, nie podlega ocenie według tych zasad dobre — złe, ponieważ tworzenie nie może obejmować niektórych elementów rzeczy tworzonej. Byłoby to przyjęciem możliwości powstania rzeczy gorszej, niż mogłaby być. Nie może powstać rzecz niedoskonała w tym właśnie znaczeniu, jako rzecz poznana przez byt konieczny, ponieważ byłoby to sprzeczne z jego doskonałością, a tym samym z jego absolutną dobrocią. Wszecmoc bytu koniecznego, a taki przydaje mu się atrybut, polega na tym, że jego wola nie jest zależna od żadnej przyczyny zewnętrznej. Byt konieczny jest pozbawiony motoru postępowania, tworzenia, który wiara ludzi prostych przypisuje Bogu.

Byt konieczny jest bytem jedynym; nie może mieć wielu atrybutów. Ale obok istnienia koniecznego pojawiła się absolutna dobroć, wola i inne.

Koncepcja bytu koniecznego o jednym atrybucie załamała się przez dodawanie mu przymiotów wynikających z wykonywanych zadań. Awicenna ratuje wyjściowy system łącząc atrybuty. Tak więc dobro absolutne nie jest niczym innym jak tylko wolą bytu koniecznego i istnieniem. Awicenna odrzuca możliwość istnienia dobra absolutnego poza bytem koniecznym. To, co potocznie nazywa się dobrem, sprowadza do postępków uwarunkowanych spodziewanymi korzyściami. Całe postępowanie człowieka widzi jako równoważące się uczynki i oczekiwane profity czy to w sferze materialnej, czy to moralnej. Ta niedoskonałość ludzi, rzeczy materialnych, jest zgodna z tezą o mniejszej doskonałości wszelkich bytów niższych od bytu koniecznego. Najwyższym szczęściem wszelkich bytów możliwych jest zjednoczenie się z bytem koniecznym i w bycie koniecznym, ku czemu zmierzają władze rozumowe, inteligencje. W spełnieniu się tego zamiaru przeszkadza powiązanie inteligencji z rzeczami zmysłowymi i z wrazeniami zmysłowymi, które są przyjemnościami zmysłowymi. Materialne środowisko tego świata i uniezależnienie się duszy od świata przez zaabsorbowanie jej doznaniem zmysłowymi uniemożliwia duszy spełnienie naczelnego celu i odgranicza ją od absolutnego szczęścia. Niemożność pokonania zmysłowej bariery do osiągnięcia szczęścia jest istotą naszego nieszczęścia, która zniknie wraz z uwolnieniem się naszych dusz od cielesnej uwięzi. Tak to materialne więzy duszy, neoplatońska materia pierwsza, przerodziły się w element zła, o skonkretyzowanym działaniu.

Byt konieczny jest szczytem drabiny utworzonej przez wynikające kolejno z niego inne byty. Byt konieczny jako absolutna jedność nie mógł wytworzyć wielu bytów. Byt konieczny może stworzyć tylko jeden. Z tego bytu drogą kolejnych emanacji powstają byty coraz niższe, coraz mniej doskonałe. Każdy byt możliwy w swojej istocie jest wieloraki. Składa się na nią to, że w istocie jest możliwy, a poprzez przyczynę konieczny. Dlatego jako skutek w sposób konieczny jest przyczyną innej rzeczy. Każda rzecz wyłoniona z bytu koniecznego jest przyczyną następnej rzeczy. Rzecz wyłonioną z bytu koniecznego jest pierwsza inteligencja. Ta dała ciała pierwsze. Dwoistość pierwszej inteligencji przejawia się w tym, że obok ciał pierwszych wyłania inną inteligencję, która daje początek ciału pierwszemu odpowiedniego szczebla i kolejnej inteligencji. W ten sposób Awicenna pogodził sprzeczność między jednością i wielością bytu koniecznego w swoim systemie.

Wspólną cechą bytów niższych jest to, że są konieczne i zarazem możliwe. Natomiast różnią się tym, że jedne mogą przyjmować inne byty, inne natomiast tej właściwości receptywnej nie mają. Pod tym względem dzielą się na trzy stopnie: ciało, inteligencję i duszę. Ciało jest bytem możliwym,

jest podzielne i przyjmuje inne byty, co oznacza, że może przyjmować cechy przypadłościowe. Inteligencja jako byt możliwy nie przyjmuje innych bytów możliwych. Dusza przyjmuje inne byty, ale narzuca im swoją cechę niepodzielności. Stają się przez to niepodzielne. Podzielność rzeczy kojarzy się z ich złożonością. Jedne ciała są proste, inne złożone. Ten drugi stan implikuje w sposób konieczny przemienność i ruch, ruch w jednym z dwóch podstawowych kierunków : w górę lub w dół. Kierunki w górę i w dół są określone przez granice ciała pierwszego, to znaczy, że ruch w górę jest zawsze ruchem ku środkowi ciała pierwszego (wszechświata), a ruch w dół jest skierowany ku jej granicom. Właściwym ruchem dla ciał jest ruch prostoliniowy. Tylko ciało pierwsze odznacza się właściwym sobie ruchem kołowym, a więc ruchem w miejscu, bez przemieszczania. Przemieszczanie bowiem oznacza opuszczanie właściwego miejsca i jest determinowane przez inne ciało, a takiej determinacji nie ma ciało pierwsze. Ruch ciała pierwszego jest ruchem niewymuszonym, wynikającym z duszy. Ciało pierwsze jako byt żyjący zmierza w stanie wiecznego ruchu kołowego ku wyższej sferze, którą jest byt konieczny, dający pełną doskonałość. Byt konieczny jako doskonałość nie podlega rozpadowi i powstawaniu, które zachodzą stale w ciałach niższych. Ten proces polega na oddzielaniu się formy od materii i przejęciu przez wyzwoloną materię innej formy. Ta przemiana zachodzi nieustannie, wywołując zmianę miejsca i poszukiwanie miejsca właściwego nowemu zjednoczeniu materii z formą. Poszukiwanie miejsca i przemieszczanie się czy to naturalne, czy to wymuszone, nadaje ciału ruch prostoliniowy. Jest to ciało złożone z materii i formy i dlatego podlega rozpadowi. Ruch prostoliniowy jest naturalnym ruchem ciał złożonych, a więc nie może być naturalnym ruchem ciała pierwszego, które, chociaż jest złożone, nie ma możliwości zmiany formy, ponieważ jego materia nie może być receptorem dla innej formy. Przyjmuje tylko formę daną w momencie wyodrębnienia się z inteligencji pierwszej. W tym znaczeniu ciało pierwsze jest ciałem prostym. Ciała niższe jednocząc się w ciele pierwszym muszą jednoczyć także swoje naturalne tendencje do przemieszczania. Ruch kołowy ciała pierwszego musi ogarniać wszystkie ruchy prostoliniowe ciał rozpadających się. Ponieważ przemienność i rozwój są dla Awicenny równoznaczne z rozpadem i powstawaniem, ruch kołowy jako przyczyna wszelkich ruchów prostoliniowych ogarnia przyczyny rozpadu ciał. Ruch ciała zewnętrznego decyduje o ruchu ciała wewnętrznego. Ruch kołowy ciała pierwszego, który jest ciągłym stanem wszechświata, jednoczy i powoduje przemiany ciał niższych i prowadzi je ku wyższej sferze, którą jest inteligencja pierwsza. Celem ciała pierwszego nie jest zaspokojenie dążeń ciał niższych do osiągnięcia doskonałości, lecz tylko zaspokojenie własnych

pragnień do zdobycia doskonałości. Obiekt pragnień, który Awicenna nazywa ukochaną, jest zawsze o szczebel wyższy w sferach emanacji. Ogólnym celem, do którego dążą wszystkie ciała, wszystkie byty, nie jest ciało pierwsze, ale byt konieczny. Żadne z licznych ciał pierwszych nie osiąga pełnej doskonałości, takiej, która pozwoliłaby mu utożsamić się z bytem koniecznym. Nieustannie pozostają w ruchu poszukując brakujących elementów.

Człowiek składa się z ciała i z duszy. Dusza jest niematerialną zasadą zjednoczoną z ciałem, jest zespołem władz, za pomocą których dusza potrafi wpływać na postać przynależnej jej materii. Pod postacią materii należy rozumieć tu w szerokim znaczeniu psychiczną osobowość, a nie fizyczny, cielesny kształt człowieka. Główną władzą duszy jest rozum aktywny. Władza duszy realizuje się w trzech stopniach: rozum praktyczny, odpowiednik materii pierwszej, rozum *in effectu* i rozum *in habitu* lub *adeptus*. Rozum nie może poznać własnych narządów poznania. Władza osiągnięta za pośrednictwem narządów cielesnych jest ograniczona, nie sięga szczebla poznania siebie. Ten stan wiedzy, poznanie siebie, władzę rozumową może osiągnąć tylko na drodze duchowej, mistycznej. Do poznania duszy potrzebne są pozaracjonalne elementy. Jest to zrozumiałe, ponieważ jest to poznanie samego siebie. Tu, w tym stanowisku przejawiał się wpływ spekulatywnej teorii neoplatońskiej. Dostrzegamy go także w innym miejscu, tam, gdzie Awicenna uznaje poznanie duszy za poznanie nadrzędne w stosunku do poznania ciała. Dusza ludzka jest najwyższym szczeblem rozwoju i znajduje się ponad stopniem niższym, którym jest dusza zwierzęca i dusza roślinna. Dusza roślinna to zdolność wykonywania czynności wegetatywnych, a dusza zwierzęca to niższe czynności psychiczne.

Psychologia Awicenny jest właściwie psychologią Arystotelesa. Ma te same rysy, podobne zalety i zbliżone wady. Awicenna swoje psychologiczne nauki wyłożył w *Szifa'*, w *Księdze wiedzy* zamieszczając jedynie dość zwarty skrót całego systemu. Wnosić o tym dziele na podstawie *Księgi wiedzy* nie należałoby. W klasyfikacji nauk filozofia przyrody i psychologia jako jej składowa część stoi przed matematyką; ten ciąg nauk rozpoczyna się od nauki o świecie zmysłowym, fizyki i przez matematykę prowadzi do nauki o świecie wyższym, do nauki o Bogu. Tak też, zgodnie z platońską koncepcją, tę kwestię rozwiązał Awicenna. Ale już wewnątrz fizyki podział bierze od Arystotelesa, wyróżniając politykę, ekonomię i nauki moralne.

Człowiek zajmuje w świecie zwierząt uprzywilejowane miejsce dzięki swym szczególnym dyspozycjom. Różni się od innych zwierząt językiem i możliwością przekazania informacji słowem, które przewyższa gest. Różni się także stopniem, szerokością postrzegania. Wyprzedza zwierzęta umiejętnością kojarzenia i wyboru doznań. Awicenna podkreśla percepcyjne ogra-

niczenie zwierząt, a przede wszystkim niemożność poznania ogólnego. A takie poznanie leży u podstaw wiedzy człowieka.

W studiach nad dorobkiem Awicenny nie uwzględnia się w dostatecznym stopniu *Księgi wiedzy*. To dzieło, niezależnie od swych walorów filozoficznych, jest cennym zabytkiem języka perskiego, prozy perskiej okresu klasycznego. Jest ponadto jedną z obszerniejszych w zachowanych działach pozycji z dorobku Awicenny. Pisana w okresie największej dojrzałości i u szczytów twórczości, *Księga wiedzy* była przeznaczona dla szerszych kręgów. Takie ujęcie zmusiło autora do większej niż zwykle precyzji wykładu, do usuwania niejasności systemu. Pisząc w ojczystym języku Awicenna mógł tu wykazać właściwości swojego ujęcia, ostrość myślenia. Tu jego poglądy zostały wyłożone bezpośrednio, bez pośrednictwa innego języka. Zabytek ten powinniśmy analizować wraz z całością twórczości wielkiego myśliciela. Wybaczymy mu uproszczenia, błędy. Niechaj o nim, o jego zasługach dla ludzkości mówi nie tylko to, co sam dokonał, lecz też dzieło tych, którzy na Wschodzie i na Zachodzie u niego uczyli się zgłębiać Naturę.

0 przykładzie

Podstawą przekładu polskiego jest jubileuszowe wydanie *Księgi wiedzy*^{7p}. Tekst tego zabytku ustalony w tym wydaniu jest aktualnie najlepszą i najpełniejszą próbą edytorską. Za podstawę wydawcy wzięli rękopis z XV w. n. e. (bez dokładnej daty) przechowywany w Turcji (rkp Q₁). Rękopis jest pełen, pięcioczęściowy. Trzeba tu nadmienić, że oryginałów, autografów lub innych kopii *Księgi wiedzy* z czasów autora nie mamy. Do korelacji użyto szeregu kopii, w większości bardzo późnych, nie datowanych, z wyjątkiem jednego, rkp L z 738 r. hidżry (1337 n. e.).

Jeśli między kopiami wydawcy sygnalizowali poważne różnice, zazna-
czałem to w przypisach. Logika L w porównaniu z logiką Q₁ jest inaczej napisana. Różni się nie tylko w niektórych miejscach treścią, lecz także sposobem wykładu. Jest w wielu ustępach inaczej napisana pod względem metodologicznym. Tam, gdzie Q₁ daje objaśnienia na przykładach z użyciem zmiennych, L wstawia przykłady z konkretami. Która wersja jest bliższa oryginałowi? Wyjątkowość L przemawia przeciw niej, ale jest to rękopis najstarszy obok Q₁. Analiza stylu niewiele tu pomoże, ponieważ Awicenna przerzucał się od bardzo suchego ujęcia po dość swobodne. Zwraca to naj-

^M Pełne bibliografie: G. C. Anawati, *Essai de bibliographie avicennienne*, Le Caire 1950; Y. Mehdawi, *Bibliographie d'Ibn Sina*, Téhéran 1954.

silniej uwagę w opisach doświadczeń (*Fizyka*) i w dyskusji z sofistami w *Logice*.

Lakoniczność, a przede wszystkim nadużywanie zaimków niekiedy zaciera znaczenie wypowiedzi. Wtedy niezbędne były wstawki ujęte w nawiasy graniaste. Tekst jest wieloznaczny z powodu wielofunkcyjności niektórych zaimków i partykuł.

Transkrypcja nazw jest uproszczona, dostosowana do ortografii polskiej. Wyjątkiem jest zapis zwarcia krtaniowego ' i ' (w arabskim są to dwa różne fonemy). Łącznik między członami determinacji -i, -ij, -e, -je należy czytać jak nieakcentowany sufix.

Bogdan Składanek

SKRÓTY

Gz	wydanie indyjskie KW, patrz D
D	<i>Daneszname (Księga wiedzy)</i> , Haydarabad 1309/1891
<i>De Anima</i>	<i>Avicenna Latinus. Liber de anima</i>
DN	<i>Daneszname (Danisz nama)</i> wydanie jubileuszowe KW
DNF	<i>Daneszname</i> , wyd. jub., <i>Fizyka</i>
DNL	j. w., <i>Logika</i>
DNM	j. w., <i>Metafizyka</i>
El	<i>Encyclopaedia of Islam</i> , t. I-IV, Leyden 1913-1934
El NEd	<i>Encyclopaedia of Islam</i> , t. I-III (nieukończona), Leyden 1960
ERE	<i>Encyclopaedia of Religion and Ethics</i> , Edinburgh 1909
H	rkp KW, własność biblioteki madzlesu nr 25850
<i>Iszarat</i>	<i>Awicenna, Le livre des directives et remarques</i>
Kb	rkp KW, własność biblioteki Hadż Hosein Agha Małek, nr 1206
KW	<i>Księga wiedzy</i>
L	rkp. KW, własność biblioteki Ketabchane-je melli-je farhang
<i>Le livre</i>	<i>Awicenna, Le livre de science</i>
<i>Lexique</i>	A. M. Goichon, <i>Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina</i>
M	rkp. KW, własność biblioteki madzlesu, nr 135
N	rkp. KW, własność Saida Nafisiego
<i>Nadżat</i>	<i>Awicenna, Kitab an-nadżat</i> , I wyd.
PO	„Przegląd Orientalistyczny”
RO	„Rocznik Orientalistyczny”
Psych.	<i>Psychologie d'Ibn Sina</i>
Q_	rkp. KW, własność Uniwersytetu Teherańskiego, podstawa DN
<i>La Revue du Caire</i>	„La Revue du Caire”. Millénaire d'Avicenne (Abou Ali Ibn Sina), Numéro spécial, 1951 , nr 141
S	rkp. KW, własność wakfu w Maszhadzie, wyd. Teheran 1315/1936
<i>Szifa'</i>	<i>Awicenna, Szifa'</i> , wyd. teherańskie
T	rkp. KW, własność biblioteki madzjesu, nr 1322
ZDMG	„Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft”, Leipzig

BIBLIOGRAFIA

A. Dzieła Awicenny tłumaczone na języki zachodnie wraz z wykazem wydań oryginałów

Kitab asz-szifa (Księga uzdrowienia)

Kitab asz-szifa, t. I-II, Tehran **1896** (tekst niepełny)

Avicenna de congélations lapidum, being the médiéval latin version of sections of the «Kitab al-Shifa», wyd. E. J. Holmyard i D. G. Manville, Paris **1927**

Kitab asz-Szifa, Isagoge, wyd. I. Madkour, Kair **1952**

Kitab asz-Szifa, al-Burhan (Dowodzenie), wyd. Badawi, Kair **1954**

Psychologie d'Ibn Sina (Avicenne) d'après son oeuvre «aS-Sifa'», t. I, tekst arabski; t. II, przekład francuski, Praha **1956**

Avicenna Latinus. Liber de anima, wyd. S. Van Reit, Leyden **1968**

Kitab an-nadžat (Księga wybawienia)

F. Vattier, *La logique de fis de Sina*, Paris **1659**

Kitab an-nadžat, wyd. Kurdi, Kair **1913**; **1938**²

Avicenna, *Metaphysices Compendium ex arabo-latinum*, wyd. N. Caramo, Roma **1926** (*Metafizyka*)

Daneszname (Danisz nama) (Księga wiedzy)

Resale-je mantek (Logika), wyd. M. Mo'in, Tehran **1331/1952**

Ellahijat (Metafizyka), wyd. M. Mo'in, Tehran **1331/1952**

Tabi'ijat, (Fizyka), wyd. M. Meszkat, Tehran **1331/1952**

Danisz nama, Haydarabad **1309/1891** (*Logika, Metafizyka, Fizyka*)

Danisz nama, wyd. A. Chorasani, Tehran **1315/1926** (*Logika, Metafizyka*)

Le Livre de science, Paris **1955**, t. I-II

Al-Iszarat wa'l-tanbihat (Wskazówki i napomnienia)

Ibn Sina, *Le livre des théorèmes et des avertissements*, wyd. J. Forget, Leyden **1892**

Le trois dernières sections de l'ouvrage «al-Iszarat wa'ttanbihat», w: A. F. Mehren, *Traité mystiques d'Abou Ali... Ben Sina ou Avicenne*, t. I-IV, Leyden **1889-1899**, t. III

Le Livre des directives et remarques, wyd. A. M. Goichon, Paris **1951**

Eszarat wa Tanbihat, wyd. A. Jar Szatir, Tehran 1332 1953 (przekład perski)

Eszarat wa Tanbihat (Fizyka, Metafizyka), wyd. H. Muszkan Tabasi, Tehran 1316

Haji ibn Jakzan

Allégorie mystique, przekł. A. F. Mehren, Louvain 1896

Allégorie mystique de Hay ben Taqzan, w: A. F. Mehren, op. cit., t. I

Risalat fi mahijjat al-'iszk (O istocie miłości)

Traité sur Vamour, w: A. F. Mehren, op. cit., t. II

Risalat fi mahijjat as-salat (O istocie modlitwy)

Traité sur la nature de la prière, w: A. F. Mehren, op. cit., I. II

Risalat fi da'f al-gamm min al-maut (O wyzbyciu się obawy przed śmiercią) *Traité sur la délivrance de la crainte de la mort*, w: A. F. Mehren, op. cit., t. II

Risalat fi'l-kada wa'l-kadar (O wyroku i przeznaczeniu)

Traité sur le destin, w: A. F. Mehren, op. cit., t. IV

Risalat fi sijasat (O polityce)

Traité inédits d'anciens philosophes arabes, Beyrouth 1911

B. Ważniejsze opracowania

Afhan S., *Avicenna, His Life and Worte*, London 1958

Avicenna. Abu Ali Ibn Sina, pod red. A. Zajączkowskiego, Warszawa 1953

Corbin H., *Avicenne et le récit visionnaire*, t. I-II, Paris 1954

Gardet L., *La pensée religieuse d'Avicenne*, Paris 1951

Goichon A. M., *Introduction à Avicenne*, Paris 1926

— *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina*, Paris 1937

— *La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale*, Paris 1944

— *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina*, Paris 1938

Horten H., *Die Metaphisik Avicennas*, Halle 1907

Kuksewicz Z., *Awerroizm laciński trzynastego wieku*, Warszawa 1971

Mahdawi Y., *Bibliographie d'Ibn Sina*, Téhéran 1954

I. Madkour, *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe*, Paris 1934

Z. Safa, *Dżaszname-je Ebn-e Sina*, (t. I) Tehran 1331

— *Le livre du millénaire d'Avicenne*, Téhéran 1953 (skrócony przekład *Dżasz-namé*)

G. Cytowane przekłady

Arystoteles, *Fizyka*, Warszawa 1968

— *Krótkie rozprawy psychologiczno-biologiczne*, Warszawa 1971

— *O duszy*, Warszawa 1972

Al-Farabi, *Państwo doskonałe. Polityka*, Warszawa 1967

KSIEGA WIEDZY
DEDYKOWANA KSIĘCIU ALA

Dzięki i chwała Bogu, Stwórcy i Dawcy Rozumu, błogosławieństwo dla jego umiłowanego proroka, Muhammada Wybrańca, dla rodu i towarzyszy Proroka.

Od naszego władcy, księcia sprawiedliwego i zwycięskiego, będącego pod boską ochroną, posiadacza tytułu Azad ad-Din Ala ad-Daula, duszy narodu, wieńca mużłman, Abu Dżafara Muhammada, syna Duszmenzjara, sługi Księcia Wiernych — długie niechaj będzie jego życie — nadszedł do mnie, raba i sługi na jego dworze, gdzie, na służbie u niego, spełniły się wszystkie moje pragnienia: bezpieczeństwo, wielkość, dostojęństwo, poważanie, cześć dla nauki i bliskość [jego osoby], najwyższy rozkaz, abym sługom jego dworu napisał po persku książkę, w której przedstawiłbym, w formie skróconej, podstawy i szczegóły pięciu gałęzi wiedzy:

logiki, która daje w naukach równowagę;

fizyki, która obejmuje rzeczy postrzegane zmysłami, w ruchu i w zmianie;

astronomii i podstaw świata, ruchów niebios i gwiazd, albowiem zostało udowodnione, że należy poznać istotę tych ruchów;

muzyki, abym wskazał przyczyny harmonii i dysharmonii dźwięków i zasady kompozycji;

nauki o tym, co jest poza naturą [metafizyki].

Dobrze będzie, jeśli, po zaznajomieniu się z logiką, będziemy przestrzegać takiej zasady: zacząć od nauki wyższej i stopniowo schodzić do nauki niższej, a więc czynić inaczej, niż nakazuje przyjęty zwyczaj i tradycja. Jednakże, jeżeli w którymkolwiek miejscu nie będziemy mogli obejść się bez odwoływania się do nauki niższej, uczynimy to.

Ja, sługa, choć nie osiągnąłem szczybla tych nauk i chociaż uważam, iż wiedza ta przekracza moje siły, jestem pewien, iż podporządkowując się rozkazowi mego dobroczyńcy, w posłuszeństwie pomyślnie osiągnę powodzenie.

Poddałem się woli Stwórcy i poświęciłem się spełnianiu rozkazu władcy.

LOGIKA

Wskazanie celu logiki i jej użyteczności

Poznanie jest dwojakiego rodzaju : jedno to pojmowanie, po arabsku *tasawwur*; na przykład, jeśli ktoś powie: „człowiek”, „wróżka”, „anioł” itp., ty to rozumiesz, wyobrażasz sobie i pojmujesz. Drugi rodzaj poznawania to sąd; na przykład, sądzisz, że rusalka istnieje, że człowiek podlega nakazom itp., po arabsku — *tasdik*.

Każde z nich dzieli się na dwa inne rodzaje. Pierwszy to pojmowanie lub sąd, który możliwy jest tylko na drodze myślowej i poza tą drogą nie ma innej możliwości poznania; na przykład, pojmowanie istoty duszy i dochodzenie do jej pojęcia, albo wiara w nieśmiertelność duszy i aprobata tego faktu. Drugi rodzaj poznania jest wtenczas, gdy coś pojmujemy, jednakże nie dochodzimy do tego ani drogą myślową, ani rozumową, lecz: a) przez bezpośrednią intuicję rozumu; np. wiemy, że jeśli jakieś rzeczy równe są innej, to znaczy, że każda z nich jest równa innej, a więc równe są między sobą; b) zmysłowo, na przykład wiemy, że słońce jest jasne, c) przyjmując sąd za wybitnymi ludźmi, mędracami, na przykład za prorokami i imamami; d) na zasadzie *consensus omnium*, gdy będzie to rzecz przyjmowana przez wszystkich, na której wspiera się nasze wychowanie (na przykład mówimy: „kłamstwo jest brzydkie”, albo: „nie-

należy postępować niesprawiedliwie") ; e) albo w inny sposób, co omówimy później ¹.

Dla tego wszystkiego, czego pojęcie lub sąd o nim powinny być nabyte przez myśl, powinniśmy uprzednio poznać inną rzecz, po to, abyśmy poprzez nią poznali nieznaną.

Przykład na pojmowanie : jeśli nie wiedzielibyśmy, co to jest człowiek i ktoś wyjaśniłby nam mówiąc: „Człowiek jest stworzeniem rozumnym”, to musielibyśmy najpierw poznać znaczenie wyrazu „stworzenie” i „rozumny” i pojąć je. Dopiero wówczas zrozumielibyśmy to, co było z początku niezrozumiałe w nazwie „człowiek” ².

Przykład na sąd: jeśli nie wiedzielibyśmy, że świat został stworzony, a ktoś nam tłumaczyłby, iż „świat ma formę, a wszystko, co ma formę, zostało stworzone”, musielibyśmy uwierzyć i zgodzić się, że świat został stworzony, jak również uwierzyć i przyjąć twierdzenie, że wszystko, co posiada formę, zostało stworzone. Dopiero wtedy pojęlibyśmy to, czego nie wiedzieliśmy o stanie stworzenia świata.

A więc wszystko, czego nie znamy, a co chcielibyśmy poznać, poznamy za pomocą rzeczy, które poznaliśmy wcześniej. Wszystko, co jest nieznaną, będzie poznane za pośrednictwem tego, co jest już znane, ale nie każde znane prowadzi do każdego nieznanego, albowiem nieznaną zawiera tylko takie znane, jakie znajduje się w jego zakresie i tylko poprzez takie znane należy poznawać nieznaną. Tej zasady powinno się przestrzegać, jest to

¹ Patrz s. 51 nin. wyd.

² W N przejrzyściej: «Najpierw powinniśmy poznać znaczenie nazw „zwierzę” i „mówiący” i je pojąć, po to, byśmy mogli poznać znaczenie nazwy „człowiek”, która nie była znana». DNL, s. 8 przyp. 6.

bowiem droga, po której trzeba iść od znanego ku nieznanemu, by stało się znane.

Logika — nauka, w której zachodzi stan przekształcania nieznanego w znane za pośrednictwem znanego, wskazuje, co jest prawdą, co bliskie prawdy, a co jest błędem. W każdym z tych przypadków jest kilka wariantów³. Logika jest wiedzą podobną do wagi, natomiast pozostałe dyscypliny są naukami o korzyściach i stratach. Ratunek niesie człowiekowi jego duchowa czystość, którą się zyskuje przez wewnętrzną spójność duszy, przez to, że jest ona z dala od ułomności natury. Do obu celów prowadzi tylko wiedza, lecz żadna 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.

Osobliwością nauk przekazanych nam przez naszych poprzedników jest to, że uczący się z początku nie wie, jakie wyniesie korzyści z tego, czego się uczy, i dopiero na końcu w jednej chwili pojmuje, jaki ma z tych nauk pożytek i jaki w tych naukach jest cel. Przeto tak trzeba rzecz wyłożyć, by czytelnik tej książki nie zmuszał się do słuchania o rzeczach, których nie mógłby od razu dla siebie spożytkować.

*Początek logiki i objaśnień tego, co określa się
jako «proste» w nazwach i pojęciach*

Znajomość nazw prostych i złożonych. Powinno się wiedzieć, iż są dwa rodzaje nazw: jedne nazywa się prostymi, np. gdy mówisz: „Zaid”, „Muhammad”, albo „(człowiek) światły”, drugie nazywają złożonymi, na przykład gdy mówisz: „Człowiek jest mądry” lub „mądry człowiek”.

³ Patrz s. 58 nin. wyd.

Póki nie pozna się nazw prostych, **poty** nie pozna się nazw złożonych.

*Objaśnienie nazw ogólnych i jednostkowych **

Każda nazwa prosta może być ogólna lub jednostkowa. Ogólne nazwy to takie, które jedno znaczenie równo rozciągają na wiele rzeczy. Na przykład, kiedy mówisz: „człowiek”, pojęcie „człowieka” obejmuje Zaida, Amra i Bakra, i nawet jeśli taka nazwa w danym wypadku odnosiłaby się do jednej rzeczy, mógłbyś nią objąć wiele, bowiem na podstawie jej znaczenia jesteś w stanie wyobrazić sobie wiele rzeczy, np. możesz wyobrazić sobie wiele słoni i wiele księżyców.

Nazwa jednostkowa natomiast to taka, która jednym i tym samym znaczeniem może objąć tylko jedną rzecz i nie możesz odnieść jej znaczenia do wielu rzeczy. Na przykład, gdy powiesz „Zaid”, znaczenie nazwy „Zaid” odniesie się tylko do jednego Zaida i jeśli cokolwiek innego nazwałbyś „Zaidem”, użyłbyś tej nazwy w innym niż poprzednio znaczeniu ⁵.

Uczeni nie zajmują się ani nazwami jednostkowymi, ani pojęciami jednostkowymi. Przedmiotem ich badań są idee powszechne, ponieważ jest pewne, że każdemu pojęciu ogólnemu odpowiadają pojęcia jednostkowe.

⁴ Jednostkowość i ogólność nie są cechami nazw, lecz odnoszą się do pojęć i treści, co wynika z innych prac Awicenny. W danym przypadku Awicenna dla większej jasności wykładu uprościł problem, aby ułatwić czytelnikowi zrozumienie kwestii. Czytelnikiem miał być, jak wiemy ze wstępu Awicenny do *Księgi wiedzy*, s. 3, nie uczony, lecz dworzanin, w naukach nie biegły, nie znający arabskiego — łaciny Wschodu muzułmańskiego, o nie najlepiej wyrobionej zdolności percepcyjnej.

⁶ Awicenna traktuje imiona własne wyłącznie jako nazwy jednostkowe i wyklucza, wydaje się, możliwość użycia ich w intencji ogólnej. Tekst, tu odrobinę niejasny, takiego właśnie wymaga rozumienia.

Pojęcia ogólne istotne i przypadkowe

Ogólne wobec swojego szczegółowego jest cechą istotną lub przypadkową. Istotne polega na tym, że nim poznasz jego znaczenie, a także znaczenie jego szczegółowego, musisz rozpoznać trzy stany.

Pierwszy stan jest wtenczas, kiedy dowiadujesz się, że szczegółowe ma to samo znaczenie co i ogólne, na przykład, kiedy poznasz, co to jest „zwierzę”, „człowiek”, „liczba” lub „cztery”, to nie możesz natenczas nie pojąć, że człowiek jest zwierzęciem, a cztery jest liczbą. Ale, jeśli miałbyś zwierzęcia lub liczby podstawiłbyś „istniejący” albo „biały”, możesz nie wiedzieć, czy istnieje człowiek lub liczba, a także, czy człowiek jest, czy nie jest biały.

Drugi stan osiągasz wówczas, gdy rozumiesz, że najpierw powinna być idea istotna, aby idea ta mogła odnosić się do rzeczy szczegółowej. Wcześniej rzecz musi być zwierzęciem, ażeby potem mogła być człowiekiem; wpierw winna być liczba, a dopiero wtenczas może pojawić się cztery; pierwej powinien istnieć człowiek, nim zjawi się Zaid.

Trzeci stan będzie wówczas, kiedy pojmiesz, że żadna rzecz nie dała swego znaczenia idei szczegółowej, lecz przeciwnie, że ma ona to znaczenie z siebie; np. dobrze wiesz, że nic nie uczyni człowieka zwierzęciem, ni czterech nie przekształci w liczbę, jednakże, gdyby nie było rzeczy [ogólnej], człowiek byłby „niezwierzęciem” i podobnie – cztery byłoby „nielichbą”, co jest absurdem.

Treścią naszej wypowiedzi: „Jakaś rzecz ukształtowała inną rzecz w określony sposób” jest stwierdzenie, że rzecz, która została uformowana, nie stała się taką samoistnie, lecz utworzyła ją jakaś rzecz, znajdująca się poza nią. A jeżeli nie byłoby możliwe, aby rzecz była inna niż jest, to znaczyliby, że żadna rzecz jej nie ukształtowała.

Na pewno rzecz, która uczyniła człowieka, uczyniła także zwierzę, ale nie zrobiła człowieka zwierzęciem, ponieważ człowiek sam jest zwierzęciem, tak jak cztery samo jest liczbą, czerń — sama z siebie jest kolorem. Nie jest zarazem prawdą, że biel tworzy człowieka, bo istnieje jakaś rzecz, czyniąca człowieka białym czy to przez swą naturę, czy to niezależnie od niej, poza naturą, ale nie utożsamia się z człowiekiem przez swoje istnienie, ponieważ wcześniej musiała być taka rzecz, która dała człowiekowi byt. Stąd wniosek, że każda właściwość spełniająca powyższe trzy warunki jest istotna, a każda, która nie spełnia choćby jednego z nich, jest przypadkowa.

Właściwością przypadkową jest to, co nigdy nie może oderwać się od rzeczy, ani [istnieć] w wyobraźni, jak np. tysiąca nie można pozbawić cechy parzystości, od trójkąta nie można oderwać tego, że jego trzy kąty są równe dwóm prostym — co będzie wyjaśnione później ⁶, a od człowieka nie można oddzielić przyrodzonej zdolności śmiechu. Właściwości przypadkowe są cechami, które powstały później niż istota rzeczy i trzeba to będzie dokładniej wyjaśnić.

Powinniśmy także ⁷ to stwierdzić, że człowiek ma dwie cechy podobne do siebie: jedną — istotną, drugą — przypadkową; istotną jest np. cecha „rozumny”, co tłumaczy

• Tzn. w *Geometrii*. Por. Wstęp do nin. wyd., s. XXXIII.

⁷ Miejsce stylistycznie i gramatycznie (składniowo) niezupełnie jasne. Zdanie brzmiące dosłownie: „[...] i powinniśmy to także powiedzieć” H. Massé rozumie jako kontynuację poprzedniego zdania i zakończenie ustępu tłumacząc: „et il faut que nous expliquions plus complètement” (*Le livre*, t. I, s. 28). Ja zaś w wielofunkcyjnym spójniku perskim *wa* widzę nie znak koniunkcji międzyzdaniowej, ale znak początku zdania, odpowiednik naszej dużej litery. W takiej funkcji niektóre spójniki, m. in. *amma* były i są używane w języku perskim. Przekład Massé’go, moim zdaniem, zbytnio rozszerza treść oryginału.

się w ten sposób, że ma duszę zdolną do myślenia, z której pochodzi umiejętność mówienia, rozsądek i inne szczególnie cechy człowieka. Druga — przypadkowa — to zdolność do śmiechu, co się wykłada w ten sposób, że natura człowieka jest taka, iż jeśli człowiek ujrzy coś zadziwiającego lub zdumiewającego lub o rzeczy takiej usłyszy, natenczas się dziwi i może się roześmiać, jeśli nie ma w takiej chwili jakiegóś przeszkody ze strony jego natury czy humoru albo czegoś niezgodnego z jego charakterem. Niemniej konieczne jest, by był on człowiekiem, nim ukształtują się te dwie cechy.

Człowiek staje się człowiekiem dopiero, gdy dusza jego zespoli się z ciałem i gdy wówczas zdobywa umiejętność śmiania się i dziwienia. Cechy wtórne zjawiają się wtedy, kiedy człowiek już stał się człowiekiem. Dlatego możesz powiedzieć, że najpierw człowiek powinien mieć duszę człowieczą, zanim stanie się człowiekiem i będzie umiał się śmiać, zawdzięczając to swej naturze, ale nie możesz twierdzić, że zawczasu powinien potrafić się śmiać po to, aby później otrzymać ludzką duszę i stać się człowiekiem. Przeto cecha wcześniejsza jest w rzeczywistości cechą istotną, zaś druga, która nie jest tożsama z istotną, jest przypadkową, chociaż nigdy nie może oddzielić się od człowieka. Kiedy powiesz: „Zaid usiadł, usnął, jest stary lub młody”, nie ma wątpliwości, że [użyte tu atrybuty] są cechami przypadkowymi, mimo że jedne zanikają wcześniej, a inne trwają dłużej.

*Objaśnienie pojęć: rodzaj, gatunek, różnica, cechy
przypadkowe jednostkowe i przypadkowe ogólne*

Wszystkich odmian nazw ogólnych jest pięć: trzy istotne i dwie przypadkowe. Nazwy istotne są dwojakiego rodzaju. Pierwsza — gdy pytasz o rzeczy: „Czym one są?” — prag-

nąc z pomocą tego pytania poznać rzeczywiste ich znaczenie. Odpowiadając ci na to pytanie użyje się cechy istotnej. Na przykład, kiedy zapytasz: „Go to jest człowiek, krowa, koń?” odpowiedzą : „Są to zwierzęta”, a gdy zapytasz: „Go to jest czerń, biel, czerwień?”, odpowiedzą: „Są to kolory”. Jeśli spytasz: „Go to jest 10, 5, 3?”, odpowiedzą ci: „są to liczby”. Podobnie, gdy zapytają: „Kim jest Zaid, Amr, Ghalid?” odpowie się, że są ludźmi.

A zatem, zwierzę, kolor, liczba i człowiek zostały użyte w odpowiedzi na pytanie, dotyczące istoty rzeczy. Odpowiedź taka po arabsku nazywa się odpowiedzią na *ma huwa?* – „Go to jest?”

Drugiego rodzaju nazw użyje się, kiedy zapytasz o naturę każdej z tych rzeczy. Odpowiedzią będzie tu drugi rodzaj nazw, np. gdy zapytasz : „Jakim zwierzęciem jest człowiek?”, odpowiedzą, że rozumnym, skąd wypływa wniosek, że „rozumny” jest odpowiedzią na pytanie „Jaki on jest?”, po arabsku *ajju szajfin?* – „Jaka jest rzecz”? Jeśli zapytać „Jaką liczbą jest cztery”, odpowiedzą: „Taką, która dwukrotnie podzielona na pół daje jeden”. Wszystko, co jest ogólne, istotne i ponadto odpowiada na *ajju szaj'in*, nazywa się różnicą gatunkową.

Jednakże nazwa ogólna istotna, którą spotykamy w odpowiedzi na pytanie *ma huwa?*, może być ogólniejsza albo szczegółowsza; np. „ciało” jest ogólniejszym pojęciem od „zwierzęcia”, a zarazem szczegółowszym od „substancji”, a „zwierzę” jest ogólniejsze od „człowieka”, lecz szczegółowsze od „ciała”⁸. Podobnie „liczba” jest pojęciem szczegółowszym od „ilości”, a ogólniejszym od „pary”, „para” –

⁸ Według N: «Cecha istotna, będąca odpowiedzią na *ma huwa* wobec jednych nazw jest nazwą ogólniejszą [wobec innych], szczegółowsza, jak np. „ciało” jest ogólniejsze od „zwierzęcia”, i zarazem szczegółowsze od „człowieka». DNL, s. 21, przyp. 5.

szczegółowszym od „liczby”, będąc równocześnie ogólniejszym pojęciem od „czterech”; liczba „cztery”, szczegółowsza od „pary”, jest ogólniejsza od takich lub innych „czterech”. A więc to, co jest powszechnikiem ogólniejszym, jest szczegółowszym rodzajem [ogólnego], a to, co jest ogólnym powszechnikiem szczegółowszym, jest gatunkiem ogólniejszym.

Ta sama rzecz może być zarazem i rodzajem, i gatunkiem, rzecz może być wyłącznie rodzajem, nie przynależąc jednocześnie do gatunku, jak to widać na przykładzie substancji i ilości. Ale rzecz może być tylko gatunkiem, nie będąc gatunkiem żadnego rodzaju ⁹, jeśli nie ma pod nim pojęcia ogólnego istotnego, które znalazłoby się w odpowiedzi na pytanie *ma huwa*, natomiast obejmuje ona nazwę szczegółową, taką jak „człowiek”, „cztery”, albo „czern”. Czern wymieniliśmy tu dlatego, że przez swoją naturę nie różni się od innej czerni, tak jak kolor od koloru, które odróżniają się jeden od drugiego. Na przykład kolor czarny od białego odróżnia się odrębnością istotnych cech. Czern nie kontrastuje z inną czernią z powodu substancji i różnicy gatunkowej, ale na skutek odrębności zewnętrznych stanów; np. inną czernią jest czern kruka, a inną tuszu. Kruk i tusz są rzeczami będącymi poza naturą czerni, mimo to obecność czerni w kuku jest dla tej czerni pewnym stanem, choć stanem nieistotnym, to jednakże takim, iż nie może aktualnie oddzielić się od kruka. Ale można wyobrazić sobie, że wspomniana czern nie istnieje w kuku, lecz byt swój opiera na innych rzeczach. Reasumując stwierdzimy, że jednostki przynależne do jednego gatunku różnią się między sobą cechami

• W oryginale odwrotnie: „nie może być rodzajem [dżins] żadnego gatunku [noa]”. DNL, s. 22.

przypadkowymi, tak jak Zaid różni się od Amra tym, iż jest wyższy, jaśniejszy lub starszy i jest synem kogoś innego, pochodzi z innego miasta. Lecz wszystkie te cechy są przypadkowe.

W ten sposób wyjaśniliśmy, w jakich okolicznościach może wystąpić gatunek nie przynależący do rodzaju. Nazywają go gatunkiem gatunków, to znaczy gatunkiem wszystkich należących doń gatunków. Przeważnie uważa się stąd, że cechy powszechne istotne są rodzajem, gatunkiem albo różnicą gatunkową [*differentia specifica*].

Cecha powszechna przypadkowa może przynależeć tylko jednej nazwie ogólnej, jak np. zdolność do śmiechu jako cecha przysługująca wyłącznie człowiekowi, co nazywają właściwością, albo przypadać więcej niż jednej nazwie ogólnej, jak np. — zdolność poruszania się, która przysługuje człowiekowi na równi z innymi rzeczami; podobnie czerń może być cechą kruka i innych rzeczy. Nazywa się to powszechną cechą przypadkową.

Każda nazwa ogólna jest rodzajem, jak „zwierzę”, gatunkiem, jak „człowiek” w stosunku do „zwierząt”, różnicą gatunkową, jak „rozumny”, właściwością, jak „śmiejący się”, albo cechą powszechną przypadkową, jak „poruszający się”, „biały”, „czarny”.

Objaśnienie sposobów definiowania i formułowania opisu

Celem definicji jest poznanie prawdy o istocie rzeczy; odróżnienie [od innych rzeczy] następuje samo. Przeznaczeniem opisu jest wskazanie w rzeczy jej właściwości bez pokazywania jej istoty. Odróżnienie zawiera w sobie pokazywanie, z czego wynika, że definicja polega na opisie istoty rzeczy, natomiast definiowanie polega na podaniu najbliższego gatunku jakiejś rzeczy, np. „zwierzęcia” dla „człowieka” i wykazanie wtenczas jej różnicy gatunkowej,

jak np. „myślący”. Potem dopiero powiesz: „Człowiek jest zwierzęciem myślącym” i to będzie definicja pojęcia „człowiek”. Mówisz również, że „Cztery jest liczbą, która dwukrotnie dzielona na dwa daje jeden”. Zaś z opisem wtedy się zetkniemy, kiedy powiesz: „Człowiek jest zwierzęciem śmiejącym się i płaczącym, o szerokich paznokciach”, albo jeśli stwierdzisz, że „4 jest liczbą, która pomnożona przez siebie da 16”, albo „Jest liczbą, która powstaje przez pomnożenie dwóch przez dwa”.

Zarówno w definicji, jak i w opisie trzeba wystrzegać się popełniania czterech błędów, które można sprowadzić do jednej zasady polegającej na tym, aby każdą rzecz nieznaną, którą chcesz uczynić znaną, określać za pomocą rzeczy od niej lepiej znanej; nie przestrzegając tego nie otrzyma się żadnego wyniku. A oto owe cztery błędy:

Pierwszy — polega na poznawaniu rzeczy przez nią samą; np. o czasie mówią, że jest to okres trwania ruchu, choć czas i okres trwania są tym samym. Jeśli dla kogoś nieznaną była definicja czasu, to również nieznaną pozostanie definicja okresu trwania, albowiem jego pytanie: „Co to jest czas?” było zarazem pytaniem: „Co to jest okres trwania?”.

Drugi błąd polega na poznawaniu rzeczy przez inną, podobną do niej tak pod względem niejasności, jak i oczywistości; np. mówią, że „Czerń jest takim kolorem, który jest przeciwieństwem bieli”, co nie jest lepszym stwierdzeniem od wypowiedzi, że „Biel jest kolorem będącym w opozycji do czerni”, ponieważ i czerń, i biel są w tym samym stopniu niejasne, jak i oczywiste.

Trzeci błąd polega na poznawaniu rzeczy przez rzecz mniej znaną; np. podają w definicji ognia, że jest to ciało podobne do duszy, a przecież pojęcie duszy jest o wiele bardziej niejasne niż pojęcie ognia.

Czwarty błąd polega na definiowaniu czegoś za pomocą rzeczy poznawanej przy udziale pierwszej, definiowanej, np. definiując słońce powiedzieć, że słońce jest gwiazdą, która wschodzi w dzień, tzn. utworzyć definicję słońca za pomocą słowa „dzień”, a przecież nie jest prawdopodobne, aby ktoś wiedział, co to jest dzień, nie wiedząc zarazem, co to jest słońce, bo w istocie dzień jest tą porą, w której jest wzniesione słońce, przeto, jeśli trudno było temu człowiekowi [zrozumieć definicję słońca], to cóż tu mówić o dniu, który jest takim samym, jeśli nie bardziej złożonym pojęciem.

Przestrzeżenie wspomnianych czterech warunków jest szczególnie ważne przy układaniu definicji i opisu, jeśli się chce, aby nie wkraśl się w nie błąd.

Objaśnienie znaczenia nazwy, czasownika i partykuly

Każdy wyraz pojedynczy jest nazwą, czasownikiem lub partykułą. Nazwa po arabsku jest *ism*, czasownik gramatycy nazywają *ʔ*, natomiast logicy używają tu określenia *kalima*. Nazwa i czasownik mają znaczenie wyczerpujące, to znaczy, gdy ktoś zapyta: „Kogo widziałeś?”, a ty odpowiesz: „Zaida”, będzie to odpowiedź wyczerpująca; albo jeśli ktoś spyta: „Co robił Zaid?”, a ty odpowiesz: „Odszedł”, będzie to także odpowiedź wyczerpująca. Natomiast partykuła nie ma znaczenia wyczerpującego, np. jeśli ktoś powie „Gdzie jest Zaid?”, ty zaś odpowiesz mu, że „przez”, „na” lub „w”, nie będzie to odpowiedź, dopóki nie powiesz, że „przy domu”, „w meczecie”, czy „na tarasie”.

Jednakowoż jest różnica między nazwą i czasownikiem. Nazwa podaje znaczenie nie określając jego czasu (np. kiedy mówisz: „człowiek”, „przyjaźń”), zaś czasownik

wskazuje i na czas tego zdarzenia, i na fakt, iż się wydarzyło (np. „uderzył”, mówi i o fakcie uderzenia, i o czasie przeszłym). Podobnie będzie, gdy powiesz: „bije”. Czasownik zawsze wskaże na kogoś lub na coś, do czego odnosi się treść, np. „bijący”, „pełzający”. Jednakże rzecz ta nie jest w takim stopniu określona, byś wiedział o kogo lub też o co chodzi. Jeśli ktoś spyta: „Czy *wczoraj*, *ubiegły* lub *miniony rok* są nazwami, czy czasownikami?”, odpowiedź na to będzie: „Są to nazwy”. Jeżeli jednak ktoś stwierdzi, że wszystkie trzy wyrazy określają czas, a więc powinny być czasownikami, odpowiemy, że nie wszystko, co oznacza czas, jest czasownikiem, ponieważ wyraz wprawdzie powinien określić treść, nim wyznaczy czas tej treści. Na przykład, mówiąc: „uderzył”, wskazujesz najpierw na bicie, a później dopiero na czas tego bicia, natomiast w naszej wypowiedzi typu „wczoraj”, istotną treścią jest czas, nie zaś określenie treści, z następującym wskazaniem na czas.

Wystarczy tyle, ile powiedzieliśmy na temat nazw pojedynczych. A teraz wypadnie nam przejść do nazw złożonych.

Wyjaśnienie, czym jest zdanie

Z nazw prostych powstają rozmaite złożenia, z których omówię teraz jeden typ, nazywany wypowiedzeniem [*kazije*], wiadomością [*chabar*] albo pełną wypowiedzią [*sochan-i džaza*]. Jest to złożenie tego rodzaju, że usłyszawszy je możesz powiedzieć, że to jest prawda, albo że to jest fałsz. Przykłady na to: jeśli ktoś oświadczy, że człowiek może otrzymać nagrodę albo karę, jesteś w stanie stwierdzić, że tak jest; analogicznie gdy powie, że człowiek potrafi fruwać, to możesz rzec, iż tak nie jest. Dalej:

jeżeli ktoś mówi: „Zawsze jest dzień, kiedy słońce jest w górze” umiesz powiedzieć „Tak jest”, i podobnie, jeżeli powie: „Zawsze są gwiazdy, kiedy słońce świeci”, potrafisz powiedzieć, że „Tak nie jest”. Jeśli powie, że liczba jest parzysta albo nieparzysta, wiesz, że tak jest, zaś gdy stwierdzi, że liczba jest czarna lub biała — wiesz także, że nie jest tak. Jednakowoż, gdy ktoś powie: „Naucz mnie czegoś”, lub „Wy tłumacz mi jakieś zagadnienie”, odpowiadając mu nie możesz powiedzieć: „Prawda”, czy też „Nieprawda”. Podobnie, gdy zwróci się z propozycją „Chodź ze mną do meczetu”, nie możesz odpowiedzieć: „Prawda, słusznie mówisz”, albo „Nie! Kłamiesz!”

Ustalenie rodzajów zdań

Zdania są trojakiemu rodzajowi: 1) oznajmujące, np. „Człowiek jest stworzeniem”, czy też „Człowiek nie jest stworzeniem”; 2) warunkowe koniunktywne, np. gdy mówisz: „Kiedy jest, jest tak i jeśli jest owak, to jest owak”¹⁰. Ten warunek nie jest spełniony w zdaniu typu: „Gdy jest tak lub owak”, bądź w zdaniu: „Tak albo owak”; 3) warunkowe dysjunktywne, np. „Jest tak lub jest owak”, lub: „Nieprawda, że albo tak, albo owak”.

*Badanie zdania oznajmującego, twierdzącego i przeczącego,
ogólności, szczegółowości i tego wszystkiego, co się z tym wiąże*

Szczególną cechą zdania oznajmującego jest jego przydatność do wyrażania sądu, że rzecz jest czymś, albo że rzecz czymś nie jest; np. mówimy: „Człowiek jest zwie-

¹⁰ D : „Nieprawda, że gdy nie jest tak, to nie jest tak, albo gdy nie jest owak, nie jest owak”; N: „Nie bywa i nie jest tak, że kiedy jest tak, jest tak”. DNL, s. 34, przyp. g.

rzęciem", albo powiadamy, że „Człowiek nie jest zwierzęciem”. Zdanie, w którym mówimy, że „jest”, nazywa się zdaniem twierdzącym, a to, w którym mówimy, że „nie jest”, nazywamy zdaniem przeczącym. Ta część zdania, która wypowiada sąd, w przytoczonych przykładach jest nim „człowiek”, nazywa się podmiotem, a część zdania, która orzeka, tzn. mówi, że „coś jest” lub że go „nie ma” (w tychże przykładach było nim zwierzę), nazywa się orzecznikiem.

Każda z tych części może być dwojaka, a to: niekiedy bywa nią pojedyncze słowo, np. kiedy mówisz : „Człowiek jest zwierzęciem”, a niekiedy wyrażenie złożone, np.: „Każdy, kto nie trawi jedzenia, musi zapaść na chorobę żołądka”. Podsumowując stwierdzimy, że nasza wypowiedź „Każdy, kto nie trawi pokarmu” jest podmiotem, a wypowiedź „zapadanie na chorobę żołądka” — orzeczeniem. Na miejsca tych wypowiedzi można podstawić nazwy pojedyncze, tzn. nie trawiącego możemy nazwać *A*, a tego, czyj żołądek niedomaga, nazwać *B*. Wówczas powiesz: „*A* jest *B*”, co znaczy zawsze jedno, niezależnie od tego, czy z tych dwóch części jedna jest nazwą prostą, a druga złożoną.

Jeśli ktoś tak zapyta: „Czy nasza wypowiedź: *Łaid jest niewidomy* albo : *Nie ma go w domu* jest twierdząca, czy przecząca?”, odpowiemy mu, że jest twierdząca, ponieważ „niewidomy” w całości jest orzecznikiem. Jeśli orzecznik uczynisz twierdzącym, to i zdanie będzie twierdzące, a jeżeli zanegujesz — otrzymasz zdanie przeczące; mówiąc „Jest niewidomy”, wyrażamy twierdzenie wyrazem „jest”, przez co zdanie staje się twierdzące. Nazywają je zdaniem twierdzącym nieokreślonym zamiennym. Chcąc, by było przeczące, powiemy: „Zaid nie jest widzący”. Różnica między tymi dwoma zdaniem jest następująca: jeśli nie

byłoby Zaida na świecie, mógłbyś powiedzieć, że Zaid nie jest widzący, bowiem coś, co nie jest żywe, nie bywa widzące. Powiedzieć: „Jest niewidomy” mógłbyś tylko wówczas, jeśli Zaid by istniał. Gdy zapytają, czy zdanie : „Zaid nie jest niewidomy” jest twierdzące, czy przeczące, odpowiesz, że przeczące, ponieważ „niewidomy” jest orzecznikiem, a „nie” jest przeczeniem. Takie zdanie nazywają przeczącym nieokreślonym zamiennym.

Wiedząc to, należy zaznajomić się z następną regułą, mówiącą, że podmiot może być nazwą ogólną lub jednostkową. Przykłady na podmiot jednostkowy: „Zaid jest sekretarzem”, albo — „Zaid nie jest sekretarzem”. Nazywa się to zdaniem jednostkowym albo indywidualnym. Pierwsze było twierdzące, drugie — przeczące, ale gdy podmiot jest ogólny, wówczas mamy taką alternatywę:

Albo nie wiadomo, do ilu desygnatów odnosi się zdanie, a ponadto nie wiemy, czy obejmuje wszystkie, czy tylko niektóre z tych desygnatów; np. mówiąc: „Człowiek może poruszać się”, nie wyjaśniamy, czy wszyscy ludzie mogą się poruszać, czy tylko niektórzy. Takie zdanie nazywa się zdaniem twierdzącym nieokreślonym ogólnym, zaś twoją wypowiedź „Człowiek nie może się poruszać” nazwie się zdaniem przeczącym ogólnym nieokreślonym;

Albo wiadoma jest ilość sądów; mówimy wtedy — to jest zdanie o określonej ilości, a wyraz wskazujący ilość nazwiemy determinantem ilości ¹¹.

Są cztery rodzaje zdań określonych [pod względem ilości] :

i. Sąd odnosi się do „wszystkich” ; zdanie jest twierdzące. Na przykład „Wszystko, co jest człowiekiem, jest

¹¹ Arabskie *sur*, określenie stopnia ilości: wszystko, niektórzy, nigdy, (jeśli chodzi o czas) itd.

zwierzęciem", lub: „Każdy człowiek jest zwierzęciem”. Nazywają to zdaniem ogólnotwierdzącym. Determinantem ilości jest „wszystko” i „każdy”.

2. Sąd odnosi się do „wszystkich” przez negację: np. „Żaden człowiek nie jest wieczny”. Nazywają to zdaniem ogólnoprzeczącym, w którym determinantem jest wyraz „żaden”.

3. Sąd odnosi się do „niektórych” przez twierdzenie; np. „Niektórzy ludzie są sekretarzami”. Nazywają to zdaniem szczegółotwierdzącym; determinantem jego jest wyraz „niektórzy”.

4. Sąd odnosi się do „niektórych” przez przeczenie i nieistnienie; np. gdy mówisz „Niektórzy ludzie nie są sekretarzami”. Nazywają je zdaniem szczegółowoprzeczącym; determinantem mogą być takie wyrazy, jak np. „nie wszystko”, „nie każda rzecz”, „nie każdy człowiek”, ponieważ jeśli powiesz: „Nie wszyscy ludzie są sekretarzami”, albo „Nie wszystko, co jest człowiekiem, jest sekretarzem”, albo „Nie każdy człowiek jest sekretarzem”—wypowiesz za każdym razem sąd o nieistnieniu, a zatem negatywny. Sąd ten jednakowoż nie dotyczy „wszystkich”, ponieważ gdy mówisz „nie wszyscy”, niektórzy mogą być. Dlatego nasza wypowiedź jest w tym przypadku zdaniem szczegółowoprzeczącym.

Sąd zdania nieokreślonego jest sądem szczegółowym, ponieważ kiedy mówisz: „Człowiek jest taki”, w twojej wypowiedzi pod pojęciem „człowiek” można rozumieć wszystkich ludzi, bądź niektórych. Ponieważ wszyscy ludzie są ludźmi i niektórzy też są nimi, zatem jest oczywiste, że sąd taki, słuszny w stosunku do niektórych, jest niesłuszny wobec wszystkich ludzi. Przykładowo —jeśli ktoś powie: „Niektórzy ludzie są tacy”, to determinuje tym fakt, iż niektórzy inni są odmienni, gdyby bowiem

wszyscy byli tacy, byłiby nimi również niektórzy; a zatem sąd o niektórych na pewno byłby taki sam jak sąd o innych, z tym jednakże zastrzeżeniem, że wobec niektórych byłby sądem prawdziwym, a o wszystkich — niepewnym. A więc sąd nieokreślony jest jednocześnie sądem szczegółowym, skąd wypływa wniosek, iż jest osiem rodzajów zdania oznajmującego: jednostkowe twierdzące, jednostkowe przeczące, nieokreślone twierdzące ogólne, nieokreślone przeczące, oraz cztery określone: ogólnotwierdzące, ogólnopreczące, szczegółowotwierdzące i szczegółowopreczące. Z tych ośmiu jednostkowe nie są używane w naukach, zaś nieokreślone są sędami szczegółowymi. W naukach używa się tylko czterech zdań określonych.

Nieokreślone, użyte zamiast zdania ogólnego, zawsze wprowadza błąd i niejasności i dlatego — co pokażemy dalej — należy tego unikać. Należy wiedzieć, że sąd wypowiedziany w każdym zdaniu bywa albo kategoryczny (np. kiedy mówisz: „Człowiek jest ciałem”) — nazywają to zdaniem kategorycznym, albo może wyrażać, iż coś może być lub nie być (np. kiedy mówisz: „Człowiek jest sekretarzem”), nazywają to zdaniem możliwym, albo że coś nie może być (np. gdy mówisz: „Człowiek jest aniołem”), nazywają to zdaniem niemożliwym.

Wyrazu „możliwy” używa się w dwóch znaczeniach: pierwsze wskazuje prawdopodobieństwo istnienia i nie ponad to, tzn. orzeka, iż to, co jest nieprawdopodobne, może istnieć. Konieczne mieści się w możliwym, ponieważ jeśliby konieczne było nieprawdopodobnym, to nie istniałoby. Drugie [znaczenie wyrazu „możliwy”] odnosi się do tego, co może istnieć, lecz nie istnieje. Jest to rzecz prawdziwie możliwa. Konieczne w nim się nie mieści, bo jeśli cokolwiek jest możliwe w tym drugim znaczeniu, tzn. że jest, jest również możliwe, aby go nie było; nie

jest zaś tak, aby to, co może być w znaczeniu pierwszym, „że jest” mogło nie istnieć.

Tyle wystarczy do ukazania problematyki zdań oznajmujących.

*Analiza zdań warunkowych koniunktywnych i
dysjunktywnych
według metody stosowanej przy badaniu zdań oznajmujących*

Tak jak w zdaniu oznajmującym są dwa człony: podmiot i orzecznik, tak samo i zdanie warunkowe składa się z dwóch członów. Zdanie warunkowe koniunktywne ma tylko dwa człony : poprzednik i następnik. Poprzednik to człon, przy którym stoi partykuła warunkowa, następnik jest członem, który daje odpowiedź. Przykładem będzie takie zdanie: „Jeśli wzeszło słońce, jest dzień”. W tym zdaniu „Jeśli wzeszło słońce” jest poprzednikiem, „jest dzień” – następnikiem. W zdaniu warunkowym dysjunktywnym jeden poprzednik odpowiada jednemu następnikowi albo kilku. Przykładem pierwszej odmiany będzie zdanie: „Liczba jest parzysta albo nieparzysta”. Pierwsza część zdania jest poprzednikiem, druga – następnikiem. W tym przykładzie jest tylko jeden okres. Przykładem drugiej odmiany będzie zdanie: „Tamta liczba jest albo równa jakiejś innej liczbie, albo od niej mniejsza, albo większa”. Tu jeden poprzednik ma dwa następniki, chociaż może ich być więcej niż dwa, a nawet ilość nieograniczona. Na przykład : „Każda liczba może być równa 2, 3, 4”; ciąg ten nie jest skończony.

A zatem różnica między poprzednikiem a następnikiem, jak też między podmiotem i orzecznikiem, jest następująca: podmiot i orzecznik mogą być zastępowane pojedynczymi wyrazami, natomiast poprzednik i następnik z natury swej są zdaniami. I tak, gdy powiesz: „Jeśli słońce

wschodzi, jest dzień", wypowiedź twoja „słońce wschodzi" jest zdaniem oznajmującym i „jest dzień" jest także zdaniem oznajmującym, i tylko partykuła warunkowa wyodrębnia z całości poprzednik, ponieważ kiedy powiesz: „Jeśli słońce wschodzi" wyłącznie użycie partykuły „jeśli" odróżni tę wypowiedź od zdania oznajmującego. Z powodu tej partykuły nie jest ono prawdziwe ani fałszywe. Tak samo — partykuła odpowiedzi wyodrębnia z całości następnik i dlatego, jeżeli powiesz: „A więc jest dzień" z powodu partykuły nie będzie to zdanie ani prawdziwe, ani fałszywe.

Analogicznie się dzieje w zdaniu warunkowym dysjunktywnym, np. gdy powiesz: „Ta liczba albo jest parzysta" i nie użyjesz partykuły „albo", poprzednik będzie zdaniem oznajmującym. To samo dotyczy wypowiedzi „albo nieparzysta". Jeśli i tu nie byłoby słowa „albo", byłoby to także zdanie. I to jest pierwsza różnica między poprzednikiem i następnikiem z jednej strony a podmiotem i orzecznikiem z drugiej.

Różnica druga: Jeśli chodzi o podmiot i orzecznik, możesz powiedzieć „Gdy jest to podmiot czy orzecznik?"; np. „Zaid jest żywy lub nie jest żywy." Gdy będzie tam poprzednik lub następnik, nie powiesz, które jest poprzednikiem, a które następnikiem.

Między poprzednikiem i następnikiem zdania warunkowego koniunktywnego a poprzednikiem i następnikiem zdania warunkowego dysjunktywnego są dwie różnice:

i) poprzednik w zdaniu warunkowym koniunktywnym nie może stać się następnikiem, a następnik — poprzednikiem bez zmiany znaczenia. A więc kiedy powiesz: „Jeśli słońce wschodzi, to jest dzień", treść obu części nie może być taka sama i poprzednik nie może stać się następnikiem, a następnik poprzednikiem. Ale w zdaniu

warunkowym dysjunktywnym cokolwiek tylko zechcesz, możesz uczynić poprzednikiem, a sens pozostanie ten sam. Na przykład, jeśli chcesz, to możesz powiedzieć, że „Liczba jest albo parzysta, albo nieparzysta”, a jeśli zechcesz, to powiesz : „Liczba jest albo nieparzysta, albo parzysta”.

Druga różnica polega na tym, że następnik w zdaniu warunkowym koniunktywnym jest zgodny z poprzednikiem i następuje po nim; np. początek pory dziennej łącznie ze wschodem słońca, zaś następnik zdania warunkowego dysjunktywnego będzie się różnił nie zgadzając się z poprzednikiem, jak np. być parzystym wobec być nieparzystym. Z tego wynika, iż twierdzenie w zdaniu warunkowym koniunktywnym polega na orzekaniu przez ciebie o istnieniu takiej zgodności już wówczas, gdy mówisz: „Jeśli słońce wschodzi, jest dzień”. Zaś przeczenie w zdaniu warunkowym koniunktywnym polega na tym, że orzekasz o nieistnieniu takiej zgodności mówiąc na przykład: „Nieprawda, że gdy słońce wschodzi, jest noc”. Może się zdarzyć, że poprzednik i następnik są przeczące, a zdanie w swej treści będzie twierdzące, jeśli wyrazisz taką zgodność; np. „Jeżeli słońce nie wszędzie, nie będzie dnia”. Jest to zdanie, ponieważ orzekasz o istnieniu i następowaniu zjawiska niepojawienia się dnia, które jest przesłanką do wyrażenia sądu o niewschodzeniu słońca.

Nieograniczenie i ograniczenie w zdaniu warunkowym koniunktywnym polega na tym, że kiedy powiesz: „Jeśli (albo gdy) wschodzi słońce, jest dzień”, a nie dopowiesz : „zawsze”, „za każdym razem”, „czasami” — będzie to warunek nieograniczony. Natomiast jeśli powiesz: „za każdym razem”, będzie to zdanie ogólnotwierdzące, a kiedy powiesz : „Czasem, gdy słońce wschodzi, są chmury”, będzie to zdanie szczegółowotwierdzące. Kiedy mówisz:

„Nigdy nie bywa tak, że gdy słońce wschodzi, jest noc”, będzie to zdanie ogólnoprzeczące; a jeśli powiesz: „Nie zawsze, gdy słońce wschodzi, są chmury”, otrzymasz zdanie szczegółowoprzeczące.

Ale może tak się zdarzyć, że zdanie warunkowe koniunktywne będzie ogólne, a oba jego człony — szczegółowe; np. jeśli powiesz: „Zawsze, gdy niektórzy ludzie są sekretarzami, to niektóre zwierzęta są sekretarzami”. Ogólny charakter tego zdania wynika z użycia tu wyrazu „zawsze”. Twierdzenie w zdaniu warunkowym dysjunktywnym sprowadza się do potwierdzenia przez ciebie wspomnianej niezgodności (np. kiedy mówisz „tak jest”, albo „jest inaczej”), zaś negacja polega tu na zaprzeczaniu tej niezgodności (np. „Nie ma liczby albo parzystej, albo białej, lecz jest albo parzysta, albo nieparzysta”).

Zdanie [dysjunktywne] ogólne to takie, w którym trwa owa niezgodność („Zawsze jest tak lub owak”) ; w zdaniu [dysjunktywnym] szczegółowym niezgodność ta bywa niekiedy (np. „Czasami jest tak, że człowiek jest albo na okręcie, albo się topi”, a to „czasami” zdarza się tylko wtenczas, kiedy jest on na morzu). W istocie zdanie dysjunktywne to takie, w którym jest ta niezgodność, ale twierdzenie może się odnosić do jednego tylko przypadku niezgodności. Na przykład powiadasz: „Ta liczba jest równa, mniejsza lub większa”^{1a}.

Badanie sądów sprzecznych

W stosunku sprzeczności do jakiegoś zdania pozostaje inne zdanie niezgodne z pierwszym pod wpływem jakości, a więc będące w stosunku do niego albo twierdzące, albo

^{1a} Wg N: „Ta liczba albo jest równa innej liczbie, albo jest mniejsza od niej, albo jest od niej większa”. DNL, s. 53, przyp. 3.

przeczące. Jeśli pierwsze jest twierdzące, drugie będzie przeczące, a gdyby pierwsze było przeczące, to drugie będzie twierdzące. W stosunku sprzeczności zawsze jedno zdanie powinno być prawdziwe, a drugie fałszywe; wtenczas jedno będzie sprzeczne w stosunku do drugiego.

Warunki występowania tej sprzeczności są następujące: treść podmiotu i orzeczenia oraz poprzednika i następnika muszą być identyczne, w przeciwnym wypadku jedno nie będzie w sprzeczności z drugim. Niech ktoś powie, że baran ma ojca, a inny, że baran nie ma ojca. Dla jednego z nich baran jest zwierzęciem, dla drugiego znakiem zodiaku, przez co wypowiedzi ich nie są wobec siebie w stosunku sprzeczności. Niezgodność ta wynika z niezgodności podmiotów. Mówią także: cukier jest słodyczą, a inni – cukier nie jest słodyczą, tzn. nie został zrobiony ze słodyczy jak cukierek. Obie te wypowiedzi są prawdziwe i nie zachodzi między nimi stosunek sprzeczności; niezgodność wynika ze znaczenia orzecznika. W zacytowanych przykładach sytuacja jest jasna, jednak w naukach często zdarzają się przypadki bardzo zawikłane, prowadzące do błędu.

Drugi warunek: nie może być niezgodności między całością a częścią; np. mówi się, że czyjeś oczy są czarne, albo że czyjeś oczy są białe, a nie czarne. W pierwszym zdaniu przymiotnik „czarne” wskazuje na kolor źrenicy, w drugim zaś podkreśla biel [białka oka].

Trzeci warunek: oba sądy powinny być albo w akcji, albo w potencji. Załóżmy, iż ktoś mówi: „Ten ogień płonie” mając na myśli stan w potencji, a druga osoba twierdzi: „Nie płonie”, i mówiąc to myśli o akcji, bo w danej chwili nic się nie pali, to obie wypowiedzi będą prawdziwe i nie będą wobec siebie w sprzeczności.

Warunek czwarty : aby powiązania obu były jednakowe,

aby nie było tak, że ktoś powie, że dziesięć jest większe (np. od dziewięciu), a ktoś inny, że dziesięć nie jest więcej (niż np. jedenaście).

Kolejny warunek: aby w obu zdaniach czas był ten sam, a nie dwie różne pory i aby miejsce było jedno, a nie dwa, to znaczy, że sądy obu powinny być jednakowo zbudowane; to samo dotyczy orzecznika i podmiotu. I dalej : jeśli podmiot jest ogólny, jedno zdanie powinno być ogólne, a jedno szczegółowe, albowiem może się zdarzyć, że oba ogólne będą fałszywe; np. kiedy mówisz: „Każdy człowiek jest sekretarzem” i „Żaden człowiek nie jest sekretarzem”. Może się zdarzyć, że dwa zdania będą szczegółowe, będąc zarazem prawdziwe; np. „Niektórzy ludzie są sekretarzami” i „Niektórzy ludzie nie są sekretarzami”. Sprzeczność jest związkiem pary „każdy” — „niekażdy” oraz „żaden” — „niektóry”. Jeśli spełni się ten warunek, to zawsze to jedno zdanie będzie prawdziwe, a drugie fałszywe.

Podobnie przebadaj okresy warunkowe.

Objaśnienie konwersji

Konwersja jest wtenczas, kiedy podmiot uczynisz orzecznikiem, a orzecznik — podmiotem, albo poprzednik zrobisz następnikiem, a następnik poprzednikiem, zachowując stale ich formę twierdzącą lub przeczącą oraz prawdziwość zdania. Zdanie ogólnoprzeczące poddane konwersji nadal pozostaje zdaniem ogólnoprzeczącym, ponieważ zawsze jest prawdą, że jeśli żadne **A** nie jest **B**, to żadne **B** nie jest **A**. W przeciwnym wypadku prawdziwa byłaby sprzeczność, iż pewne **B** są **A**. Owym „pewne **B**” jest zawsze jakaś rzecz, niech to będzie **C**. A więc każde **C** jest **B**, które z kolei jest **A**, zatem **C** jest właściwie tym samym

co A i B , z czego dalej wynika, że jest takie A , które jest B i to jest absurdem, albowiem powiedzieliśmy na wstępie że jest prawdą, iż żadne A nie jest B . Wynika wobec tego, że gdy żadne A nie jest B , to i żadne B nie jest A .

Ze zdania ogólnotwierdzącego nie wynika, że każdy jego odpowiednik w konwersji jest zdaniem ogólnotwierdzącym. Można powiedzieć: „Każdy człowiek jest zwierzęciem”, ale nie można powiedzieć: „Każde zwierzę jest człowiekiem”. Zatem jego konwersja będzie zdaniem szczegółotwierdzącym, ponieważ zawsze, kiedy każde A jest B , to pewne B jest A . W przeciwnym wypadku żadne B nie jest A , z czego wynika, a zostało już to pokazane, że żadne A nie jest B . A powiedzieliśmy, że każde A jest B .

Konwersja zdania szczegółotwierdzącego jest zdaniem szczegółotwierdzącym, np. „Jeśli niektóre A są B , to niektóre B muszą być A ” — dowód na to przedstawiliśmy poprzednio. Zdanie szczegółowoprzeczące nie zmienia się w takie twierdzące, które byłyby jego konwersją, ponieważ możesz powiedzieć: „Nie każde zwierzęta są ludźmi”, a nie możesz powiedzieć: „Nie każdy człowiek jest zwierzęciem”.

Znajomość sylogizmu

Do każdego nieznanego prowadzi droga, dzięki której staje się ono znanym. Pojęciu służy definicja i opis — obie te drogi poznania opisaliśmy wyżej¹³, zaś do potwierdzenia sądu droga wiedzy przez rozumowanie. Rozumowanie jest trojaki: sylogizm, indukcja i wnioskowanie przez analogię¹⁴. Dowodzenie nieobecnego przez obecne jest częścią rozumowania przez analogię.

¹³ Patrz wyżej, s. 14 i dalsze.

¹⁴ Patrz niżej, s. 30 i dalsze.

Najpewniejszy jest sylogizm, a ze wszystkich sylogizmów — sylogizm demonstratywny, jednakże dopóki nie wiemy, co to jest sylogizm, nie możemy wiedzieć, co to jest sylogizm demonstratywny. Sylogizm, krótko rzecz ujmując, jest wypowiedzią zawierającą takie zdania, że gdy sieje przyjmie, musi z nich wyniknąć inna wypowiedź. Przykład : gdy ktoś powie : „Każde ciało ma formę, a wszystko, co ma formę, zostało stworzone”, to wypowiedź ta będzie sylogizmem, ponieważ zawsze, kiedy te dwa zdania zostaną przyjęte i uznane, musi z nich wyniknąć inne zdanie: „Każde ciało zostało stworzone”. Podobnie gdy ktoś powie: „Jeżeli świat ma formę, to świat został stworzony, a więc świat ma formę”. Jest to sylogizm, ponieważ wypowiedź jest złożona z dwóch zdań. Jeśli przyjąć dwa pierwsze, zawsze wyniknie z nich trzecie, inne niż dwa pozostałe, choć jest ono częścią jednego z nich. Będzie nim zdanie: „Świat został stworzony”. Są dwa rodzaje sylogizmów: jeden nazywają demonstratywnym, drugi hipotetycznym¹⁶.

Objaśnienie sylogizmu demonstratywnego

Sylogizm demonstratywny jest wtenczas, gdy złączy się dwa zdania mające jeden wspólny termin, ale różniące się ze względu na trzeci, a ponadto gdy z tych zdań musi wynikać trzecie, złożone z tych dwóch terminów, które nie są wspólne obu zdaniom pierwszym. Podajemy przykład: zawsze kiedy zgodzimy się, że „Każde ciało ma formę, a wszystko, co ma formę, zostało stworzone” musi z tego wynikać, iż „każde ciało zostało stworzone”.

Dosl. sylogizm łączący i sylogizm wyłączający.

Są tu dwa zdania: jedno — „każde ciało ma formę” i drugie — „każda rzecz mająca formę została stworzona”. Pierwsza przesłanka składa się z członu „ciało” i z członu „posiadający formę”, przesłanka druga zawiera człony „posiada formę” i „stworzony”. A zatem „mający formę” jest częścią obu zdań, zaś „ciało” i „stworzony” występują osobno, tylko w jednej części. W zdaniu, które jest wnioskiem, jednym członem jest „ciało”, a drugim „stworzony”. Sylogizm opiera się na tych trzech członach: „ciało”, „mający formę” i „stworzony”. Nazywa się je „terminami”. „Posiadający formę” (i wszystko do niego podobne) nazywa się terminem średnim, wyraz „ciało”, który jest podmiotem w zdaniu będącym wnioskiem, nazywa się terminem mniejszym, a „stworzony”, który jest w następniku orzecznikiem, nazywa się terminem większym. Dwa zdania wchodzące w skład sylogizmu nazywa się przesłankami, a zdanie, które z nich wynika, nazywa się wnioskiem. Zdanie zawierające ten człon, który jest podmiotem wniosku, nazywa się przesłanką mniejszą, zdanie, w którym jest orzecznik wniosku, nazywa się przesłanką większą. Złączenie tych dwóch przesłanek nazywają trybem, a sposób łączenia — figurą.

Sposób łączenia może być trojaki: 1) termin średni jest orzecznikiem w jednej przesłance i podmiotem w drugiej; nazywa się to figurą pierwszą; 2) w obu terminach średni jest orzecznikiem — jest to figura druga; 3) w obu jest on podmiotem — figura trzecia. Rola przesłanki i wniosku w zdaniu warunkowym koniunktywnym jest taka jak rola podmiotu i orzeczenia w zdaniu oznajmującym.

Sylogizm nie może składać się z dwóch zdań przeczących, ani z dwóch zdań szczegółowych. Nigdy nie utworzy

się sylogizmu, jeśli przesłanka mniejsza będzie przecząca, a większa — zdaniem szczegółowym. Stąd wniosek, że każda figura ma swoje właściwości¹⁶.

Objaśnienie sylogizmu pierwszej figury

Pierwsza figura ma dwie zalety. Pierwsza, iż sylogizmy tej figury nie wymagają dowodu dla wykazania, że są sylogizmami; nie mają jej dwie pozostałe figury. Druga zaleta polega na tym, że konkluzja sylogizmu mogą być wszystkie cztery zdania oznajmujące, tzn. ogólno twierdzące i przeczące, szczegółowotwierdzące i przeczące. W drugiej figurze nigdy konkluzja nie jest zdaniem ogólnotwierdzącym, a w trzeciej figurze nie ma zdań ogólnych jako konkluzji, co dalej wykażemy.

Aby sylogizm był sylogizmem pierwszej figury, muszą być spełnione dwa warunki: przesłanka mniejsza musi być twierdząca, a większa — ogólnym zdaniem. Jeśli ten warunek nie będzie spełniony, wtenczas choćby przesłanki były prawdziwe, wniosek będzie fałszywy i nawet jeśli przy przesłankach prawdziwych wniosek nie będzie fałszywy we wszystkich przypadkach, sylogizmu nie będzie.

Jeśli te dwa warunki zostaną dopełnione, otrzymamy cztery sylogizmy figury pierwszej.

Sylogizm pierwszy składa się z dwóch zdań ogólnotwierdzących. Przykład: jeśli ktoś powie, że „Każde ¹⁷ *P*

¹⁶ Nazwy *kijas* sylogizm (wyraz arabski wieloznaczny — podobieństwo, połączenie, zależność) Awicenna używa w znaczeniu sylogizmu, rozumowania, a także jako wniosku z przesłanki. Por. *Le livre*, t. I, s. 230, przyp. 20. Z tego wynika — i musiałem w przekładzie wziąć to pod uwagę — iż dla Awicenny sylogizm nie był tylko zasadą wnioskowania sylogistycznego, lecz także wnioskowaniem o dwóch przesłankach i schematem wnioskowania.

¹⁷ Awicenna w przykładach geometrycznych używa jako zmiennych oznaczeń literowych (*A*, *B* itd.), w sylogizmach zaś wyrazów : *fulan*, *bihman*, *bihman-i czunin*, *bihman-i czunan* (tzn. C_1 i C_2), *bastar*.

jest M i każde M jest S , to z tego wynika, że każde S jest P ". Gdy powiesz „Każde ciało ma formę i wszystko, co ma formę, zostało stworzone”, to z tego wyniknie, że „Każde ciało zostało stworzone”, co jest wnioskiem ogólnotwierdzącym.

Sylogizm drugi składa się z dwóch zdań ogólnych, z tym, że przesłanka większa jest przecząca. Przykład: jeśli ktoś powie, że „Każde S jest M i żadne M nie jest P ”, to wynika z tego, że „Żadne S nie jest P ”. Podobnie, kiedy powiesz: „Każde ciało ma formę i żadna rzecz mająca formę nie jest wieczna”, to wypłynie stąd wniosek, że „Żadne ciało nie jest wieczne”. Jest to konkluzja ogólnoprzecząca.

Sylogizm trzeci składa się z przesłanki mniejszej szczegółu w twierdzącej i przesłanki większej — ogólnotwierdzącej. Na przykład ktoś mówi: „Niektóre substancje są duszami, a każda dusza przyjmuje formę wiedzy, to niektóre substancje przyjmują formę wiedzy”. Mamy tu wniosek szczegółowy twierdzący.

Sylogizm czwarty składa się z przesłanki mniejszej szczegółotwierdzącej i przesłanki większej — ogólnoprzeczącej; np. jeśli ktoś mówi: „Niektóre substancje są duszami, a żadna dusza nie jest ciałem, to niektóre substancje nie są ciałami”¹⁸.

To samo dotyczy sylogizmów zdań warunkowych.

Sylogizmy drugiej figury

Warunkiem prawdziwości w sylogizmie drugiej figury jest, by jedna przesłanka była twierdząca, a druga prze-

¹⁸ Omawiając sylogizmy III i IV Awicenna nie użył zmiennych na oznaczenie argumentów. Sylogizm III: $SiM/\ M\&P \rightarrow SiP$; sylogizm IV: $S\ M/\ MeP \rightarrow SoP$.

cząca, oraz by zawsze większa przesłanka była ogólna. Są tu cztery typy sylizmów.

Sylogizm pierwszy jest złożony z dwóch zdań ogólnych, w tym przesłanka większa jest przecząca; np. kiedy mówisz, że „Każde *S* jest *M*, a żadne *P* nie jest *M*, to żadne *S* nie jest *P*”. Dowód: jeśli nasza wypowiedź „Żadne *P* nie jest *M*” jest prawdziwa, to i jej konwersja „Żadne *M* nie jest *P*”, będzie prawdziwa, jak to przedstawiliśmy w rozdziale o konwersji¹⁹. A zatem, kiedy mówimy, że „Każde *S* jest *M*, a żadne *M* nie jest *P*, to prawidłowym wnioskiem będzie: „Żadne *S* nie jest *P*”.

Sylogizm drugi składa się z dwóch zdań ogólnych, przy tym przesłanka mniejsza jest przecząca. Przykład: kiedy mówisz : „Żadne *S* nie jest *M* i każde *P* jest *M*”, to wynika, że „Żadne *S* nie jest *P*”, ponieważ jeśli dokonasz konwersji przesłanki mniejszej i przestawisz przesłanki, otrzymamy: „Każde *P* jest *M* i żadne *M* nie jest *S*, z czego wynika, że żadne *P* nie jest *S*”. Ten wniosek poddany konwersji nawraca do form pierwszego wniosku: „Żadne *S* nie jest *P*”²⁰.

Sylogizm trzeci składa się ze zdania szczegółowotwierdzącego jako przesłanki mniejszej i ogólnopreczącego jako przesłanki większej; np. „Niektóre *S* są *M* i żadne *P* nie jest *M*, to niektóre *S* nie jest *P*. Jeśli przesłankę większą

¹⁹ Patrz s. 28-29 nin. wyd.

²⁰ N: «Np. mówisz: „Każde ciało ma formę, a nic wiecznego nie ma formy”; wynika z tego, że „Żadne ciało nie jest wieczne”. Dowodem poprawności tego jest konwersja, tzn. kiedy przesłankę mniejszą poddasz konwersji, a następnie konwersję uporządkujesz, to będzie tak: „Każde ciało przyjmuje oznaki zewnętrzne, a co przyjmuje takie znaki, nie jest duszą, stąd wniosek, że żadne ciało nie jest duszą”. Przeto z konwersji wnioskuje się i mówisz, że dusza nie jest ciałem, i to jest oczekiwany rezultat». DNL, s. 71, przyp. 6.

poddamy konwersji, wówczas będziemy mieć czwarty sylogizm figury pierwszej z taką samą konkluzją.

Sylogizm czwarty składa się ze zdania szczegółowo-twierdzącego jako przesłanki mniejszej i ogólnotwierdzącego jako przesłanki większej, np. kiedy mówisz: „Niektóre *S* nie jest *M* i każde *P* jest *M*, to niektóre *S* nie jest *P*”. Wniosku tego nie można otrzymać na drodze konwersji, bowiem przesłanka mniejsza jest zdaniem szczegółowo-przeczącym i nie poddaje się konwersji, a duża przesłanka jest zdaniem ogólnotwierdzącym i jego konwersja będzie zdaniem szczegółowym; konwersja zdania z terminem mniejszym daje dwa zdania szczegółowe, a z dwóch szczegółowych sylogizm nie powstaje.

Są dwa sposoby sprawdzania, czy sylogizm ma wniosek : dowód przez założenie [hipotezę] i przez redukcję do absurdu ²¹.

Założenie polega na tym: mówiąc „Niektóre *S* nie są *M*” wskazujesz, że niektóre *S* muszą być jakąś inną rzeczą, oznaczymy ją *D*. Powiemy więc: „Żadne *D* nie jest *M* i każde *P* jest *M*”, skąd wniosek, że „Żadne *D* nie jest *P*”. Kiedy to już sprawdziliśmy, mówimy dalej : „Niektóre *£* są *Z*), a żadne *D* nie jest *P*”. Jeśli to jest prawdą, to stwierdzamy następnie : „Niektóre *S* nie są *P*” ²².

²¹ N: «„ Jeśli nieprawda, że wszyscy ludzie są intelektualistami i każdy mędrzec jest intelektualistą, to nieprawda, że wszyscy ludzie są mędrcami”. Treść tej konkluzji nie jest sprawdzalna przez konwersję, ponieważ nie odwraca się, bo przesłanka większa jest ogólnotwierdząca i jej konwersja prowadzi do szczegółowego. Więc gdy złączysz jej odwrotność z przesłanką mniejszą, powstaną dwa zdania szczegółowe, a z dwóch zdań szczegółowych nie tworzy się sylogizmu. Dlatego sens tego sylogizmu sprawdza się dwoma innymi sposobami: przez założenie i przez redukcję do absurdu». DNL, s. 72, przyp. 2.

²² N: «Kiedy na przykład mówisz, że niektórzy ludzie nie są uczonymi, tych niektórych jakoś nazwij. Niech to będą Murzyni. Zatem swoją wypo-

Dowodzenie przez redukcję do absurdu. Mówisz: „Jeśli nasza wypowiedź o tym, że niektóre *S* nie są *P*, jest fałszywa, to każde *S* jest *P*”. Jeśli przyjmiemy, że każde *P* jest *M*, to wynika z tego, że każde *S* jest *M*. Ale poprzednio stwierdziliśmy, że żadne *S* nie jest *M*. Mamy zatem absurd, przeto nasze wnioskowanie jest poprawne²⁸.

Sylogizmy trzeciej figury

Warunkiem sylogizmów tej figury jest to, by przesłanka mniejsza zawsze była twierdząca, a jedna z przesłanek, dowolna, była ogólna. W tej figurze jest sześć sylogizmów.

Sylogizm pierwszy składa się z dwóch ogólnotwierdzących; np. : „Każde *M* jest *S* i każde *M* jest *P*, a zatem niektóre *A* są *P*”. Jeśli termin mniejszy poddasz konwersji, otrzymasz: „Niektóre *A* są *M* i każde *M* jest *P*”, tzn. powróci się do postaci sylogizmu trzeciego pierwszej figury, dającego taką samą konkluzję²⁴.

wieź: „Niektórzy ludzie nie są uczonymi” poddaj konwersji — „Żaden Murzyn nie jest uczonym”. Sylogizm otrzymał następującą postać : „Żaden Murzyn nie jest uczonym i każdy mędrzec jest uczonym, to żaden Murzyn nie jest mędrce”. Dalej mówisz: „Niektórzy ludzie nie są Murzynami i żaden Murzyn nie jest mędrce, to niektórzy ludzie nie są Murzynami” — a to jest nonsens». DNL, s. 74, przyp. 1.

²⁸ N: «Droga przez redukcję do absurdu: w przytoczonym przykładzie mówisz: „Jeśli nieprawdą jest, że niektórzy ludzie nie są mędrkami, to sprzeczność — wszyscy ludzie są mędrkami — powinna być prawdziwa”. Przesłanką większą sylogizmu będzie zdanie: każdy mędrzec jest uczonym; wnioskiem — wszyscy ludzie są uczonymi, a przesłanką mniejszą — nieprawda, że wszyscy ludzie są uczonymi. Zatem odwrotności są ze sobą zgodne, co jest absurdem. A więc poprawny jest wniosek pierwszego sylogizmu». DNL, s. 74, przyp. 6.

²⁴ N: «Np. mówisz: „Każde zwierzę ma ciało i każde zwierzę porusza się z własnej woli, to niektóre ciała są ruchome z własnej woli”. Konkluzja konwersji będzie małą przesłanką, aż dojdzie do postaci: „Niektóre ciała

Sylogizm drugi składa się z dwóch zdań ogólnych, przy czym przesłanka większa jest przecząca, np. „Każde *M* jest *S*, a żadne *M* nie jest *P*, a zatem niektóre *S* jest *P*”. Teraz przesłankę mniejszą poddaj konwersji, a otrzymasz sylogizm czwarty pierwszej figury²⁵.

Sylogizm trzeci składa się z dwóch zdań twierdzących i przesłanki mniejszej szczegółowej; np. kiedy mówisz: „Niektóre *M* są *S* i każde *M* jest *P*, a zatem niektóre *S* są *P*”. Jeśli przesłankę mniejszą poddasz konwersji²⁶, powstanie sylogizm trzeci pierwszej figury.

Sylogizm czwarty składa się z dwóch zdań twierdzących i przesłanki większej szczegółowej, np.: „Każde *M* jest *S* a niektóre *M* są *P*, a zatem niektóre *S* są *P*”. Teraz, po przekształceniu przesłanki większej, powiesz: „Niektóre *P* są *M* i każde *M* jest *S*, a zatem niektóre *P* są *S*”. A więc jego konwersja: „Niektóre *S* są *P*” jest prawdziwa²⁷.

są zwierzętami i każde zwierzę porusza się w sposób niewymuszony”, co jest sylogizmem trzecim pierwszej figury». DNL, s. 75, przyp. 7.

²⁶ N: «Przesłanka większa jest zaprzeczona, np. mówisz: „Każde stworzenie ma ciało i żadne stworzenie nie jest myślące, to wynika, że niektóre ciała nie są myślące”, co po odwróceniu staje się przesłanką mniejszą i przechodzi w postać czwartego sylogizmu pierwszej figury». DNL, s. 76, przyp. 5.

¹⁶ N: «Przesłanka mniejsza jest szczegółowa, np. mówisz: „Niektóre rzeczy z tych, co znają siebie, nie są cielesne i wszystko, co siebie zna, potrafi się cieszyć”, to w ostatecznej konkluzji otrzymujemy: „Niektóre ciała mogą się cieszyć”. Konkluzja po ostatecznym odwróceniu jest także przesłanką mniejszą dającą trzeci sylogizm pierwszej figury». DNL, s. 76, przyp. 7.

²⁷ N: «Np. mówisz: „Każde zwierzę jest cielesne i pewne zwierzęta się śmieją, to niektóre ciała się śmieją”. Konkluzja po odwróceniu jest przesłanką większą, a po nowym uszykowaniu konwersji otrzymujemy odwrotność konkluzji, zatem w cytowanym przykładzie powiedziałbyś: „Niektóre śmiejące się są zwierzętami i każde zwierzę jest cielesne, to pewien śmiejący się jest cielesny”, po czym odwróciwszy to powiedziałbyś: „Niektóre ciała są śmiejące się”. DNL, s. 77, przyp. 7.

Sylogizm piąty—jego przesłanka mniejsza jest ogólnotwierdząca, a większa szczegółowoprzecząca; np. : „Każde A_i jest S i niektóre M jest P , a zatem niektóre S nie jest P ". Tego nie można badać za pomocą konwersji, co już omówiliśmy, ale można przebadać używając rozumowania przez założenie lub przez redukcję do absurdu.

Wnioskowanie przez założenie przebiega następująco: „Niech takie M , które nie są P , będą D , przeto żadne D nie jest P ". A zatem powiemy, że: „Każde M jest S , a niektóre M są D , zatem niektóre S są $\neg D$ ". A kiedy powiemy, że „Żadne D nie jest P " to wyniknie, że „Niektóre S jest P ".

Redukując do absurdu: jeśli nasza wypowiedź „Niektóre S jest P " jest fałszywa, to prawdą będzie, że „Każde S jest P ". Kiedy mówimy, że „Każde M jest S i każde S jest P , to każde M jest P ". A powiedzieliśmy, że niektóre M jest P . Ale to jest niemożliwe ²⁸, zatem wniosek otrzymany poprzednio jest prawdziwy.

Sylogizm szósty składa się z przesłanki mniejszej szcze-

²⁸ N : «Np. mówisz : „Każdy śmiejący się jest człowiekiem i żaden śmiejący się nie może się uczyć, to niektórzy ludzie nie mogą się uczyć". Poprawność tego sprawdzimy przez założenie lub redukcję do absurdu. Założenie: „niektórzy śmiejący się", jako podmiot przesłanki większej przekształca się w nazwę jednostkową, np. Badawi. Następnie powiedziawszy: „Żaden Badawi nie potrafi się uczyć" ulóż z tego sylogizm: „Każdy śmiejący się jest człowiekiem, a pewien śmiejący się jest Badawim, to pewien człowiek jest Badawim". Dalej : „Pewien człowiek jest Badawim i żaden Badawi nie potrafi się śmiać", co jest niemożliwe. Redukcja do absurdu: Jeśli byłoby nieprawdą, że niektórzy ludzie nie mogą się uczyć, to w sprzeczności otrzymamy, że każdy człowiek może się uczyć, co będzie prawdziwe. Ale kiedy połączymy z tym przesłankę mniejszą i powiemy: „Każdy śmiejący się jest człowiekiem i każdy człowiek może się uczyć, to każdy śmiejący się może się uczyć". Przesłanką większą tego sylogizmu będzie „Nieprawda, że każdy śmiejący się może się uczyć", zatem pozostając w stosunku sprzeczności jest również prawdziwa, co jest absurdem». DNL, s. 79, przyp. 3.

gółowotwierdzącej i większej ogólnoprzeczącej ; np. „Niektóre M są S i żadne M nie jest P , a zatem niektóre S nie jest P ”. Poddając konwersji przesłankę mniejszą tworzysz sylogizm czwarty pierwszej figury.

Podobnie jest w zdaniach warunkowych (koniunktywnych), które mają również dwie inne figury, a w których używasz poprzednika i następnika zamiast podmiotu i orzecznika²⁹.

*Sylogizm hipotetyczny złożony ze zdań warunkowych
koniunktywnych*

Sylogizmy hipotetyczne złożone ze zdań koniunktywnych powstają przez złączenie zdania warunkowego koniunktywnego ze zdaniem hipotetycznym, np. jeśli powiesz: „Jeśli dotknęła kogoś gorączka, to jego puls jest przyspieszony” — będzie to zdanie koniunktywne, a kiedy dodasz : „Otóż trzyma go gorączka”, to będzie właśnie hipoteza, z której wynika, że „Osoba ta ma przyspieszony puls”. Sylogizmy tego typu są dwojaki: pierwszy, w którym hipoteza jest poprzednikiem, a wniosek jest następnikiem, jak to wyżej omówiliśmy, i drugi, w którym hipoteza jest sprzeczna z następnikiem (ale puls jego nie jest przyspieszony) , to wynik będzie sprzeczny z poprzednikiem (a więc ów człowiek nie ma gorączki). Jeśli hipotezę postawisz w relacji sprzeczności z poprzednikiem (człowiek nie ma gorączki), to nie wyniknie z tego, czy puls tego osobnika jest przyspieszony, czy nie. Podobnie : jeśli hipotezę uczy-

²¹ Awicenna mówi (s. 30 nin. wyd.) o dwóch typach sylogizmów: przez łączenie i przez wyłączenie. Pierwszy typ sylogizmu może być, jak wiemy, budowany ze zdań asertorycznych lub ze zdań warunkowych łączących, jednakże Awicenna omawia tylko sylogizmy zdań asertorycznych ograniczając się, jeśli chodzi o drugi rodzaj, tylko do tej krótkiej uwagi. Szerzej omówił sylogizm hipotetyczny w *Iszarat*, s. 215.

nisz następnikiem (ale jego puls jest przyspieszony), nie wyniknie stąd, czy gorączka go trzyma, czy nie.

Sylogizmy hipotetyczne złożone ze zdań dysjunktywnych

Jeśli zdanie dysjunktywne będzie się składać z dwóch zdań szczegółowych i jeśli jedno z nich, obojętnie które, wyłączysz, to wniosek będzie sprzeczny z drugim. Przykład: „Liczba ta jest parzysta lub nieparzysta; ale jest parzysta”, wówczas powiesz : „Nie jest nieparzysta” ; albo: „Jest nieparzysta”, to powiesz, że „Jednak nie jest parzysta”. Jeśli odrzucisz sprzeczność którejkolwiek z tych części, to w wyniku otrzymasz tę drugą część; np. „Jeśli nie jest nieparzysta, to jest parzysta”, albo: „Nie jest parzysta, a zatem jest nieparzysta”. Taki wynik otrzyma się tylko przy zdaniach dysjunktywnych prawdziwych, zaś przy zdaniach nieprawdziwych takiego sądu nie będzie. Ale, gdy zdanie dysjunktywne zawiera więcej niż dwa człony, to któregokolwiek byś nie wykluczył, wyrażone w zdaniu twierdzenie będzie się odnosić do pozostałych części. Na przykład mówisz : „Ta liczba jest większa lub mniejsza, lub równa w stosunku do innej liczby, a liczba ta jest większa”, to konkluzją będzie stwierdzenie, że przeto „Nie jest ani równa, ani mniejsza”. Jeśli wykluczysz sprzeczność którejkolwiek części, konkluzją będzie reszta i proces ten może trwać tak długo, póki nie pozostanie choćby jedna część. Na przykład niech pozostanie: „Jednakże ta liczba nie jest większa”, to wyniknie, że „Jest równa lub mniejsza”.

Sylogizmy złożone

Nie wszystkie konkluzje wynikają z jednego tylko sylogizmu tak, iż wystarczałyby dwie przesłanki. Bywa tak, że jakiś problem należy rozwiązywać w wielu sylogizmach.

Na przykład z dwu przesłanek wynika konkluzja, która z kolei jest przesłanką dla następnego sylogizmu i tak dalej aż do końca, aż do ostatniej konkluzji problemu. Ale nie wszystkie sylogizmy układa się w ten sposób, ponieważ wiele jest takich, w których redukuje się niektóre przesłanki czy to dla skrócenia, czy to w innym celu. Często bywa, że przedstawia się przesłanki, ale prawdę mówiąc, w końcu sprowadza się to do tych sylogizmów, które omówiliśmy.

Dla ilustracji posłużmy się przykładami z geometrii. Są to przykłady z księgi Euklidesa, na pierwszą figurę.

Jest dana prosta AB . Jeśli chcemy na tej prostej wykreślić figurę trójboczną, zwaną trójkątem, której każdy bok będzie równy drugiemu, natenczas mówimy tak: Zawsze, gdy punkt A uczynimy środkiem koła i wytyczymy [promienie] aż do punktu B , po czym nakreślimy koło wokół A , a następnie jeśli wyznaczymy środek w B , wykreślimy jego promień aż do A i nakreślimy koło wokół B , to dwa koła niechybnie się przetną i punktem przecięcia będzie C . Stąd wykreślimy prostą do A i do B . Teraz powiemy, że figura zamknięta między tymi trzema punktami ABC jest trójkątem i że jest to trójkąt o trzech równych bokach. Dowód: dwie proste AB i AC są równe, ponieważ wychodzą ze środka okręgu. Podobnie dwa odcinki BA i BC są równe, ponieważ każdy jest równy odcinkowi AB . A zatem zbudowaliśmy trójkąt na prostej AB , o trzech bokach równych.

W ten sposób zastosowaliśmy sylogizm. Ale w istocie jest tak, jak chcę powiedzieć: są cztery sylogizmy, wszystkie z pierwszej figury.

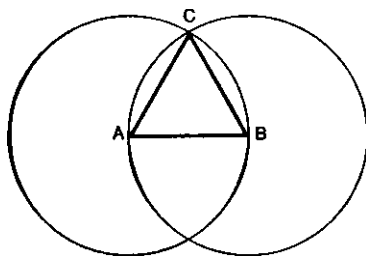
Pierwszy: odcinki AB i AC są dwoma odcinkami łączącymi środek koła z okręgiem, a wszystkie odcinki łączące

środek koła z okręgiem są równe; wniosek stąd taki, że dwa odcinki AB i AC są równe.

Drugi: to samo się odnosi do prostych BA i BC .

Trzeci: dwa odcinki AC i BC są równe odcinkowi AB , a dwa odcinki równe trzeciemu są równe sobie; wniosek — odcinki AC i BC są równe³⁰.

Czwarty: figura ABC o podstawie AB utworzona jest przez trzy równe odcinki, a każda figura składająca się



Rys. i

z trzech równych odcinków jest trójkątem o trzech bokach równych. Wniosek — figura ABC o podstawie AB jest trójkątem równobocznym.

Należy przestrzegać, aby wszystkie problemy były rozwiązywane według tego sylogizmu.

Sylogizm przez sprowadzenie do absurdu

Wśród sylogizmów złożonych jest jeden, który nazywają sylogizmem przez sprowadzenie do absurdu. Różnica

³⁰ W DNL, s. 88, jest: „ AB i AC ”, co jest oczywistym błędem. Jest to błąd edytorski, ponieważ w L i N znajdujemy wersję poprawną: „Trzeci: dwa odcinki AC i BC są sobie równe dlatego, że są one równe odcinkowi AB , a jeśli dwa odcinki są równe trzeciemu, są równe sobie. Stąd wniosek, że dwa odcinki AC i BC są równe”. (DNL, s. 88, przyp. 2). W związku z tym niezrozumiała jest uwaga w *Le livre*, t. I, s. 230, przyp. 26, z powołaniem się

między tym sylogizmem a poprzednim, który nazywa się sylogizmem wprost lub bezpośrednim, jest taka, że dowodzenie nie wprost sprawdza jakość wypowiedzi w ten sposób, że jej sprzeczność czyni fałszywą, a to z kolei w tym celu, aby z niej wynikał absurd, albowiem jeśli wynika z niej absurd, sama jest absurdem; jeśli wypowiedź nie jest absurdem, nigdy nie będzie tym, co wynika z absurdu.

Dowodzenie nie wprost składa się z dwóch sylogizmów: pierwszy to jeden z sylogizmów przez łączenie [kategorycznych], nie znany, który ja odkryłem, a drugi — to sylogizm hipotetyczny; na przykład: jeśli ktoś chce ustalić, iż prawdą jest, że każde A jest B powie: „Jeśli nie każde A jest B , a wiemy, że każde C jest B , (co jest niewątpliwe), to z tego musi wynikać, że pewne A nie jest C . Ale jest to absurd, ponieważ jego przeciwnik pokazuje, że jest to absurd. Zatem nasza wypowiedź „Każde A jest B ” jest prawdziwa. Ludzie chcąc udowodnić [prawdziwość] cytowanego zdania za pomocą dowodzenia wprost podejmują się długiej pracy, po czym ją odkładają.

Arystoteles poruszył ten temat, o tym będę mówił niżej, jednakże powiedział tyle tylko, że sylogizm przez sprowadzenie do absurdu wywodzi się z sylogizmu hipotetycznego, a stwierdzenie, że dowodzenie przez sprowadzenie do absurdu wywodzi się z sylogizmu hipotetycznego jest tym, co zamierzam powiedzieć.

Pierwszy sposób dowodzenia nie wprost [przez sprowadzenie do absurdu]. Sylogizm kategoryczny utworzony ze zdań: warunkowego koniunktywnego i oznajmującego; np. jeśli nasza wypowiedź: „Każde S jest M ” jest fałszywa, to jest prawdą, że „Niektóre S są M ” oraz, że „Każde P

na wydanie jubileuszowe, że we wszystkich rkp. był ten sam błąd, tzn. $AB-AC$.

jest *M*. Stąd wniosek warunkowy, że „Jeśli fałszem jest, że każde *S* jest *M*, to prawdą jest, że niektóre *S* jest *P*”. Następnie traktujemy wniosek jako przesłankę i mówimy, że „Jeśli *każde S jest M* jest fałszem, to *niektóre S są P* ale — i to jest hipoteza — *każde S jest P*, to stąd wniosek, że nie jest fałszem, że *każde S jest M*, lecz prawdą”.

Jeśli ktoś weźmie sprzeczność konkluzji, co do której poprawności jest zgoda i połączy ją z prawdziwą przesłanką, co do której prawdziwości jest także zgoda, to otrzymamy konkluzję bez pomocy dowodzenia przez redukcję do absurdu, lecz przez dowodzenie wprost³¹. Na przykład : „Jeśli każde *A* jest *C* i każde *C* jest *B*, to każde *A* jest *B*”.

Ale rozumowanie zna wiele przypadków, kiedy dowodzenie nie wprost jest odpowiedniejsze i skraca wnioskowanie³².

Objaśnienie rozumowania indukcyjnego

Indukcja jest sformułowaniem sądu o podmiocie ogólnym na tej podstawie, że sąd ten znajduje się w częściach tego podmiotu. Na przykład mówi się: „Każde

³¹ Por. poprzedni rozdział, s. 40 i dalsze.

³² N: «Drugi [powinno być: pierwszy, B. S.] typ sylogizmu hipotetycznego, a jego cechy charakterystyczne są takie: Jeśli nasza wypowiedź: „Każde *A* jest *B*” byłaby fałszywa, to byłoby prawdą, że nie każde *A* jest *B*, a jeśli przy tym każde *C* jest *B*, to otrzymujemy: „Jeśli nie jest prawdą, że każde *A* jest *B*, to nie każde *A* jest *C*”; tę następnie przesłankę uczynimy konkluzją i powiedzmy : „Jeśli każde *A* jest *B* jest fałszem, to nie każde *A* jest *C*, a jeśli przy tym każde *A* jest *C*, to każde *A* jest *B* nie jest fałszem, lecz prawdą. A jeżeli ktoś złoży sprzeczność konkluzji pierwszego sylogizmu, co do którego poprawności jest zgoda, z prawdziwą przesłanką, otrzyma prawidłową konkluzję bez dowodzenia nie wprost. I tak powiesz w takim wypadku : „Jeśli każde *A* jest *B* i każde *C* jest *B*, to każde *A* jest *B*”, jednakowoż w wielu wypadkach lepsza jest redukcja do absurdu». DNL, s. 92, przyp. I.

zwierzę w czasie żucia porusza dolną szczęką". Jeśli można by ustalić, że każdy fakt szczegółowy zgadza się z tym sądem ogólnym, to sąd ten będzie prawdziwy. Jednakże ludzie, którzy rozumują w ten sposób, odnalazłszy wiele lub większość zdań szczegółowych formułują na tej podstawie sąd o wszystkich [zdaniach szczegółowych]. Ale to nie jest konieczne, ponieważ może się zdarzyć, że zdania nieodkryte będą w niezgodzie ze zdaniem szczegółowym znanymi, tzn. sto tysięcy przypadków będzie zgodnych, a jeden będzie sprzeczny³³, na przykład krokodyl jedząc porusza górną szczęką, a nie dolną³⁴.

Dialektycy i mutakallimowie³⁵ mają jeden na to pogląd.

Objaśnienie rozumowania przez analogię

Analogia jest słabszą metodą od indukcji. Jest to formułowanie sądu o rzeczy na podstawie czegoś do niej podobnego. Mówi się, że „Dusza człowieka jest zdolnością,

³³ N: „Każde zwierzę, przeżuając, porusza dolną szczęką". A jeżeli każde szczegółowe podpada pod ten sąd w ten sposób, że żadne indywidualum nie wykracza poza ten sąd oparty na zdaniu ogólnym, to jest to sąd pewny. Ale ludzie wnioskujący z zastosowaniem analogii dlatego, że zgadza się to z opinią wielu lub większości, rozciągają taki sąd na wszystko, twierdząc, że jest to sąd konieczny. A przecież niewidziane może być w niezgodzie z widzianym, bo w tysiącu przypadków może być zgoda, a w jednym może być sprzeczność*. DNL, s. 93, przyp. 6.

³⁴ Jest to niemal dosłownie przytoczone za Ibn Kutajbą (*The Uyun al-akhbar of Ibn Qutayba*, Paris-Leiden, 1949, s. 73). Pogląd ten, powtarzany za Arystotelesem (*Historia Animalium*, i, 11) był dość rozpowszechniony w muzułmańskiej zoologii. Por. *The Zoological section of the «Nuzhat-ul-Qulub» of Hamadullah al-Musta'fi al-Qazwini*, London 1938, s. 52, EI, t. IV, s. 817, s. v. Timsah.

³⁵ Chodzi tu o ludzi posługujących się sofizmatami. *Dżadal i mutakallim* — „osobnik posługujący się grą słów". W wielu wypadkach Awicenna ma na myśli obrońców oficjalnego, ortodoksyjnego stanowiska islamu, pochodzących ze środowiska duchownych, a więc urzędowych teologów.

która nie powinna trwać dłużej niż ciało, podobnie jak zdolność widzenia dla oka". Stosuje się analogię najczęściej w sprawach administracyjnych, w jurysprudencji. Analogia nie jest konieczną metodą rozumowania, ponieważ sąd o rzeczy podobnej może być przeciwny sądowi zbudowanemu na podobnych przesłankach, albowiem wiele rzeczy o podobnym znaczeniu może być podobne jedną cechą, a różnić się tysiącem innych i sąd zbudowany na podstawie tej jednej cechy będzie poprawny, a zbudowany na podstawie innych cech prawdziwym być nie może. Zatem rozumowanie przez analogię może wywołać złudzenie, nasuwać myśli, ale nie może dawać pewności, chyba że to, co się twierdzi, jest zdaniem szczegółowym, np. „Niektóre S są M — tu sama analogia będzie poprawnym rozumowaniem, tworzącym sylogizm trzeciej figury; np. „Jeśli D jest jak S i D jest jak M , to niektóre S są jak M ”.

*Metoda dialektyków dowodzenia nieobecnego przez obecne***

Początkowo dialektycy posługiwali się tym rozumowaniem przez analogię, które wyżej przytoczyliśmy. Ale pojąwszy, iż taki sąd nie jest konieczny, a nie znając innej metody, wymyślili inny sposób i powiedzieli: „Szukamy przyczyny”. A było to tak: dochodzili oni [do poznania] odnajdując cechy rzeczy; a więc np. jedną z cech domu jest to, że został stworzony. Dom nazywają oni zasadą, a fakt zbudowania — sądem. Następnie zaczęli spoglądać w niebo i skonstatowali, iż jest ono podobne do domu, tzn., że niebo rozpatrywali jako ciało z formą i kształtem. Uznawszy, że niebo zostało stworzone,

³⁶ Użyta tu terminologia oznacza: obecne — rację, nieobecne — następstwo. Mutakallimowie używali zasady w znaczeniu racji, a gałęzi jako następstwa.

powiedzieli, że niebo należy do rzeczy stworzonych, ponieważ jest ono jak dom. Choć wiedzą, że nie wszystko, co jest podobne do jakiejś rzeczy, podlega samemu sądowi, jednakowoż powiedzieli: „Dowodzimy, że przyczyną stworzenia domu jest to, że ma on ciało z kształtem i formą, a wszystko, co ma tę cechę, tzn. ma formę i kształt, należy do rzeczy stworzonych”.

Dowodu na to szukali dwoma sposobami. Pierwszy, to sposób poprzednio przedstawiony, nazywany konwersją³⁷. Mówisz np., że widząc cokolwiek mające formę i kształt widzimy rzecz stworzoną; jeśli zaś widzielibyśmy cokolwiek bez kształtu i formy, to widzielibyśmy rzecz nie podlegającą stworzeniu.

To jest słaba metoda, ponieważ może się trafić coś przeciwnego, czego nie widzieli; wszystko może być właśnie takie jak dom, prócz nieba. Wiele bywa rzeczy podlegających jednemu sądowi. Ale niech choćby jedna będzie odmienna, to znalezienie wszystkich rzeczy podpadających pod jeden sąd, póki nie znajdziemy tej jednej, nie daje pewności, że nie ma takiej, która nie podlega temu sądowi. Osoby bardziej inteligentne wiedzą, że to rozumowanie nie ma siły [przekonującej]. Wskazują więc drugą drogę sądząc, iż jest poprawna. Staśmy teraz na tej drodze.

Ci dążą do pokazania rzeczy nazywanej przez nich zasadą, wyliczając tyle jej cech, ile potrafią. Powiadają, na przykład, tak: „Dom jest bytem samodzielnym, jest taki i owaki, ma ciało posiadające formę i został stworzony. Fakt stworzenia nie poprzedza faktu istnienia, albowiem w takim razie każda rzecz istniejąca byłaby rzeczą stworzoną, jej przynależność do rzeczy stworzonych nie poprzedza faktu jej samoistnego istnienia, albowiem w takim wy-

³⁷ Ar. aks, dosł. „odbicie”, a więc konwersja.

padku każda rzecz istniejąca sama z siebie byłaby stworzona; nie poprzedza ani tej, ani innej cechy. Jej własność bycia rzeczą stworzoną wywodzi się z faktu, że jest ciałem obdarzonym formą. A zatem każde ciało mające formę zostało stworzone, więc stworzone zostało także niebo".

Metoda ta jest odpowiedniejsza i stosowniejsza dla dialektyki, atoli nie jest ani poprawna, ani pewna. Do wykazania jej zawodności stosuje się pewne sposoby, lecz są one bardzo trudne. Wskazujemy kilka łatwiejszych, które pokażą, że metoda dialektyków nie jest pewną drogą rozumowania.

Pierwszy: może się zdarzyć, że sąd o czymś, co oni nazywają zasadą, nie dotyczy przyczyny; tak jest na przykład z faktem bycia domem. Przez własność bycia domem dom nie ma nic wspólnego z żadną inną rzeczą.

Drugi sposób polega na wylizaniu wszystkich cech, nie jest zadaniem łatwym. W dowodzie należy wykazać, że wymieniono wszystkie cechy i że żadnej nie pominięto. Oni jednak nigdy się tym nie zajmowali, a mimo to powiadają: „Jeśli pominie się jakąś cechę, to ty, który jesteś moim oponentem, musisz to stwierdzić”, a przecież moja nieświadomość, choć jestem ich przeciwnikiem, nie jest tu dowodem, że nie pominięto żadnej cechy. Albo mówią tak: „Nie ma rzeczy, która byłaby skryta i przede mną, i przed tobą zarazem; na przykład, niechby stał tu słoń, to widziałbym go ja, widziałbyś go i ty”. Ale przecież to także nie jest żadnym dowodem, ponieważ wiele jest cech w rzeczach, których ja poszukuję, tak i oni poszukują i w danym momencie ich nie widzimy. Nie ma takiego słonia, który stanąwszy przed czyimiś oczami byłby przez tę osobę nie widziany i aby ta osoba wątpiła w istnienie sloni. To są dwa niedostatki tej metody.

Trzeci — odnalezienie wszystkich cech; na przykład

dom ma trzy atrybuty *A*, *B*, *C*. Jednakże wszystkie przyczyny nie dzielą się na trzy tylko, bo jest ich więcej. *A* więc dom został stworzony w celu *A*, *B* albo *C*, albo żeby być domem i *A*, domem i *B*, domem i *C*, albo dla *BC*, *AC* lub jako dom i *A* wraz z *C*, albo dla spełnienia wszystkich innych tego typu możliwych złożeń. Na podstawie jednej rzeczy nie można zbudować sądu. Sąd wyniknie, gdy będą dwie bądź trzy (np. czerń powstaje z siarczanu żelaza i dębianek, 4 1 6 daje 10), natomiast pojedyncze nie dają tego sądu. Dlatego trzeba zredukować wszystkie części, żeby pozostała tylko jedna.

Czwarty błąd polega na tym, że zgodzimy się, łatwo przyjmiemy, a ponadto wyobrazimy sobie, iż charakterystycznymi cechami [domu] są oddzielnie *A*, *B*, *C*, a także, że nie ma innych cech, oraz przyjmiemy, że nie stało się to ani przez *A*, ani *B*. Nie wynika stąd koniecznie, że sąd całkowicie opiera się na *C*, w tym znaczeniu, że zawsze, gdy jest *C*, jest taki właśnie sąd. Ale może tak być, że *C* ma dwie cechy, jedną, która jest sprawczynią sądu, i drugą, która tej funkcji nie spełnia. Przez to, że sąd ten nie wynika z *A* ani z *B*, to niekoniecznie musi wynikać z obu wariantów *C*. Dlatego, kiedy wykryje się przyczynę znajdującą się poza *A* i *B*, to nie musi być tak, że wszystko, co się znajduje poza *A* i *B*, jest przyczyną. Tak jest! Przyczyna tkwi w atrybucie, który nie jest ani w *A*, ani w *B* i z nich nie wynika; jest prawdopodobne, że cecha, która powstała, jest dwojakiego rodzaju i jeden rodzaj nie był przyczyną, a był nią drugi. Na przykład, jeśli się już od początku ustaliło cztery części : *A*, *B*, *C* i *C'* i jeśli się założyło, że przyczyną nie jest ani *A*, ani *B*, to wyniknie jeszcze, że przyczyną jest któreś pozostałe *C* (może nim być tylko jedno z dwóch *C*). Podobnie, jeżeli się ustaliło trzy części biorąc *C* i *C'* w całości, to nie

musi wynikać, że nie dzieli się ono i że każde *C* jest przyczyną.

Tak jest! Przyczyna jest w zespole tych rzeczy, które tworzą *C*, tzn. nie w każdym *C*. Z tego powodu stwierdzamy, że nie jest to droga pewna, choć dobra w dialektyce. Ludzie powierzchowni i prości nie znajdują jej wad i dlatego ją przyjmują³⁸.

Objaśnienie formy i materii sylogizmu

Formą sylogizmu jest łączność i układ obowiązujący między przesłankami, co już było omówione ³⁹, materią zaś sylogizmu są przesłanki i im są pewniejsze, tym sylogizm jest prawidłowszy. Sylogizmy pod względem formy są jednakowe, jednak nie wszystkie przesłanki są pewne, bo jest wiele sylogizmów, których przesłanki są wątpliwe i nie są prawdziwe.

Uogólniając: przesłanki każdego sylogizmu mogą być tylko dwojakie. Jedne są przesłankami, które były już poprzednio sprawdzane za pomocą sylogizmu, jako prawdziwe lub wątpliwe, po sprawdzeniu użyto je jako przesłanki w sylogizmie, ponieważ one same z natury swej nie zostały przyjęte *a priori*; przeciwnie, z powodu ich natury można zwątpić w ich prawdziwość. Bywają i takie przesłanki, które bierze się takimi, jakie są, zawsze

³⁸ N: «Czwarty błąd tej metody jest następujący: charakter domu sprowadza się do *ABC*. Podział przyczyn sprowadźmy do *H* i *C*. Załóżmy np., że *C* jest przyczyną stworzenia. Skąd wiadomo, że jest ono przyczyną w tym właśnie sensie i że gdziekolwiek jest, tam zachodzi proces kreacji? Można założyć, że *C* dzieli się na dwa: jedno jest przyczyną tworzenia i drugie nie jest sprawcą. Zatem powiadają tak : „Przyczyną nie jest ani *A*, ani *B*, przeto przyczyną musi być *C*”. A więc stało się oczywiste, że nie jest to metoda pewna, jednakowoż w dialektyce jest dobra». DNL, s. 106, przyp. 3.

.. Por. *Iszarat*, s. 191-196.

zakładając, że są z siebie prawdziwe. Zawsze, gdy są przesłankami sylogizmu, są takie, jak to opisaliśmy w części poprzedniej. Zawsze będzie się je sprawdzać za pomocą innych przesłanek. I tak będzie to trwało, póki się nie dojdzie do końca, do przesłanek, których nie sprawdza się innymi i które są w istocie zasadą. Jeżeli przesłanki będą dobre, prawdziwe i poprawne, sylogizm zbudowany na nich będzie poprawny i prawdziwy, a jeśli będą fałszywe, to cokolwiek na nich zostanie zbudowane, będzie także fałszywe. Dlatego znając podział wewnątrz pierwszych przesłanek, poznamy różnorodność zasad sylogizmów i ich materie. Potrafimy też odróżnić, które z nich są demonstratywne, a które dialektyczne albo sofistyczne, które retoryczne czy poetyckie.

Opis odmian pierwszych przesłanek w sylogizmach

Przesłanki, które się przyjmuje i stosuje w sylogizmach bez konieczności sprawdzania ich rozumowaniem, dzielą się na 13 odmian. Są to: 1. dane pierwotne; 2. dane zmysłowe; 3. dane doświadczalne; 4. dane z przekazu; 5. przesłanki, z których zbudowany sylogizm zawsze istniał w umyśle; 6. pochodzące z oceny; 7. mniemania prawdziwe; 8. przesłanki przyjęte; 9. przesłanki podsuwane; 10. podobne [do innych]; 11. mniemania pozorne; 12. oparte na domniemaniu; 13. dane przez wyobraźnię⁴⁰.

Dane pierwotne to takie, które rozum od razu tworzy w człowieku jako dla niego konieczne; człowiek nie może wątpić [w nie] oraz nie może wiedzieć, iż może nastać taka chwila, że zwątpi. Niechby człowiek wyobraził sobie, że przyszedł na świat momentalnie [tylko] z takim rozumem, że o niczym nie słyszał i niczego w [momencie

⁴⁰ Por. *Lexique*, s. 574.

narodzin] nie umiał. I niechby teraz ktoś objaśnił mu znaczenia każdej z dwóch części takiej przesłanki w taki sposób, aby zrozumiał, wtedy jeśli nawet chciałby nie uwierzyć w dane pierwotne, lecz w nie wątpić, to i tak nie będzie mógł w nie zwątpić. Na przykład, jeśli [ten człowiek] w tym samym czasie wiedziałby na podstawie sądu zbudowanego w wyobraźni, co to jest ogół i co to jest szczegół, a także, co to znaczy większe, a co mniejsze, to nie mógłby nie uwierzyć, iż całość jest ważniejsza od szczegółu ⁴¹, oraz nie mógłby kwestionować tezy, że wszystkie rzeczy równe jednej rzeczy są sobie równe (nie chodzi tu o przypadek, gdy powoduje nami władza osądu, o czym pomówimy później) ⁴².

Dane zmysłowe. Są to przesłanki, których prawdziwość poznajemy zmysłowo; np. kiedy mówimy: „Słońce wschodzi i zachodzi, księżyc rośnie i maleje”.

Dane doświadczałne. Są to przesłanki, których nie można poznać ani wyłącznie metodą rozumowania, ani wyłącznie zmysłami, ale można je poznać stosując oba te sposoby równocześnie. Na przykład: jeśli zmysł postrzega

⁴¹ N: „[...] przyszeł na ten świat z wiedzą daną mu *a priori*, który niczego od nikogo nie sh/szał i niczego się u nikogo nie nauczył z wyjątkiem tego, że dowiedział się od kogoś o dwóch aspektach tej przesłanki. Wyobraziwszy sobie to, zapragnie w tym samym momencie przedstawić sobie sens całości i sens części, oraz pojęć większe, mniejsze i nie będzie mógł nie uwierzyć, że całość jest większa od części”. DNL, s. 112, przyp. 3.

⁴² Dosł. „potem omówiliśmy” może być dowodem późniejszej adiu-stacji i korekt tekstu przez czytelnika, nie wykluczone, że był nim sam autor. W rkp. N i D poprawiono tę oczywistą stylistyczną niespójność i gramatyczny błąd na „później omówimy” (D) i „po tym omówimy” (N). Jednakże użyte w N wyrażenie *bad az an* „po tym” nie zgadza się ze stylem Awicenny, co pozwala przypuścić, że jest późniejszą poprawką, wniesioną, przynajmniej, przez uważnego czytelnika-kopistę.

jakąś rzecz w akcie albo w jednym stanie i zawsze obserwuje ją w tych samych okolicznościach, to rozum konstatuje, że nie jest to wywołane przypadkową przyczyną, albowiem nie byłoby tak stale, ani nie byłby to najczęstszy stan tej rzeczy. Przykładem na to jest palenie się ognia, wydzielanie żółci wywołane skamonią i inne.

Dane z przekazu. Są to przesłanki uznane przez rozum dzięki świadectwu wielu osób; np. uznaliśmy, że na świecie jest Kair i Bagdad, chociaż ich nie widzieliśmy. Warunkiem [prawdy przekazu] jest nieobecność niepewności. Jeśli znajdzie się tu jakakolwiek bądź rzecz, co do której ktoś mógłby mieć zastrzeżenia, dla niego przesłanka ta nie będzie przekazem. Dlatego nie rozumie tej zasady ten, kto ci mówi: „Powinieneś w to uwierzyć, ponieważ sąd o tym jest taki, jak sąd o innej rzeczy, w którą uwierzyłeś”, bo jeśli sąd o tej rzeczy byłby taki, jak sąd o innej rzeczy, to nie moglibyśmy zwątpić teraz, tak jak nie wąpiliśmy przy wydawaniu wcześniej sądu o tej drugiej rzeczy.

Przekaz dzięki swej naturze daje pewność. Słuchaczowi nie wydaje się konieczne śledzić mówiących.

Przesłanki, których sylogizm zawsze jest obecny w umyśle⁴³.

Niektóre przesłanki, które wymagają sprawdzenia przez sylogizm, tym się odznaczają, że można je uzyskać szukając sylogizmu, albowiem poszukiwanie sylogizmu jest w istocie poszukiwaniem terminu średniego, ponieważ termin większy i termin mniejszy są już obecne w przesłankach. Niektóre przesłanki mają tę właściwość, że ilekroć

⁴³ W tym miejscu Awicenna nazywa te przesłanki „przesłankami mającymi samoistnie w swej naturze sylogizm”, a więc nieco inaczej niż we wstępnym wyliczeniu odmian przesłanek (s. 51).

przypomni się przesłanka, przypomni się termin średni. Przykład: choć momentalnie zrozumiesz, że nieparzyste jest mniejsze od parzystego o jeden⁴⁴, to jednak nie każdy, kto odkryje, że to jest sylogizm, będzie wiedział, na czym on polega i nie każdy potrafi go wypowiedzieć, choć swym rozumem pozna prawidłowo to, co jest wnioskiem.

Przesłanki pochodzące z oceny. Są to przesłanki fałszywe, ale z natury swej są bardzo silne, ponieważ nie można wątpić w nie od samego początku. Sprawcą ich powstania jest władza osądu, a nie rozum. Przesłanki takie zajmują miejsce [w umyśle], że popada on w dwa stany. Pierwszy stan: rozum nie zawiera w sobie sądu, póki nie pozna drogą rozumowania, a więc rozum z siebie milczy. Drugi stan: władza osądu chce [oprzeć sąd o rzeczy] na danych zmysłowych, zaś rzecz ta nie podlega percepcji zmysłowej, ponieważ jest od zmysłów wcześniejsza i nie podpada pod władzę osądu ⁴⁵, ponieważ poza rzeczami zmysłowymi nic innego nie poddaje się osądowi. Czy może to dziwić, iż rzecz taka nie podlega osądowi, ponieważ sam osąd nie podpada pod osąd? Z żadną rzeczą, której poznanie dokonuje się bezpośrednio w umyśle, osąd nie jest w sprzeczności⁴⁶. Na przykład, nie nasuwa zastrzeżeń to, że całość jest większa od części. A więc, jeśli zostało ustalone przesłankami pierwszymi istnienie takich rzeczy

** T, D, N dodają ponadto: „lub większe” (DNL, s. 116, przyp. 13), jednak lekcji podstawowej nie można zarzucić niepoprawności. Wydaje się, że przytoczone uzupełnienie jest późniejszym dodatkiem jakiegoś pedanta.

⁴⁶ Arabskie *wahm*; por. w nin. wyd. *Fizyka*, przyp. 61.

* Kb: „[...] czyż może to dziwić, że rzecz nie powstaje we władzy osądu, jeśli sam osąd nie powstaje w osądzie, ponieważ we władzy osądu nie tworzy się osąd poza rzeczami zmysłowymi”. DNL, s. 118, przyp. 5.

które nie podpadają pod zmysły, osąd dostarcza przesłankę, ale nie daje wniosku, ponieważ sam jest przeciwieństwem własnych możliwości. Tak więc osąd powie, że nie ma takiej rzeczy, o której nie można by powiedzieć, gdzie ona jest, i która nie istnieje ani na tym świecie, ani poza nim. Mówi także: „Jest konieczne, że poza tym światem musi być przestrzeń pusta bądź pełna. I nie jest możliwe, aby istniejąca realnie rzecz powiększała się bez dopływu czegoś z zewnątrz, co by ją powiększało, albo bez powstania wewnątrz niej pustki”. Umysł sam wykaże, że jest to fałsz.

Opinie prawdziwe. Są to przesłanki mające jako jedyne świadectwo swej prawdziwości to, że ogół lub inne środowisko uważa, że są one znane od samego początku dzięki naturze rozumu. I choć tak nie jest, to jednakże słysząc je od dzieciństwa i także dlatego, że opinie we wszystkich lub w większości krajów są z tym zgodne, przyjmuje się je za prawdziwe. Źródłem powstawania takich opinii może być fakt, że nie rozum uważa je za przyrodzone, lecz natura człowieka za konieczne. Są to takie rzeczy jak wstyd, miłosierdzie i inne tego rodzaju. Źródłem ich może być indukcja albo pewien delikatny warunek, który zmienia stan rzeczy oraz sąd. Ów warunek ma jednak wąski zakres działania, więc nie wszyscy go uwzględniają. Przyjmuje się go jednak bez zastrzeżeń⁴⁷.

Przykładem prawdziwego świadectwa mogą być takie wypowiedzi: „Sprawiedliwość jest konieczna”, „Nie należy kłamać”, „Nie należy obnażać się przed ludźmi”, „Nie należy nikogo karać bez dowodu winy”. Albo: „Bóg jest wszechwładny i wie wszystko”.

⁴⁷ Patrz s. 181 nin. wyd.

Z tego rodzaju przesłanek niektóre są prawdziwe, jak wyżej przytoczone. Prawdziwość ich jest sprawdzalna tylko rozumowo i jeśli człowiek wyobrazi sobie, że pewnego razu przyszedł na świat obdarzony rozumem i jeśli zmusi się do zwątpienia w tę przesłankę, to będzie to dlań możliwe. Niektóre są na pewno fałszywe, ponieważ nie można powiedzieć: „Bóg jest władny w stosunku do niemożliwego; on wie, co jest mu przydane”. Jest wiele opinii, które są czystym kłamstwem. Niektóre opinie bywają silniejsze od innych. Niektóre opinie są uznane przez ludzi wszystkich stanów (np. kiedy się mówi „Kłamstwo jest brzydkie”), niektóre są uznane tylko w jednym środowisku (np. jedne będą krążyć wśród lekarzy, inne między astronomami, a u tkaczy dywanów będą uznane jeszcze odmienne, w innych środowiskach jeszcze inne). Przeciwnieństwem prawdy jest fałsz, a przeciwieństwem opinii jest odraza.

Krótko: opinia jest tym, co ogół ludzi przyjmuje. Przesłanki, które są tylko opinią i niczym więcej, są takimi i im podobnymi przesłankami. Gdy zatem weźmiesz prawdziwą opinię w znaczeniu ogólnym, dane pierwotne, dane zmysłowe, dane doświadczalne i pochodzące z przekazu, będą to właśnie opinie, ale zdarzają się opinie, które do nich nie należą, co już wyjaśniliśmy.

Przesłanki przyjęte na zasadzie powszechnej zgody. Są to przesłanki przyjęte przez wybitnych i mądrych ludzi; mają trwałą wartość, choć nie są ani danymi pierwotnymi, ani zmysłowymi.

Przesłanki podsuwane. Są to przesłanki, których użyjesz, kiedy przeciwnik ci je podpowie, a ty zastosujesz je następnie przeciw niemu, niezależnie czy będzie to prawda, opinia, przesłanka przyjęta powszechną zgodą, czy też nie będą przynależać do żadnej z tych grup. Są one

przesłankami kogoś, kto jest adwersarzem, natomiast przesłanki z kategorii opinii są formułowane przez ogół ludzi.

Przesłanki podobne [do innych]. Są to przesłanki, które przez odpowiedni zabieg stają się prawdziwe albo opiniami, albo mogą przynależeć do kategorii przesłanek podsuwanych itp., jednakowoż w istocie nie są nimi.

Opinie pozorne. Są to przesłanki, które usłyszane po raz pierwszy nasuwają przypuszczenia, że są opiniami, ale kiedy się przyjrzeć ich naturze, okazuje się, że nie są opiniami, jak np. „Powinieneś pomagać swemu przyjacielowi w prawdzie i nieprawdzie”. Usłyszawszy tę wypowiedź zrazu skłonny jesteś ją akceptować, atoli po zastanowieniu dochodzisz do oczywistego dla ciebie wniosku, że nie jest to opinia, ale coś, czemu opinia się sprzeciwia, ponieważ nie należy nikomu, przyjacielowi czy wrogowi, pomagać w rzeczach błędnych.

Przesłanki oparte na domniemaniu są to przesłanki, które przyjmuje się z zastrzeżeniem, bo rozum wie, że mogą nie być prawdziwe. Na przykład, ktoś mówi: „Taki kręcił się po dzielnicy nocą, stąd wniosek, że w głowie miał złe zamiary”, albo: „Ktoś powiadomił naszych nieprzyjaciół, a więc przyłączył się do naszych wrogów”.

Przesłanki dane przez wyobraźnię. Są to przesłanki wzbudzające w duszy pragnienie rzeczy albo wstręt, chociaż bywa i tak, że dusza wie, że przesłanki te są fałszywe, np. kiedy powie się komuś: „To, co jesz w tej chwili, wzmaga wydzielanie żółci, jest to przecież miód”, to każdy, chociaż będzie wiedział, że jest to kłamstwo, odczuje organiczny wstręt i nie będzie chciał jeść miodu. A zatem prawda i opinia również bywają podsuwane przez wyobraźnię, ale czystym produktem wyobraźni są te [o których piszemy niżej].

Wykrywanie miejsc tych przesłanek

Dane pierwotne, dane zmysłowe, dane doświadczalne, dane z przekazu oraz te, których sylogizm jest w umyśle — oto przesłanki sylogizmu demonstratywnego ⁴⁸. Korzyść z dowodu jest pewna i odkrywa prawdę.

Opinie i przesłanki przyjęte są przesłankami sylogizmu dialektycznego. Bez wątpienia byłoby najlepiej, gdyby w tym rozumowaniu zostały zastosowane dane pierwotne i te, które się do nich zalicza. Jednakowoż nie dlatego tu trafiają, że są prawdziwe, lecz dlatego, że są opiniami.

Korzyści z dialektyki są takie: 1) pokonasz dialektyką pewnych siebie ignorantów, osoby aspirujące do nauki, mające niesłuszne poglądy i kroczące trudną drogą poznania prawdy przez dowodzenie; 2) jeśli zechcesz, żeby niektórzy uznali prawdę albo inną rzecz pożyteczną, a nie możesz [ich do tego nakłonić] stosując dowodzenie, przekonasz ich odwoławszy się do dialektyki i opinii; 3) uczący się nauk szczegółowych, jak geometria, medycyna, fizyka i innych tego rodzaju, przyswajają sobie podstawy nauk naśladować [zasady] sprawdzone w innych naukach, ponieważ w końcu podstawy wszystkich nauk mogą być sprawdzone w metafizyce; jednakże uczeń nie będzie zadowolony, póki nie sprawdzisz podstaw nauk rozumowaniem dialektycznym; natenczas będzie ukontentowany; 4) posługując się sylogizmem dialektycznym możesz dowieść bytu i niebytu. Jeśli zastosujesz w takiej kwestii sylogizmy dialektyczne, jeden do bytu, drugi do niebytu, pod warunkiem, że te wzory wnioskowania zostały dobrze przemyślane, to w końcu

Patrz s. 51 nin. wyd.

okaże się, że w tych sylogizmach ujawni się prawda. Natomiast objaśnienie tego, jak można poznać zasady dialektyki oraz jak zdobyć umiejętność stosowania jej w praktyce, nie będzie nam potrzebne w tej książce, ponieważ naszym celem jest prawda.

Przesłanki dane przez ocenę i podobne do innych są przesłankami sylogizmu sofistycznego, a z takiego wzoru wnioskowania nie ma żadnego pożytku, tylko straty. Jeśli miewa się z nich jakąś korzyść, to wyłącznie dla zbadania czyjejs pretensji, dla przekonania się, czy wie, czy nie wie. Nazywają to sylogizmem próbnym. Albo młotem na samochalców bez talentu, aby ludzie nie uczyli się od takich, poznawszy ich ignorancję. W takim przypadku schemat wnioskowania nazywa się sylogizmem obalającym.

Opinie oparte na pozorach, przesłanki [powszechnie] przyjęte i domniemane służą jako przesłanki w sylogizmie retorycznym pożytecznym w rządzeniu ludźmi, w różnych gałęziach prawa religijnego, w naradach, w sprawach intymnych, w zbliżeniu, w chwaleeniu, w naganie, w celu przedłużenia przemówienia lub jego skracania itp. Oddzielnie istnieje nauka dla retoryki; księga, która tu nie będzie nam potrzebna.

Dowiedzieliśmy się, że dla osiągnięcia celu w retoryce trzeba użyć danej pierwotnej i opinii — wynik będzie poprawny, ale nie musi się to spełniać pod tym warunkiem.

Przesłanki dane przez wyobraźnię są przesłankami używanymi w sylogizmie poetyckim. Jest o tym osobna praca, ale my z niej tu nie skorzystamy. Jeśli przesłanki prawdziwe i prawdziwe opinie występują w poezji, to dzieje się tak nie dla ich prawdziwości, lecz dla wartości imaginacyjnych.

Ze wszystkich wspomnianych sylogizmów będziemy używać tylko dwóch ich rodzajów: demonstratywnego, żebyśmy go stosowali, i sofistycznego, byśmy go unikali.

Dalszy ciąg objaśnień sylogizmu demonstratywnego

Każda nauka demonstratywna składa się z trzech części. Jedną nazywają przedmiotem badań, drugą cechami istotnymi, trzecią zasadami. Przedmiot jest tym, czego stan bada nauka, np. dla medycyny jest nim ciało człowieka, dla geometrii wymiar, liczba dla matematyki, dźwięk dla muzyki. Ktoś, kto opanował jedną z tych nauk, nie musi sprawdzać, czy istnieje jej przedmiot. Jeśli stwierdził istnienie przedmiotu badań — to bardzo dobrze, a jeśli nie, przebada przedmiot za pomocą innej nauki. Jeśli natknie się na takie trudności, że niemożliwe będzie wyodrębnienie w tej nauce jej przedmiotu, można będzie dokonać tego stosując definicję.

Istotne cechy, to te przymioty, które znajdują się w przedmiocie tej nauki, nigdy poza nim, jak np. trójkąt i kwadrat dla niektórych wymiarów. Podobnie jest z cechą istotną linii prostej i krzywizny. To są istotne cechy przedmiotu geometrii; podobnie parzystość i nieparzystość itp. to atrybuty liczby, harmonia i dysharmonia — dźwięku, a zdrowie i choroba — ciała ludzkiego.

W każdej nauce najpierw trzeba poznać definicję tych rzeczy, mimo że ich istnienie poznaje się rozumowo, ponieważ są to cechy, które ta nauka sama ustanawia.

Zasady są przesłankami, które uczący się powinien najpierw prześledzić, inaczej bowiem nie będzie mógł osiąść tej wiedzy. Powiemy to inaczej: każda dyscyplina ma swój przedmiot badań, problematykę i zasady. Go to jest zasada i przedmiot, wyjaśniliśmy już.

Teorematy nauk demonstratywnych

Teorematy nauki demonstratywnej albo ich przedmioty należą do przedmiotu tej nauki lub do cech istotnych, co już omówiliśmy. Jeśli należą do przedmiotów nauki, to:

1. Albo są samym przedmiotem (np. w geometrii mówi się, że każda wielkość albo ma wspólny dzielnik z inną, albo jest liczbą pierwszą i dąży się do ustalenia, czym jest. Podobnie mówi się w arytmetyce: „Każda liczba jest połową sumy dwóch liczb sąsiednich, różniących się od niej o tę samą liczbę”, a więc: 4 jest połową 5 i 3, 6 i 2, 7 i 1; 5 zaś połową 6 i 4, 3 i 7, 2 i 8, i t. p. -

2. Albo są przedmiotem nauki powiązaniem z główną cechą, np. mówi się, że „Każda wielkość pierwsza względem drugiej jest wielkością pierwszą dla tych wszystkich, które mają wspólny mianownik z tą drugą”. Tu razem wzięto wielkość i nierówność. Mówi się też w arytmetyce, że „Kwadrat połowy każdej liczby podzielnej przez dwa jest równy ćwiertni kwadratu całej liczby”, tzn., że za przedmiot wzięto liczbę podzielną przez dwa;

3. Albo są gatunkiem przedmiotu nauki, np. uważa się, że „6 jest liczbą całkowitą”, ponieważ 6 jest gatunkiem liczby;

4. Albo są gatunkiem z istotną cechą, np. w geometrii twierdzi się, że „Każda linia prosta prostopadła do innej prostej tworzy dwa kąty proste”.

Albo są istotną cechą; na przykład mówi się w geometrii: „Trzy kąty trójkąta są równe dwóm prostym”.

Orzecznikiem w naukach demonstratywnych jest cecha istotna, właściwa przedmiotowi tej nauki.

*Objaśnienie nazwy «istotny» używanej w przesłankach
demonstratywnych*

Za istotne uważa się nie tylko to, co poprzednio omówiliśmy⁴⁹. Obejmuje się tym pojęciem inne jeszcze rzeczy. Ogólnie, w danym przypadku nazywa się istotnym to, co pochodzi z istoty samej rzeczy albo istotnym jest rzecz, która występuje w definicji własnego przedmiotu, o czym wiesz, że istotne samo z siebie należy do istoty. Albo jest rzeczą, w której definicji mieści się przedmiot i jeśli wynika ona z samej istoty przedmiotu danej nauki, a nie z innej rzeczy, od niej ogólniejszej (np. ruch w człowieku, który nie wywodzi się z człowieka, lecz z jego ciała, a *ciało* jest pojęciem ogólniejszym niż *człowiek*), ani nie wywodzi się z rzeczy szczegółowej (np. sekretarzowanie wobec ciała przyczynowo *zależy* od człowieka, bo jeśli nie byłoby człowieka, ciało nie byłoby sekretarzem). Albo „płaskość” jako cecha nosa i „prostość” jako cecha linii, bo nos zawiera się w definicji „płaskości”, a linia w definicji „prostości”.

W teorematach nauk demonstratywnych orzecznik jest cechą istotną. Nigdy nie roztrząsa się tu żadnego stanu zewnętrznego [w stosunku do przedmiotu wiedzy] i nie tworzy się własności. Pod żadnym pozorem geometra nie rozważa dylematu, czy lepsza jest linia prosta, czy krzywa i w żadnym razie nie zastanawia się, czy prosta jest przeciwieństwem krzywej, czy też nie, ponieważ ani dobro, ani przeciwność nie należą do istotnych cech linii; dlatego też nie są przedmiotami geometrii i nie uwzględnia się tych cech w definicjach owych rzeczy. Nie uwzględnia się tych cech w definicji przedmiotów w twierdzeniach geometrii. W tym przypadku głos

Patrz s. 9 nin. wyd.

będzie mieć dialektyk albo specjalista w takiej nauce, której istotnym przedmiotem są dobro lub jego przeciwieństwa.

A zatem orzeczniki teorematów w naukach demonstratywnych są cechami istotnymi, lecz nie każdymi istotnymi, tylko istotnymi w sensie drugim (o czym dalej), ponieważ w sensie pierwszym są znane i same wskazują przedmiot. Dlatego [nasuwa się pytanie]: czy warto poszukiwać znanego przez dowodzenie? ⁵⁰

*Rodzaje zasad dowodzenia i tego, co jest w nich
orzecznikiem*

Są cztery podstawowe zasady w naukach demonstratywnych.

1) Definicje, które na wstępie czyni się zasadą, np. w księdze Euklidesa definicje punktu, linii i figury.

2) Dane pierwotne i inne, co do których nie ma wątpliwości. Nazywają to aksjomatyką lub wiedzą podstawową, np. w tejże księdze Euklidesa przyjęto jako aksjomat twierdzenie, że jeśli równe są rzeczy, będą równe także ich połowy i jeżeli je zmniejszyć jednakowo, reszty będą także równe.

3) Hipoteza, która jest jednocześnie zasadą nauki, z tym, że wywołuje wątpliwości. Jeśli jej prawdziwość sprawdza się w innej nauce, to w danej nauce należy ją przyjąć na podstawie podobieństwa. Ale obowiązuje w tym przypadku postulat, by osoba badająca problem nie uznała hipotezy, mając opinię przeciwną ⁵¹.

⁵⁰ Dosł. „dysputą i argumentem”. Stojący między tymi rzeczownikami koniunktywny spójnik *wa „i”* wyklucza determinację, jednakże kontekst pozwalała nam usunąć ów spójnik i potraktować jako późniejszy wręt.

⁵¹ M, N: osoba badająca problem nie przyjmie hipotezy; D: sprzeciwia się opinii; H: jej opinii się nie sprzeciwia. DNL, s. 145, przyp. 4, 5.

4) Postulat jest zbliżony do hipotezy, z tym, że badacz ma pogląd przeciwny, ale godzi się tymczasowo.

Przykładem obu : postulatu i hipotezy są zasady, o których czyta się u Euklidesa, który pisze, że nie można z nimi się nie zgodzić, np. mówi, że trzeba przyjąć, iż „wokół każdego punktu wyznaczonego jako środek możesz narysować koło”. Choć w związku z tym wielu twierdzi, że w rzeczywistości nie ma okręgu, że nieprawdopodobne, aby okrąg istniał, to jednakowoż geometrycy dowodzą, że istnieje środek, z którego wszystkie linie proste wychodzące ku obwodowi koła są równe sobie.

To są zasady nauki demonstratywnej.

Orzeczniki przesłanek zasad pierwszych powinny być pierwsze. Orzecznik pierwszy tym się odznacza, że między nim a podmiotem nie ma nic pośredniego, bardziej ogólnego, jak np. zwierzęcość i umiejętność śmiania się dla człowieka, które są dla niego cechą bezpośrednią, bardziej ogólną, jak to ma miejsce w przypadku ruchu swobodnego, który dla człowieka jest cechą wywodzącą się ze zwierzęcości, a zwierzęcość jest bardziej ogólna niż człowiek.

Może się jednak zdarzyć, że nie będą atrybutami pierwszymi te orzeczniki przesłanek, które nie są pierwszą zasadą i które poprzednio będąc wnioskiem sylogizmu teraz są przesłankami⁵². Natomiast zawsze będą istotne i konieczne, jeśli teoremat będzie konieczny. Jeśli przesłanki nie będą konieczne, sąd ich może się zmienić, a skoro tak, to wtenczas już nie jest konieczne, ażeby rozum potwierdzał, że płynący stąd wniosek się zmienił. A więc ich wniosek nie jest konieczny.

Patrz s. 40 nin. wyd.

Cechy istotne w przesłankach sylogizmu demonstratywnego są dwojakie, a w teorematach tylko jednego rodzaju, bo jeśli termin średni może być dla terminu mniejszego istotny w pierwszym znaczeniu, to termin większy nie może być w tym samym znaczeniu istotny dla terminu średniego. Inaczej mówiąc: w przeciwnym wypadku byłby istotny w pierwszym znaczeniu dla terminu mniejszego, ponieważ istotne istotnego jest istotnym w pierwszym znaczeniu, tj. byłby istotny tak w przesłance, jak i w konkluzji. A przecież już wiesz⁵⁸, że tak być nie może.

Może zaś być, że termin średni wedle tychże zasad będzie istotny dla terminu mniejszego, a w większym — istotny dla średniego, aczkolwiek może być i taki układ, w którym oba będą istotne w drugim znaczeniu.

Objaśnienie reguł rozumowania dedukcyjnego

Ile trzeba było powiedzieć o zasadach, podstawach, i teorematach, tyle powiedzieliśmy; teraz należy rzec słowo o wnioskowaniu.

Są dwie odmiany wnioskowania dedukcyjnego: wnioskowanie dedukcyjne prawdziwe, zwane dowodem przez „dlaczego” (po arabsku *lima*), druga odmiana tego wnioskowania, nie przez „dlaczego”, jest dowodzeniem istnienia (po arabsku — *inna*). W skrócie: wszystkie dedukcje są dedukcjami przez „dlaczego” (jeśli przez „dlaczego” chce się poznać „dlaczego zgody”, „dlaczego akceptacji”), ponieważ w każdym sylogizmie termin średni jest przyczyną zgody w konkluzji. Ale jeśli stosujemy „dlaczego” w innym znaczeniu, dążymy do uzyskania odpowiedzi

⁵⁸ Patrz s. 63 nin. wyd.

na „dlaczego” o stanie rzeczy, o jej bycie, dlaczego jest taka z siebie, a nie używamy tego pytania w znaczeniu: „Dlaczegoś tak powiedział?”. Rozumowanie wielokrotnie bywa wspierane tym „Dlaczegoś tak powiedział”, ale w tym jedynie celu, by poznać, czy istnieje ta rzecz, o której powiedziałeś, bez poznawania, co jest przyczyną, że jest tak. Na przykład, gdy ktoś powie: „W tej stronie jest ogień”, na to zapytasz: „Dlaczego tak powiedziałeś?” a on ci na to odpowie: „Ponieważ tam jest dym” — to dał odpowiedź na pytanie „Dlaczego powiedziałeś”. On dowiedział, że jest tam ogień, ale nie zbadał i nie wyjaśnił, dlaczego tam powstał ogień i z jakiej przyczyny. Otóż, obecność dymu jest terminem średnim i jest przyczyną bycia, z czego wnosisz, że jest, ale nie jest przyczyną „dlaczego istnieje”, ponieważ nie wiesz, dlaczego tam jest ogień. Ale kiedy ktoś twierdzi „Ta rzecz będzie się palić w tej stronie”, ty zaś spytasz: „Dlaczego tak powiedziałeś?”, a on odpowie — „Ponieważ jest tam ogień, a wszędzie, gdzie jest ogień, coś się pali”, będzie to zarówno „dlaczego” wypowiedzi i „dlaczego” bytu. Ten pierwszy nazywają „dowód przez *lima*”, a drugi „przez *inna*”.

Logicy nie uznają warunku dedukowania przez *lima*, dowodząc, że termin średni zawsze powinien być przyczyną terminu większego, jak ogień w przytoczonym przez mnie przykładzie, który jest przyczyną palenia. Przeciwnie: termin średni powinien być przyczyną istnienia terminu większego w terminie mniejszym, ale nie powinien być przyczyną terminu większego. Powinien być nawet jego skutkiem. Jednakże ten termin większy powinien powstać na skutek działania terminu średniego w terminie mniejszym, aby mógł stać się przyczyną „dlaczego” istnienia. Na przykład mówisz: „Człowiek

jest zwierzęciem, a każde zwierzę jest ciałem". Ciało jest przyczyną zwierzęcości, ale zwierzęcość nie jest przyczyną ciała. Mimo to zwierzęcość jest przyczyną tego, że człowiek jest ciałem, ponieważ najpierw cielesność musiała mieć zwierzęcość, nim stała się przyczyną zwierzęcości w człowieku, ponieważ, jeśli byłaby zwierzęcość bezcielesna, takie samo byłoby człowieczeństwo.

Badanie różnych pytań naukowych

Pytania naukowe ogólnie dzielą się na cztery typy: pierwszy „Czy [jest]?” dotyczy istnienia lub nieistnienia, drugi „Co [to jest]?” pyta o istotę, trzeci zapytuje „Co to za rzecz?” i czwarty *lima* albo dlaczego, zapytuje o przyczynę.

Pytań: „ile”, „jak”, „kiedy”, „gdzie” nie używa się w pytaniach naukowych.

Pytanie „Czy [jest]?” jest dwojakie. Jedno, kiedy pytasz: „Czy ta rzecz istnieje?” i drugie — kiedy pytasz: „Czy ta rzecz jest *taka?*”. Pytanie „Co [to jest]?” jest także dwojakie: pierwsze — kiedy wyjaśniasz znaczenie użytego przez siebie słowa (np. ktoś mówi: „trójkąt”, ty zaś na to zapytujesz: „Co to znaczy trójkąt i co chcesz wyrazić słowem trójkąt?”). Drugi — kiedy mówisz: „Co to jest trójkąt sam w sobie?”.

Pierwszy typ pytania „Co to jest?” poprzedza pytanie „Czy [jest]?” Najpierw musisz wiedzieć, o czym mówisz, nim zajmiesz się dociekaniem: „Jest, czy go nie ma?” Drugi typ pytania „Co to jest?” następuje po pytaniu „Czy jest?” Póki nie będziesz wiedział, czy jest, nie mów „Co to jest?” Odpowiedzią na pytanie „Co to jest?” jest wyjaśnienie nazwy lub podanie definicji istoty. Pytanie „Jaka rzecz?” dotyczy albo różnicy gatunkowej,

albo właściwości i dlatego pytań typu „dlaczego” są dwa rodzaje: kiedy pytasz: „Dlaczego?” i „Dlaczego jest?”. Pytania „czy” i „dlaczego” zalicza się do sądów [do wiary], zaś pytania „co to jest?” i „jaka rzecz?” włącza się do wytworów myśli.

Rady zabezpieczające przed sofizmatami

Wyjaśniliśmy, jak budować definicję i opis, radziliśmy, jak uniknąć błędów w definicji, tudzież pokazywaliśmy, co to jest sylogizm i dowodzenie, radziliśmy przestrzegania niektórych reguł, żeby ustrzec się błędów w rozumowaniu i dlatego nie ma potrzeby długiego ciągnięcia tego dyskursu i wymieniania wszystkich elementów sofizmu.

Naprzód powinienes nawyknać do redukcji sylogizmu złożonego do sylogizmu prostego po to, byś szybko pojął, czy wypowiedź jest sylogizmem i jakim sylogizmem, czy też że nie jest żadnym sylogizmem.

2) Następnie powinienes przebadac sylogizm i zredukowac go do trzech terminow oraz stwierdzic, czy termin sredni jest w obu przeslankach w takiej samej formie i w jednym stanie, bo jezeli wkradnie sie maleńka różnica albo defekt jakowyś, wnioskowanie nie będzie sylogizmem, w konwersji pojawi się bład. I tak, jezeli ktos powie, [odwołujac się do konwersji], że „jezeli żaden dom nie jest w człowieku” i doda: „to nie ma człowieka w domu”, będzie to wypowiedź fałszywa, a konwersja ogólnoprzeczącego powinna być prawdziwa. Powodem tego błędu jest fakt, że w pierwszej przesłance „dom” jest podmiotem, a „w człowieku” jest orzecznikiem, a jego konwersja jest wtedy, gdy uczynisz orzecznik podmiotem, a podmiot orzecznikiem. W pierwszym zdaniu sam

„człowiek” nie jest orzecznikiem, podczas gdy sam „dom” jest podmiotem. Ale w tej konwersji sam „człowiek” stał się podmiotem, a orzecznikiem „dom” razem z „w”, oczywiście nie powstała więc poprawna konwersja, bo należałoby powiedzieć: „Nic, co jest w człowieku, nie jest domem”^M.

3) Kiedy przebadasz sylogizm, zbadaj, czy między terminem większym i mniejszym oraz między dwiema częściami wniosku nie ma sprzeczności. Musisz uchwycić wszelkie warunki sprzeczności w podobnych przypadkach, ażeby się przekonać, czy jest zgoda między terminami, czy jej nie ma.

4) Wypada zapytać [o znaczenie] wyrazów, ponieważ często zdarza się, że jeden wyraz ma dwa znaczenia, a myśli się, że ma jedno. Jest to bardzo wielki błąd. Należy dlatego iść za znaczeniem, nie brzmieniem wyrazu. Mieści się to we wszystkich warunkach sprzeczności, ale korzyści z tego omówimy oddzielnie.

5) Tam, gdzie występuje zaimek, trzeba uważać, aby nie było pomieszania. Na przykład mówią: „To zrobił”, a zdarza się, że to odnosi się raz do jednej rzeczy, kiedy indziej do czegoś innego. To samo dotyczy orzeczenia „zrobił”. Podobnie mówi się: „Widziałem go” i to „go” jest zaimkiem odnoszącym się do różnych rzeczy. Tak samo można powiedzieć: „Kto coś umie, ten czyni *to* tak, jak umie”. Zaimek ten odnosi

⁵⁴ N: « Jeśli powiesz: „Żaden dom nie jest w człowieku”, po czym w konwersji stwierdzisz : „Żaden człowiek nie jest w domu”, to wyniknie, że konwersja przeczącego ogólnego nie będzie nigdy prawdziwą racją. Powodem tej nieprawidłowości jest to, że orzecznik racji po odwróceniu nie stał się podmiotem, a podmiot racji — orzecznikiem w konwersji. Jeślibyś powiedział: „Nic z tego, co jest w człowieku, nie jest domem”, byłaby to racja poprawna». DNL, s. 159, przyp. 1.

się do poznawanego i poznającego, a każdy ma inne znaczenie⁵⁶.

6) Powstrzymuj się od używania nazw nieokreślonych i nie używaj ich zamiast nazw ogólnych, bo wiele jest rzeczy, które użyte w zdaniu ogólnym, jeśli się je wypowiada w formie nieokreślonej, wprowadzają w błąd umysł, który je przyjmuje. Ale kiedy nadasz im formę ogólną, umysł się zbudzi i tego nie zaakceptuje. A więc mówi się: „Ktoś, kto jest wrogiem twojego przyjaciela, nie jest twoim przyjacielem”. Ta wypowiedź może być uznana, jeśli ją poprzedzić określeniem „każdy”, „żaden” : „Každy, kto jest przyjacielem wroga, jest wrogiem” lub „Żaden przyjaciel wroga nie może być przyjacielem”, to umysł tego nie zatwierdzi i skonstatuje, że nie musi tak być we wszystkich przypadkach.

7) Rozważ przesłanki sylogizmu, żeby powodem twej na nie zgody nie był fakt, że przemyśliwałeś nad wykryciem dla nich sprzeczności, a nie znalazłszy dodałeś, że zawierają one sprzeczności, lecz ich nie znalazłeś. Albowiem wtenczas uwierzysz, że wiesz, że nie ma dla nich sprzeczności, a nie żeś ich nie znalazł.

8) Bacz, żebyś zagadnienie albo rzecz, której sądem jest sądem zagadnienia, nie uczynił jej własną przesłanką przez to, że przekształciłeś termin. Na przykład mówi się: „Dowodem na to, że każdej poruszającej się rzeczy potrzebna jest siła poruszająca, jest to, że rzecz nie porusza się sama z siebie”. Przesłanka i zagadnienie są tym samym.

9) Uważaj, byś nie sprawdzał rzeczy przez inną rzecz, która będzie się sprawdzać przez pierwszą. Na przykład ktoś mówi: „Dowodem nieśmiertelności duszy jest stałe

⁶⁵ Amfibologia wynikająca z wieloznaczności zaimka *vej* „on, ona, ono, to”.

jej działanie". I dalej, kiedy pytają: „Dlaczego stale działa?" odpowie: „Bo jest nieśmiertelna".

10) Uważaj, żebyś zamiast prawdziwej przesłanki nie wstawił pozornej lub danej przez ocenę. Śledź oznaki ⁵⁶, żebyś mógł poznać, czy jest to przesłanka dana pierwotnie, czy prawdziwa, czy też taka nie jest. Zajmuj się przeto przesłankami prawdziwymi, albowiem prawdziwość takiej przesłanki nie wymaga dowodzenia, albo takimi, które zostały ustalone przez rozumowanie i sylogizm. Z tych prawdziwych przesłanek zbuduj przesłanki sylogizmu. Jeśli znasz dobrze sylogizm i dowodzenie, stosuj je. Przestrzegając tych pouczeń niemożliwe, żebyś popełnił błąd; albo żebyś uznał, że nie wiesz.

Pokój temu, który idzie prawidłową drogą. Oto i koniec rozprawy o logice, która została tu omówiona. A teraz przejdźmy do metafizyki, do boskiej nauki.

⁶⁸ Por. s. 5i nin. wyd.

METAFIZYKA¹

O ilości nauk filozoficznych

Każda nauka ma swój przedmiot, o którym pragniemy się dowiedzieć przy pomocy tej nauki. Przedmioty te są dwojakiego rodzaju: do pierwszego należą te, których istnienie od nas pochodzi, do drugiego te, których istnienie od nas nie pochodzi. Przykładem pierwszego rodzaju są nasze uczynki, przykładem drugiego jest ziemia, niebo, zwierzęta i rośliny. Zatem i nauk filozoficznych są dwa rodzaje. Do pierwszego należy ta, która powiadamia nas o naszych własnych postępkach. Nazywają ją nauką praktyczną, ponieważ korzyść z niej sprowadza się do tego, że wiemy, co powinniśmy robić, żeby właściwie ułożyć nasze sprawy na tym świecie i aby sprawy tamtego świata były dla nas pomyślne. Do drugiego rodzaju należy ta, która powiadamia nas o istnieniu rzeczy po to, by dusza nasza pojęła swoją własną formę i była szczęśliwa na tamtym świecie (co zostanie objaśnione w stosownym miejscu)². Tę nazywamy nauką teoretyczną.

¹ Pomijam zamieszczoną na wstępie inwokację: „W imię Boga Miłosiernego i Miłosiernego, chwała Bogu, Panu obu światów i modlitwa jego za proroka jego Muhammada i za cały jego ród”. Jest to cytat do : modlitwa jego, z pierwszej sury *Koranu*, *Otwierającej*, ar. *Fatiha*. Por. *Fizyka*, przyp. i nin. wyd.

² Por. s. 150 nin. wyd.

Każda z dwóch wymienionych nauk dzieli się na trzy grupy. Naukę praktyczną dzielimy na takie trzy:

Nauka o ogólnej organizacji ludzi — służy temu, aby organizacja, której ludzie potrzebują, opierała się na ładzie. Dzieli się ona na dwie: na naukę o naturze praw religii i na naukę o naturze polityki³. Pierwsza (o prawach religijnych) jest podstawą, a druga — jej wieńcem, niby namiestnikiem w ziemskich sprawach⁴.

Nauka o organizacji domu — po to potrzebują jej małżonkowie, ojciec i potomstwo, pan i służba, gdy znajdują się w jednym domu, żeby był tam porządek.

Nauka jako taka traktująca o tym, jaki powinien być człowiek wobec siebie.

Przeto, ponieważ stan człowieka jest albo odosobniony, albo jest zrzeszony, z tym że stowarzyszenie to może być ograniczone do członków jednej rodziny albo objąć mieszkańców jednego miasta, powoduje to podział nauki praktycznej na trzy: pierwsza — nauka o rządzeniu państwem, druga — o prowadzeniu domu, trzecia nauka o kierowaniu samym sobą.

Nauka teoretyczna dzieli się na trzy nauki. Pierwszą nazywają nauką wyższą lub nauką pierwszą, a także nauką o tym, co jest poza naturą⁵. Druga to nauka średnia, którą

³ Dosł. „polityk”. O tłumaczeniu tego terminu szerzej traktuje J. Bielawski we wstępie do al-Farabiego, s. XLIII. Tamże o prawie religijnym i próbach pogodzenia go z greckim terminem *nomos*. Zagadnienie to referuje także E. I. Rosenthal, *Political Thought in Médiéval Islam*, Cambridge 1958, wg indeksu, a ponadto s. 145-149.

* Awicenna użył tu bardzo zgrabnej metafory *szach va chalife*; pierwszy wyraz, *szach*, znaczy „róg, korona”, drugi zaś „namiestnik” w znaczeniu świeckim i religijnym.

⁵ Tekst perski jest dwuznaczny. Wyrażenie *ancze sepas-i tabij'at*, „to, co jest poza naturą” można rozumieć jako oznaczenie zakresu metafizyki,

nazywają także nauką doskonałą lub matematyką. Wreszcie trzecia nazywa się nauką przyrodniczą albo nauką niższą.

Trójdzielność tych nauk wywodzi się stąd, że rzeczy dzielą się na trzy rodzaje:

Albo ich byt w ogóle nie zależy od materii zmysłowej, mieszanin i ruchu, tak że można sobie wyobrazić je bez łączności z materią i ruchem. Tu zaliczamy m. in. rozum, byt, jedność, przyczynowość, zależność przyczynową itp., ponieważ możesz wyobrazić sobie te stany poza rzeczami zmysłowymi, oraz dlatego, że jest możliwe, aby te rzeczy same znalazły się poza rzeczami zmysłowymi.

Albo, mimo że ich byt nie oddzielił się od materii rzeczy zmysłowych i od rzeczy, które bywają w ruchu, można je oddzielić [w wyobraźni] ⁶, ponieważ według swoich definicji nie mogą mieć związku z materią rzeczy zmysłowych jako takich, czy też podlegać zmianom. A więc choć trójkąt, kwadrat, koło i długość mogą być ze złota, srebra, drzewa czy gliny, jednakże nie są podobne do człowieka, albowiem każda z tych rzeczy może istnieć bez cząstki materii w sobie. I dlatego ludzkości i tego, co jest w tym sensie do niej podobne, nie można definiować poza określoną materią. Nawet w wyobraźni nie można jej oddzielić od materii, a trójkąt i kwadrat, choćby nie istniały w materii jako przedmioty realne,

jako wskazanie, że metafizyka zajmuje się sprawami nie podlegającymi fizyce, albo jako dosłowne tłumaczenie z greckiego *meta ta fizyka*. Awicenna wziął to dosłownie od Farabiego. Por. też DNM, s. 3, przyp. 4.

• Tekst perski można tu czytać dwojako: albo jako *vahm* (osąd, ocena), a także wyobrażenia (por. s. 247, przyp. 61, nin. wyd.), albo *vaham*, co znaczy „i także”. Przy pierwszej lekcji zdanie brzmiałoby „może je oddzielić osąd”, w drugiej—jak w tłumaczeniu.

można przecież definiować i uchwycić w wyobraźni bez materii.

Albo bywają rzeczy, których byt jest uzależniony od materii i definiować i wyobrazić je sobie można tylko w powiązaniu z materią i stanem ruchu, na co daliśmy przykłady.

Co się tyczy tej nauki, która zajmuje się stanami rzeczy nie potrzebujących ani materii, ani ruchu, to możliwe, że są między nimi takie rzeczy, których nigdy nie można łączyć z materią, jak np. intelekt i Bóg — które poznasz później. Do nich mogą wchodzić rzeczy, które łączą się niekiedy z materią i ruchem, ale stan ten nie jest konieczny dla ich natury (tu należy m. in. przyczynowość, która może odnosić się do materii, a może być właściwością myślową). Nauka ta, to metafizyka.

Naukę badającą stany rzeczy, dla których warunkiem egzystencji jest związek z materią, jednakowoż nie mających szczególnej i określonej materii (jak formy i liczby z punktu widzenia stanów znanych w matematyce) nazywa się matematyką⁷.

Trzecią nauką są nauki przyrodnicze⁸.

W tej książce nasz wykład i naszą uwagę poświęciliśmy każdej z tych trzech rodzajów filozofii teoretycznej.

⁷ Awicenna użył tu dwóch nazw na matematykę: nazwy złożonej z dwóch słów arabskich *ilm-i rijazi* nauka matematyczna i persko-arabskiej *ilm-i angaresz* nauka koncepcyjna. Z tą manierą spotykamy się w DN wielokrotnie. Może ona posłużyć jako ciekawy szczegół do poznania środowiska, dla którego Awicenna przygotował DN. Pisząc, miał na pewno na względzie irańskie pochodzenie czytelników znających referowany problem z piśmiennictwa w języku arabskim i dlatego przywykłych do terminologii arabskiej. Z tego powodu Awicenna zestawiał terminy parami, aby uniknąć nieporozumienia i nieprzychylnych opinii, które, stosując współczesne pojęcia, nazwalibyśmy recenzjami.

■ Por. *Fizyka*, przyp. i.

Odkrywanie przedmiotów wspomnianych trzech działów nauk teoretycznych, aż do wykrycia przedmiotu nauki wyższej

Z tych trzech dyscyplin najbliższa człowiekowi i jego pojmowaniu jest fizyka, jednakże bezładu jest w niej więcej niż w innych naukach, dlatego że przedmiotem tej nauki jest ciało zmysłowe w ruchu i w zmianie, i że się składa z wielu części i z granic.

Inną dyscypliną jest matematyka, w której chaosu i zamętu jest mniej, ponieważ jej przedmiot dociekań jest odległy od ruchu i przemian, a jej przedmiotem, jeśli ujmiesz to ogólnie, jest ilość, a jeśli rozpatrzysz szczegółowo — wielkość i liczba. Częściami jej są: geometria, arytmetyka, astronomia, muzyka, optyka, mechanika, nauka o ruchomych sferach, nauka o przyrządach do obserwacji i inne nauki. Natomiast przedmiotem metafizyki nie jest rzecz jednostkowa, ale byt absolutny jako taki. Istotą problematyki tej nauki są własne stany bytu, będące dlań cechami istotnymi, co omówiliśmy w rozdziale o badaniu dowodzenia⁹. Pokażemy ci, które to są stany, i że są to stany, które nie dlatego należą do bytu, że jest on ilością, ani dlatego, że jest w ruchu. Krótko: nie jako przedmiot każdej z tych dwóch nauk, matematyki i fizyki, lecz wyłącznie ze względu na byt.

Damy przykłady na wszystkie trzy stany:

1) Parzystość i nieparzystość, okrągłość, kształt trójkątny, długość — oto cechy, które posiada nie każdy byt, ponieważ najpierw powinna być liczba, by mogła być parzysta lub nieparzysta, zaś wymiar — nim będzie kształt okrągły, trójkątny lub długi.

2) Białość lub czerność — [obecność ich] w bycie nie

• Por. s. 63 nin. wyd.

wynika z obecności w nim kategorii ilości i wymiaru, lecz z faktu, że staje się on bytem substancjalnym, podlegającym przemianom i ruchowi.

3) Ogólność i szczególność, możność i akt, możliwość i konieczność, przyczynowość i skutek, substancjalność i przypadkowość wynikają z tego, że byt jest bytem jako takim, nie zaś z tej przyczyny, że jest ilością, albo że podlega ruchowi, jak również nie z powodu jedności lub wielkości, zgody czy przeciwności i innych im podobnych stanów.

W tej nauce należy rozpatrywać przyczyny, które dotyczą każdego bytu, a nie przyczyny matematyczne, przyrodnicze itd., lecz te, które dotyczą całego bytu. One wchodzą w zakres tej nauki. Celem jej jest poznanie Stwórcy wszechrzeczy, jego jedności, także zależności wszystkich rzeczy od niego. Dział tej wiedzy, która dotyczy jedności bożej, nazywa się „nauką bożą” lub „nauką o wszechwładzy boskiej”¹⁰. - Zasady wszystkich nauk sprawdzają się w tej nauce, jednakowoż tej nauki uczy się na końcu, choć w samej rzeczy jest pierwszą. Przeto postaramy się rozpocząć wykład od początku, powoli wprowadzając w zagadnienie, byśmy mogli je wyłożyć z pomocą Boga Najwyższego, niechaj będzie głoszona jego chwała!

Objaśnienie stanu bytu i występowanie jego w wielu rzeczach.

Wprowadzenie do wykładu o substancji

Rozum poznaje byt samodzielnie, bez definicji i opisu ^u> ponieważ byt nie ma definicji, rodzaju, ni różnicy, bo nie jest od niego ogólniejsze. Nie ma także jego opisu,

¹⁰ *Rububijāt*, arabskie nom. abstr. od *rabb* „pan, Bóg”.

¹¹ Patrz s. 14 nin. wyd.

albowiem nie ma rzeczy bardziej znanej niż on. Zaiste, nazwę jego można poznać w jednym języku i w innym języku, a więc kolejno mówiąc, w jednym języku wyjaśnia się, co się chce określić tym słowem w drugim języku. Na przykład jeśli powie się „byt” po arabsku, to objaśniać się będzie po persku lub wskaże na to, że byt obejmuje wszystkie rzeczy.

Byt w pierwszym ujęciu dzieli się na dwa składniki: jeden nazywają substancją, drugi — właściwością. Właściwość jest tym, czego istnienie zależne jest od innej rzeczy, której byt bez właściwości jest doskonały czy to wzięty sam w sobie, czy to przez inną rzecz wobec niej odrębną (np. biel w ubraniu, która istnieje z siebie), czy to przez inne rzeczy, przez które istnieje, i wtedy biel na niej opiera swoje istnienie. Biel i jej podobne określa się jako właściwość, a jej odbiorcę nazywa się podmiotem [*mauzu*], choć w innym miejscu podmiotem [*mauzu*] nazwie się coś innego.

A więc wszystko, co nie jest przypadkowe i czego byt nie jest w podmiocie, a co przeciwnie, jest istotą¹² i jakością, a istnienie tej istoty i jakości z powodu tej cechy, o której mówiliśmy¹³, nie jest w rzeczy, która jest receptorem, jest substancją^ Substancja bądź jest receptorem w swojej istocie, bądź jest w receptorze, którego nie ma z powodu tej cechy, lecz aktywność jest dla niej konie-

¹² Jest to odpowiedź na pytanie *ma huwa* (por. s. 12 nin. wyd.), dotycząca materii drugiej.

¹³ Substancja jest tym, czego istota istnieje bez bycia w podmiocie, tzn. w najbliższym miejscu samoistnie istniejącym bez niej, w akcie nieureczywistnionym przez nią; (*Nadżat*, s. 126). Definicję tę powtórzył Szahrastani, mużulmański religioznawca, w *Kitab al-milal*, London 1842, s. 360. Por. obszerne hasło *Jawhar* w *Lexique*, s. 115. Tusi modyfikuje nieco tę definicję: Substancją nazywa się byt, którego nie ma w podmiocie. Por. *Iszarat*, s. 247, przyp. 2.

czna w rzeczy, która przyjmuje jej istnienie, jak to dalej omówimy, bądź nie jest ani receptorem, ani nie istnieje w receptorze, co także dalej wyjaśnimy¹⁴. Tę rzecz nazywa się substancją. A każdy receptor, który doskonalą się przez przyjmowanie jej istnienia i uaktywnia się, nazywa się materią (po persku mówi się *maja*) ; owo przyjmowane, które jest w niej, nazywają formą.

Forma jest substancją, ale nie jest przypadłością tego rodzaju, o jakim mówiliśmy. Dlaczego więc nie będzie substancją, gdy substancja istniejąc w akcie poprzez swoją istotę w rzeczach zmysłowych staje się substancją dzięki formie, która jest zasadą tej substancji? I jak może być forma cechą przypadkową, skoro przypadkowe jest późniejsze od substancji i nie jest jej zasadą?

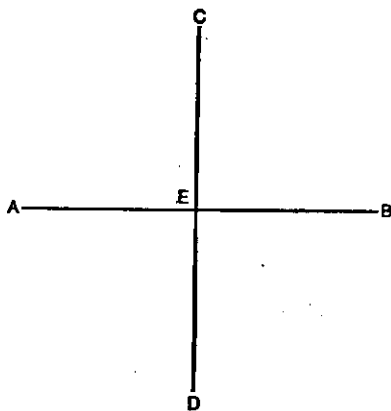
W substancji można wyróżnić cztery modusy: pierwszy — materia, tak jak zasada, według której istnieje natura ognia; drugi — forma, tak jak realność i natura ciał ognistych; trzeci — połączenie materii i formy, tak jak ciało ogniste; czwarty — np. dusza istniejąca niezależnie od ciała albo rozum.

*Badanie stanu tej substancji, która jest ciałem
(po arabsku «dżizm»)*

Substancja łącząca materię i formę jest ciałem, a ciało jest tą substancją, w której możesz pokazać pierwszą długość i inne wymiary, jak krzyż na rysunku. Krzyż (rys. 2) stoi na pierwszym wymiarze i nie skłania się w żadną stronę. I tak ten krzyż (rys. 2) jest inny niż ten, (rys. 3), ponieważ w pierwszym krzyżu linia *CD* jest prostopadła do prostej *AB* i nie skłania się ani ku *A*, ani ku *B*. Kąt *AEC* musi być równy kątowi *BEC*. Oba nazy-

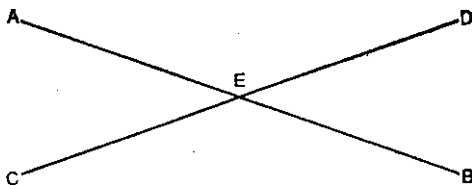
Patrz s. 89 i 160-161 nin. wyd.

warny kątami prostymi. Natomiast w drugim krzyżu prosta AB nie jest prostopadła do CD , ponieważ punkt D jest bliżej punktu B , a punkt skrajny A jest bliżej punktu



Rys. 2

C . Więc kąt BED jest mniejszy od AED ; kąt BED jest mniejszy od kąta prostego. Nazywają go ostrym, zaś kąt AED jest większy od prostego; nazywają go rozwartym.



Rys. 3

Przeto ciałem jest to: jeśli ustalisz jeden wymiar, następnie odnajdziesz drugi, do niej prostopadły, oraz trzeci wymiar — na prostej prostopadłej do dwóch poprzednich, padającej w punkcie ich przecięcia, to wówczas to, co w tym punkcie w ten sposób wy-

znacysz trzema wymiarami, jeśli jest ponadto substancją, nazywa się ciałem. To jest to, co istnieje na świecie. Pierwszy wymiar nazywają długością, drugi — szerokością, trzeci — głębokością¹⁵. W ciele każdy z tych trzech wymiarów niekiedy jest w możności, niekiedy w akcie.

Ciało dzięki temu jest ciałem, że możesz pokazać na nim te trzy wymiary, albo je sobie wyobrazić, albowiem jest jedno i niepodzielne. Ty dzielisz je w wyobraźni.

Długość, szerokość i głębokość ciała, wymiary, które są określone, nie są formą ciała, ale jego cechami przypadkowymi. Na przykład weź kawałek wosku i rozwałkuj go na długość ręki, szerokość dwóch palców i na grubość palca¹⁶. Następnie uformuj go inaczej, w ten sposób, żeby miał inną długość, szerokość i grubość. Te trzy wymiary są cechami przypadkowymi wosku, natomiast forma wosku jest czymś innym. Ciała nie różnią się formą. Wszystkie ciała są identyczne z tego powodu, że są w nich te trzy wymiary, które można dopasowywać w podany wyżej sposób. Po prostu nie ma między nimi różnicy. Ale różnią się wymiarami: długością, szerokością i głębokością. Właśnie tu ujawniła się różnica w formie ciała, której zawdzięcza się, że ciało jest ciałem i ma wymiary. Prawda, niektóre ciała miewają stałe wymiary, niezmienne, które, nie będąc formą, jednakowoż jako nieprzypadkowe, są konieczne. Na przykład czern jest

¹⁵ Wymieniając poszczególne wymiary Awicenna użył par nazw, nazwy arabskiej z perską. Por. *Metafizyka*, przyp. 7, *Fizyka*, przyp. 63 nin. wyd.

¹⁶ Palec—jednostka miary długości nieco większa od 2 cm; nie spotykamy jednostki długości zwanej ręką (pers. *dast*, ar. *jad*). Z tego powodu może adiustując tekst DN miast „ręka” należałoby wstawić „łokiec”, ar. pers. *dira*. Miar zwanych łokciami w świecie muzułmańskim było wiele. Między nimi używany był łokieć perski, liczący ok. 50 cm. Por. W. Hinz, *Islamische Masse und Gewichte*, Leiden 1955, s. 55 i dalsze, sub *dira*.

konieczna dla Abisyńczyka i nie jest dlań przypadłością, co objaśniliśmy w innym miejscu ¹⁷.

A zatem różnica między ludźmi sprowadza się do pytania: czym jest zasada ciała? Mamy tu trzy teorie. Pierwsza — ciało nie zawiera żadnej zasady, druga — ciało składa się z części, które same z siebie nie są podzielne ani w wyobraźni, ani rozumowo; trzecia teoria — ciało składa się z materii i formy cielesnej. Należy wiedzieć, która z tych trzech doktryn jest słuszna ¹⁸.

*Wykazanie fałszywości pierwszej teorii
z wymienionych wyżej trzech*

Bezsprzecznie, te trzy wymiary nie tworzą formy ciała będącej ciągłością poznawaną przez wyobraźnię, o której mówiliśmy. Forma jest na pewno ciągłością. Jeśli zasada bytu cielesnego nie byłaby ciągłością, nie można by wyobrazić sobie w nim trzech wymiarów, ponieważ ciągłość jest przeciwieństwem nieciągłości, a przecież przeciwieństwo nie przyjmuje swego przeciwieństwa. Dalej: receptywność rzeczy polega na tym, że rzecz istnieje i przyjęła inną rzecz. Rzecz, która nie istnieje, nie może przyjmować innej rzeczy, która istnieje. Jeśli widzimy, że ciało ciągle przyjmuje nieciągłość, to znaczy, że jest ono w jakiejś rzeczy, która przyjmuje obie: tak ciągłość jak i niecia-

¹⁷ Patrz s. 11 nin. wyd.

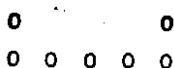
¹⁸ Jest to bardzo skondensowane streszczenie poglądu Awicenny w kwestii atomizmu. Obszerniej Awicenna ten problem omówił w *Szifa*, s. 86, 88-89, 405. O atomizmie w islamie patrz: Tj. de Boer, *Atomie Theory*, ERE, t. I, s. 202-203 i Awicenna, *ibid.*, t. I, s. 274. Problem teorii atomistycznych w filozofii muzułmańskiej był już wielokrotnie omawiany (S. Pinés, *Beiträge zur islamischen Atomenlehre*, Berlin 1936. O. Pretzl, *Die frühislamische Atomenlehre*, „Der Islam”, 1930, nr XIX, s. 117-130). Obszernie ten problem referuje A. M. Goichon w długim przypisie w *Iszarat*, s. 248-250.

głość. Owa rzecz nie jest formą ciała, a więc jest czymś innym, złączonym z formą ciała, a forma ciała jest w nim i z nim. Ten receptor, w którym jest forma, sam nie jest formą. Nazywają go materią. Forma ciała jest w materii i z nich, z formy i materii powstaje ciało, tak jak kula powstaje z drewna i okrągłości. Nie ma przeto czystej formy bez materii.

Wykazanie fałszywości drugiej teorii

Teoria, według której materia ciała składa się z części niepodzielnych i że z ich zespolenia powstaje ciało, jest także błędna, albowiem nie wychodzi poza taką alternatywę: jeśli złączyć trzy elementy, jeden dając w środek, a dwa po bokach, to środkowy albo będzie oddzielał dwa boczne, tzn. nie będą one się schodzić ze sobą, albo ich nie rozdzieli, a wtedy będą się stykać. Jeśli element środkowy oddziela dwa boczne, wtedy każdy z dwóch bocznych dotyka tego miejsca środkowego, którego nie dotyka drugi. Więc w środkowej części tworzą się dwa miejsca, a zatem, jest on podzielny. Jeśli środkowa część, stykając się z bocznymi, nie oddzielałaby ich od siebie, to całość każdej bocznej byłaby w całości drugiej i miejsce obu byłoby tej samej wielkości. Ponieważ miejsce obu nie będzie większe od miejsca każdej stojącej oddzielnie, przeto obie części, jeśli się złączą, nie będą większe od jednej. I tak samo, jeśli przyłączyć do nich trzecią, będą takie same. Więc niechby i milion dołączyć, będą równe jednej. Jednakże ludzie mający takie poglądy nie mówią, że część środkowa nie oddziela części bocznych, lecz twierdzą, że dwie boczne części są oddzielone od siebie, albowiem spostrzegli, że absurd w ich poglądach jest nie do uniknięcia.

Inny dowód na absurdalność tej doktryny. Wyobraźmy sobie, że pięć części ułożono w jednym rzędzie, zaś dwie na wprost siebie, nad częściami skrajnymi;



Rys. 4

Nadając tym dwom równomierny ruch zbliżmy je do siebie w ten sposób, aby się spotkały. Nie ma wątpliwości, że przesuając się będą mijać od skraju [część dolnego rzędu] : jedna część z tej strony, druga — z przeciwnej. Gdyby miało być inaczej, jedna z przesuujących musiałaby się zatrzymać, aby druga do niej się zbliżyła, albo obie powinny stanąć i nie ruszać się, nie podporządkowując się tym samym wspomnianej regule. Rozum wie, że można je tak zetknąć, żeby się połączyły dokładnie w środku. Wówczas część środkowa rozpołowiłaby się. Powiadają oni¹⁹: „W tym miejscu części się nie podporządkują tej regule, ale aż do tego miejsca podporządkowują się”. Ale nawet w mocy bożej się nie mieści zbliżyć je do siebie bez podzielenia się tej części.

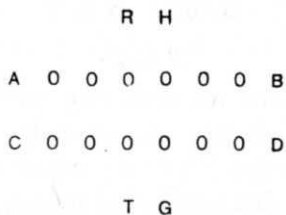
D o w ó d d r u g i

Położmy sześć części w jednym rzędzie i sześć w drugim naprzeciw, tak jak na rysunku.

Górny rząd oznaczmy **AB**, dolny **CD**. Jeden z tych

¹⁹ Części, których użył Awicenna do udowodnienia wadliwości teorii o zasadzie ciał, są elementami niepodzielnymi, atomami. Stronników teorii, o której napomyka Awicenna, można więc nazwać atomistami. Awicenna rozróżnia tu dwie teorie : Jedna głosi, że ciało składa się z części w żaden sposób niepodzielnych (ani przez pękanie, ani łamanie, ani w wyobraźni, ani przez hipotezę). Według drugiej teorii ciało składa się z nieskończonej ilości atomów. Tę Awicenna odrzucił nie uznając nieskończonej mnogości. *Iszarat*, s. 249, 252.

elementów niech się kieruje do linii AC , drugi do BD . Przechodząc po jednym polu znajdują się na wprost siebie [na liniach RT i HG], Na pewno najpierw znajdują się naprzeciw siebie, a później się miną. Załóżmy, że ruch



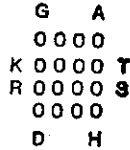
Rys. 5

obu jest jednakowy. Wtedy spotkają się dokładnie w połowie: naprzeciw części oznaczonej H stanie G , a naprzeciw R — T . Jeśli znalazłyby się naprzeciw siebie w R i $7''$, to jeden element przeszedłby trzy, a inny cztery pola. A jeśli jeden byłby na wprost H , a drugi naprzeciw T , albo jeden naprzeciw R , a drugi przed G , wtedy nie stanęłyby na wprost siebie, więc nie mogłyby stanąć naprzeciw siebie; a więc nie mogłyby przejść mimo siebie. A to jest absurd.

Dowód trzeci

Zróbmy z czterech elementów rząd, jeden wytyczając obok drugiego, tak żeby między nimi nic nie przeszło. Tak samo wytyczmy dwa inne rzędy. W ten sposób ułoży się kwadrat cztery na cztery, tak jak na rysunku 6. Rozmieścimy te elementy oddzielnie, pojedynczo, żeby były uchwytne zmysłami ; mimo to nie należy ich poznawać oddzielnie. Między liniami oznaczonymi symbolami $AGT-KSRHD$ nie może się nic zmienić. Wyznacznikiem długości

każdej linii są punkty oznaczone czerwonymi plamami **. Widzimy, że dwie linie $AGTK$ są równe SR i HD , a nadto i to także, że linia AG jest równa każdej z następujących: AH , HD , DG . Zatem wszystkie linie, czy to długość, czy to szerokość są jednakowe. Wiadomo także, że linia



Rys. 6

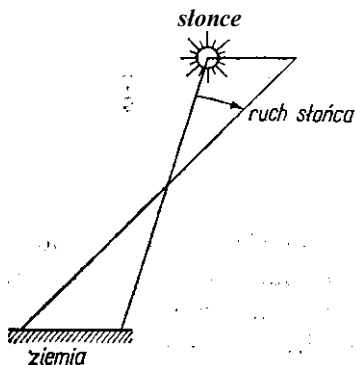
AG jest równa przekątnej GH . Ułożywszy elementy figury oznaczając na tych czterech liniach czerwone punkty szesnastoma znakami, widzimy, że linia AG musi równać się linii GH , a AH — AD , jeśli ma być tak, abyś w żadnym kierunku czy to wzdłuż, czy to wszerz nie widział więcej niż cztery czerwone punkty. Zatem bok AG jest równy przekątnej AD , a to jest absurd, ponieważ AD jest zawsze dłuższa.

Dowód czwarty

Wbijmy w ziemię prosty kij i przeprowadźmy prostą od słońca, tak żeby przeszła przez górny koniec kija i padła na ziemię w tym miejscu, gdzie kończy się cień kija. Kiedy słońce przesunie się o jedną długość, koniec tej prostej linii albo pozostanie tam, gdzie był na początku, albo się przesunie. Jeśli pozostałby w tym samym miejscu, linia prosta rozwidliłaby się, co jest niemożliwe. Jeśli przesunąłby się, to albo o jedną długość, albo więcej, albo mniej. Jeśli przesunąłby się o jedną długość w tym samym czasie, kiedy słońce przesunęłoby się o tę samą

¹⁰ Wskazywałoby to, że rysunek w rękopisie był kolorowany.

jednostkę, ruch prostej po powierzchni byłby równy ruchowi słońca na niebie. I to jest absurd. A jeśli przesunąłby się więcej, byłoby to jeszcze bardziej absurdalne, a jeśli mniej, jednostka ta byłaby podzielna²¹.



Rys. 7

Dowód piąty

Jeśli wyobrazimy sobie żarna z żelaza lub diamentu i jeśli wprawimy je w obroty, obrót części środkowej będzie powolniejszy niż obrót części obwodowej. Więc gdy obraca się część skrajna, środek mniej się od niej porusza. Część ta musi być podzielna. Mówią [atomiści], że podczas obrotu żaren wszystkie części oddzielają się od siebie, przez co te z brzegu obracają się, ale środkowe stoją i mogą stać.

Absurdalność tych słów jest oczywista i nie będziemy się rozwodzić, żeby uczynić to jeszcze bardziej oczywistym. Jest tu bardzo wiele argumentów, ale tyle wystarczy.

²¹ Ten przykład Awicenna powtórzył za *Szifa*, s. 90-91, DNM, s. 21, przyp. 2.

Wyniki badań nad poznaniem stanu ciała

Jest prawdą, że ciało dlatego nie jest złożone z części, aby go nie podzielono. W przeciwnym razie miałyby części bez granicy i bez wymiaru. A więc, jeśli ktoś zechce iść na miejsce, powinien dojść do połowy, do połowy połowy i połowy połowy połowy. I nie dojdzie do żadnej granicy, póki nie dojdzie do połowy drogi. A gdyby połowa nie miała granicy, nigdy nie mógłby dojść do końca, co jest absurdem. Więc dochodzi do połowy, która nie ma połowy, żeby jej tej połowy nie wyznaczono, i nie ma żadnej części trwałej, aby jej nie podzielono już to przez dowolne pocięcie, już to zgodnie z rzeczą tam będącą realnie lub w wyobraźni.

Materia ciała w następstwie złożenia jest receptywna dla wszystkich form, a wszystko, co przyjmuje rzecz jakąś inną, rzeczy tej w sobie nie ma. Więc dla materii ciała, forma ciała oraz wymiary pochodzą z zewnątrz, nie z natury i dlatego wymiary dla materii nie są w zasadzie cechą konieczną. Materia może przyjmować wymiary małe oraz wymiary większe, takie, aby mógł się urzeczywistnić jej byt, co omówimy w *Fizyce*.

*Dowód, że materia ciała nie jest wolna od formy
i że poprzez nią się realizuje*

Jeśli materia ciała byłaby wolna od formy cielesnej, mającej szerokość, długość i głębokość (o czym mówiliśmy)²², byłaby bytem, który można by wskazać, gdzie

²² Patrz wyżej, s. 71. Do tezy, będącej tematem tego rozdziału Awicenna dochodzi w zakończeniu wywodu, że nie ma położenia bez formy. „Wniosek jest taki: materia nie może pozbawić się formy cielesnej”, *Iszarat*, s. 263. „Materia powinna przyjmować formy inne niż cielesne”, *ibid.*, s. 264. Według Tusiego forma cielesna jest jedynie zbiorem wymiarów. Pisze on:

jest, albo bytem myślowym, którego nie można by pokazać. Jeśli byłaby bytem, który można wskazać, tj. oddzielnym od formy i istniejącym osobno, powinna mieć kierunki, którymi można by do niej dotrzeć, i w każdym kierunku powinna mieć osobną krawędź. Zatem materia byłaby podzielna i byłaby ciałem. A powiedzieliśmy, że ona nie ma formy cielesnej. Druga możliwość: jeśli nie jest podzielna, to albo jej niepodzielność wynika z własnej natury, albo z natury zewnętrznej, która została przyjęta. Jeśli [niepodzielność] pochodzi z własnej natury, natenczas nie może podlegać dzieleniu, o czym mówiliśmy²³, a jeśli niepodzielność pochodziłaby z natury zewnętrznej to nie byłaby materią bez formy; a jeśli byłaby w niej forma, tedy forma ta byłaby przeciwstawna i byłaby przeciwieństwem formy cielesnej. Ale forma cielesna nie ma przeciwieństwa, co wytłumaczymy, gdy przejdziemy do objaśnień stanu przeciwstawności²⁴.

A jeśli byłaby bytem, którego nie można pokazać, wtedy po przyjęciu przezeń formy cielesnej, miejsce, w którym by się realizował, nie byłoby lepsze od jakiegokolwiek innego miejsca, ponieważ we wszystkich miejscach w stosunku do materii jest on ten sam i wszystkie miejsca mają tę samą naturę. A więc ze wszystkich miejsc na ziemi lepsze będzie to, w którym forma cielesna połączy się z materią, albo to miejsce, gdzie pojawienie się materii, która tam będzie się urzeczywistniać, jest lepsze od wszystkich pozostałych miejsc. W przeciwnym wypadku żadne miejsce nie byłoby lepsze od innego miejsca.

„Ciało nie może przyjmować bytu tylko z formy cielesnej bez zagarnięcia innych form”. Zdaniem niektórych badaczy teza Awicenny o materii zawiera sprzeczności, por. *Iszarat*, s. 263, przyp. 2.

²³ Patrz „Błędy pierwszej tezy”, s. 83 nin. wyd.

²⁴ Patrz s. 106-107 nin. wyd.

A zatem, gdy forma cielesna połączy się z materią, musi mieć określone miejsce. Tak więc materia będzie w określonym miejscu i można ją wskazać. Ale powiedzieliśmy, że nie można jej wskazać. Więc to jest absurd.

Więc materia bez formy cielesnej nie jest rzeczą w akcie ²⁵. Więc jako substancja trwa ona w akcie dzięki formie cielesnej, z czego wynika, że w istocie forma cielesna jest substancją. Nieprawda, że materia cielesna sama z siebie jest rzeczą w akcie i że forma cielesna jest przypadłością nie dającą się od niej oddzielić, ponieważ materia sama, bez formy, jest na pewno rzeczą samą z siebie. Bez tej przypadkowej cechy rozum odnajdzie drogę [poznania] jej atrybutów, ale czyją samą można pokazać, czy nie? Jeśli sama jest postrzegalna, jest ciałem, zatem jej cielesność jest w niej samej, a nie jest cechą przypadkową i nabytą. Natomiast jeśli sama z siebie nie jest znakiem postrzegalnym, wtedy wynikną niekonsekwencje, o których mówiliśmy. Rzecz, która może się ukazać *per se*, musi być nosicielem rzeczy przypadkowej i nabytej, która tę pierwszą rzecz wskaże sobą. Rzecz [nabyta] ma własne miejsce.

Rzecz pierwsza, [tzn. materia], nie ma zdolności receptywnych. Jej narządem recepcyjnym jest rozum istniejący *per se* i na tym właśnie, że rozum istnieje dzięki sobie, opiera swą obecność rzecz akcydentalna. Jednakże ma ona inne miejsce, poza tym receptorem, z czego wynikałoby, że materia jest receptywna nie dzięki swemu istnieniu.

W rzeczywistości cielesność jest taka dzięki formie. Przy tym nie ma wątpliwości, że kiedy materia dzięki formie

²⁶ Forma cielesna przez to, że jest formą cielesną, wymaga materii. *Iszarat*, s. 410. Niewykluczone, że Awicenna wzorował się tu na Arystotelesie. Por. Arystoteles, *Fizyka*, 192 a; *Iszarat*, s. 264.

cielesnej staje się ciałem, to ciało to ma oddzielne miejsce, jeśli pozostawisz ją własnemu losowi. Nie ma też wątpliwości, że położenie ciała w tym miejscu uzależnione jest od jego własnej specyficznej natury, bo gdyby to położenie zależało od jakiejś przyczyny zewnętrznej, to nie byłoby takie samo w każdym momencie, w którym zostało pozostawione samemu sobie. Ale specyficzna jego natura nie jest formą cielesną, ponieważ forma cielesna u wszystkich ciał jest ta sama. Jednakże miejsca, których wymagają ciała z powodu swojej natury, są różne, ponieważ jedne [ciała] szukają miejsca w górze, inne w dole. Zatem inna natura niż cielesność powinna być przyczyną pozostawiania na miejscu, a inna nieutrzymywania się na miejscu, z czego płynąłby wniosek, iż natura cielesna pożąda innej formy niż forma cielesna. I dlatego powstające ciało albo łatwo poddaje się rozpadowi, albo z trudem; bywa, że nigdy mu nie ulega. To są natury różniące się od cielesności. Jeśli materia cielesna nie jest wolna od formy cielesnej i skończonej natury, dzięki której staje się rzeczą, jedną z rzeczy zmysłowych, to jest oczywiste, że jedna materia jest substancją, a druga — formą, trzecia — związkiem tych dwóch. Okazuje się jeszcze, że związek jest inną rzeczą niż rzeczy zmysłowe.

Objaśnienie stanu przypadłości

Przypadłość jest dwóch rodzajów: takie, że w celu wyobrażenia jej sobie nie potrzebujesz patrzeć na żadną rzecz inną niż jej substancja ani na coś spoza jej substancji, oraz takie, że musisz spojrzeć na inną rzecz obcą, żeby sobie ją wyobrazić.

Rodzaj pierwszy dzieli się na dwa. Pierwsze — to, co jest przyczyną istnienia w substancji wymiarów,

podzielności, malenia i wzrostu; nazywają to ilością, po arabsku *kammija*; drugie — to, co nie jest takie, lecz jest stanem w substancji, którego wyobrażenie nie wymaga oglądania rzeczy zewnętrznych i nie z jego powodu substancja jest podzielna. Nazywają to jakością, po arabsku *kajfija*²⁸.

Przykładem ilości jest liczba, długość, szerokość, głębokość i czas. Przykładem jakości jest zdrowie, choroba, nabożność, mądrość, wiedza, siła, słabość, biel, czerni, zapach, smak, głos, ciepło, zimno, wilgoć, suchość i wszystko do tego podobne, a także, okrągłość, wymierność, trójkątność, kwadratowość, miękkość, twardość i temu podobne.

Drugi rodzaj dzieli się na siedem: związek; „gdzie?“, po arabsku *ajn*; „kiedy?“, po arabsku *mala*; położenie, po arabsku *wad?* ; posiadanie, po arabsku *malaka*; aktywność, po arabsku *an jafula*; bierność, po arabsku *janfa'ila*.

Związek jest stanem rzeczy znajdującej się w powiązaniu i przez to powiązanie wskazuje, że inna rzecz pozostaje z nią w relacji; np. ojcostwo jest w relacji z ojcem ze względu na to, że istnieje syn. Odnosi się także do poprawności, braterstwa i pokrewieństwa.

„Gdzie?“ jest przebywaniem rzeczy we własnym miejscu, jak np. przebywanie na dole, na górze lub wewnątrz.

„Kiedy?“ jest istnieniem rzeczy w czasie, np. spełnienie się jednej pracy wczoraj, innej jutro.

Położenie jest stanem ułożenia części ciała w różne strony, np. siedzenie lub wstawanie, kłanianie się w pas, zginanie lub ruchy rękami, nogami, głową i innymi częściami ciała. Mogą one być wykonywane w położeniu na prawo, na lewo, w dół, w górę, w przód i w tył albo w ta-

²⁸ O tych pojęciach patrz *Lexique*, s. 627 (ilość); s. 643 (jakość).

kim położeniu, o którym mówią, że [podmiot] usiadł albo w innym, które nazywają: [podmiot] zatrzymał się.

Posiadanie jest istnieniem dla innej rzeczy. Ta kategoria nie jest mi jeszcze dobrze znana.

Działanie — tym jest np. uderzanie, gdy akurat [podmiot] bije, palenie, gdy [podmiot] pali.

Doznawanie znaczy np. bycie bitym, gdy jest bity, i palonym, gdy jest palony²⁷.

Różnica między związkiem i innymi stosunkami polega na tym, że idea związku wynika z istnienia tej rzeczy, do której się odnosi, jak np. ojcostwo wynika z samego bytu syna i jego istnienia, natomiast „gdzie” nie wynika z istoty miejsca, ani „kiedy” z istoty czasu. To samo dotyczy innych stosunków.

*Objaśnienie stanu ilości i jakości
jako przypadłości*

Ilość jest dwojakiego rodzaju: jedna ciągła, po arabsku *muttasil* i druga — podzielna, po arabsku *munfasil*²⁹.

" Definicja związku, ar. *ida/a*, w DN jest powtórzeniem definicji z *Nadżat*, 126-127. *Szifa*, 355. *Psychologie*, I, 227-228; II, 164. *Lexique*, 387. „Gdzie?”, arabskie *ajn*, jest nową wersją definicji, por. *Lexique*, 38. „Kiedy?”, arabskie *mata*, por. *Lexique*, 659. Położenie, ar. *wad'*, *Lexique*, 777. *Szifa*, 360. *Psychologie*, I, 241; II, 174. Posiadanie, ar. *malaka* — taką wymowę dał Dżurdżani. Zaskakuje uwaga poczyniona przez Awicennę, że pojęcie to nie jest mu znane; przecież używał go wielokrotnie w różnych swych dziełach, w znaczeniu *habitus* (*De anima, lexique arabo-latine*, 603) i „pożądanie”, *Nadżat*, 186. Por. też *Lexique*, 676. Działanie — Awicenna używał także innego terminu, ar. *fi'l*, por. *Lexique*, 511; *De anima, lexique arabo-latine*, 479; *Iszarat* 530, index, sub *Fi'l*; Doznawanie — por. *Aktywność, Iszarat*, 530, index, sub (*F'l*), *infi'al*.

²⁸ Lac. *coniungitur* (*De anima, lexique arabo-latine*, 690, *separatus*, *ibid.*, 476. *Lexique*, 508). W *Iszarat*, 254, pisał: „Wiesz, że rzecz ciągła jest w sobie czymś innym niż byt receptywny dla ciągłości i nieciągłości; przyjmuje sama te dwie wspomniane cechy”. Por. Arystoteles, *Fizyka*, 227 a.

Kontinuum dzieli się na cztery rodzaje: (1) Długość i nic więcej : nie znajdziesz tu więcej niż jeden wymiar. Ciało w nim jest w możności, a gdy jest w akcie, nazywają je *linią*. (2) To, co ma dwa wymiary; długość i szerokość w warunkach, o których mówiliśmy; gdy jest w akcie, nazywają *płaszczyzną*. (3) Głębokość.

Gdy ciało jest przecięte, granica przecięcia jest płaszczyzną, która może mieć z nim styczność nie wnikając do wnętrza. W całości granica cięcia jest powierzchnią i jest cechą przypadkową, ponieważ ciało istniało, a jej nie było i pojawiła się, gdy ciało zostało przecięte. To zostanie wyjaśnione dalej. Linia jest granicą powierzchni, a punkt jest granicą linii. Punkt nie ma wymiarów, albowiem gdyby miał jeden wymiar, byłby linią, a nie granicą linii; jeśli miałby dwa, byłby płaszczyzną, zaś mając trzy — ciałem. Ponieważ płaszczyzna jest akcyndensem, to tym bardziej punkt i linia są nim.

Zawsze, gdy sobie wyobrażamy, że punkt się porusza w przestrzeni, w wyobraźni naszej przekształci się on w linię, gdy wyobrażamy sobie, że linia porusza się w różnych kierunkach, z jej ruchu utworzy się płaszczyzna, a jeśli płaszczyzna poruszy się przeciwnie w stosunku do tych dwóch punktów, jej ruch będzie się odbywał na głębokość i utworzy głębię. Lecz nie wierz, że te słowa odnoszą się do rzeczywistości. Posłużyły tylko jako przykład. Albowiem jeśli ludzie uwierzyliby, że linia naprawdę powstaje z ruchu punktu, nie uświadomiliby sobie, iż ten ruch dokonuje się w miejscu, które miało głębokość i inne wymiary zanim punkt wykreślił linię, linia utworzyła płaszczyznę, a płaszczyzna przyniosła głębię.

Czas jest miarą ruchu, co objaśnimy w *Fizyce*.

W ten sposób poznałeś kontinuum i dowiedziałeś się, że jest cechą przypadłościową.

[Podzielność]. Liczba jest ilością podzielna, albowiem jej części są od siebie oddzielne. Między dwiema częściami, sąsiadującymi ze sobą, np. drugą i trzecią, nie ma żadnej rzeczy, która by łączyła tę i tamtą, tak jak np. między dwiema liniami, gdzie częścią łączącą jest imaginacyjny punkt, między dwiema płaszczyznami — linia, między dwoma ciałami — płaszczyzna, zaś chwila (po arabsku *an*) — między dwiema jednostkami czasu.

Powiemy tak: liczba jest cechą przypadłościową, ponieważ liczba pochodzi z jedności, zaś ta jedność, która jest w ciałach, jest cechą przypadłościową. Mówimy np. jeden „człowiek”, jedna „woda”. Czym innym jest ludzkość i woda, a czym innym jedność. Jedność jest w człowieku i w wodzie, ale dla jej istoty i treści jest to cecha zewnętrzna. Z tego powodu jedna woda może stać się dwiema wodami, a dwie wody — jedną, jak to już poznałeś, zaś człowiek nie może się rozdzielić na dwóch, bo jest to cecha przypadłościowa, nierozłączna. A zatem jedność jest [stanem] w podmiocie, która się stała rzeczą samoistną, a mimo to jest akcydenssem. Stąd wniosek, iż jedność jest cechą przypadłościową. Przez jedność²⁹ rozumiem tę jedność, która się znajduje w rzeczy, np. w wodzie i w człowieku, będąc jej atrybutem, tym bardziej liczba będzie w większym stopniu przypadłościowa.

O jakości, jak biel i czerń itp. mówimy, że istnieje w sobie, jeśli jednak istniałaby samoistnie, to biel i czerń nie byłyby podzielne i nie byłyby także czernią i bielą. Tedy nie można by ich wskazać, nie działałyby na zmysły, przez co zmysły by ich nie postrzegały; co więcej, nie byłyby

²⁹ O innej odmianie jedności Awicenna pisze w rozdziale „Badanie stanu jedności i wielości i tego wszystkiego, co się z tym wiąże”, patrz niżej, s. 105 nin. wyd.

podzielne. Na podstawie poprzednich zasad powinieneś znać tego przyczynę. Jeśli dzieliłaby się, byłaby ciałem. Na tym właśnie polega rzeczywistość cielesna, że jest i dla bieli, i dla czerni. Właściwość bieli i czerni jest czymś innym od realności cielesnej, dla której nie ma opozycji. Czerń jest czymś innym niż podzielność. Podzielność jest cechą ciała, a czerń jest czernią. Zatem czerń jest w ciele, a nie poza ciałem.

Kształty ciał są również cechami przypadłościowymi, albowiem ciało jest jak wosk, który istnieje przyjmując różne kształty. Ale istnieją inne ciała, których kształt jest od nich nieodłączny, jak np. niebo, a pochodzi to stąd, że kształt ten jest akcydenssem nieodłącznym od ciała. Zasadą kształtów jest obwód, a obwód istnieje, bo przekonał się, że ciała rzeczywiście istnieją.

Ciała są dwojakie: albo są to ciała złożone z rozmaitych ciał, albo przeciwnie, nie są takie. Lecz muszą być takie, aby mogło z nich powstać złożenie. Od momentu powstania (i gdy je pozostawisz samym sobie), to albo będą mieć kształt, albo będą bez kształtu. Jeśli będą bez kształtu, będą nieukończone (my je uznaliśmy za skończone). Jeśli będą miały kształt, a substancja każdego z nich nie będzie różnorodna, to i natura ich nie będzie różnorodna a zatem nie mogą powstać różne akty z niezróżnicowanej natury, w jednorodnej substancji. Nieprawdopodobne, aby w jednym miejscu ten akt uczynił kąt, w innym linię prostą, tzn. ogólnie, aby tworzył różne kształty. Więc figura ta nie powinna składać się z różnorodnych części, to znaczy, powinna być okrągła. A kiedy zostanie przecięte ciało okrągłe, płaszczyzna przecięcia będzie kołem, przeto możliwe jest istnienie okrągłości i kolistości⁹⁰.

„Kształt ciała prostego musi być okrągły”, *Iszarat*, 284. *Lexique*, 99.

Wyjaśniono, jak sędzę, że czerń, biel i kształt nie istnieją bez przedmiotu [*mauzu*] i potrzebna im rzecz, aby w niej być. Stało się więc jasne, że czerń, biel, kształt i im podobne są akcydensami. A zatem ilość i jakość są przypadłościami.

Co do siedmiu pozostałych [kategorii] to niewątpliwie są one w przedmiocie, ponieważ są relacją jednej rzeczy do innej. Najpierw rzecz powinna sama stać się rzeczą w sobie, aby wówczas można było połączyć ją z czasem, miejscem lub inną rzeczą z niej pochodzącą, jak działanie, albo z rzeczą, która w niej powstaje, jak doznawanie. Ale dopóki pierwsza rzecz nie istnieje rzeczywiście, nikt nie może jej przенosić ze stanu w stan, po trochu, aż dojdzie do kresu. Podobnie, jeśli nie istnieje sprawca przemiany stanów, to niczego nie może przенosić ze stanu w stan. A więc kategorie te są akcydensem.

Więc: byt występuje w tych dziesięciu kategoriach będących najwyższymi rodzajami rzeczy: substancji, ilości, jakości, stosunku, miejsca, czasu, położenia, posiadania, działania i doznawania.

Jaki jest stosunek bytu do tych dziesięciu kategorii

Ludzie, którzy nie mają wyostrzonego spojrzenia, wyobrażają sobie, że słowo „byt” odnosi się do tych dziesięciu rzeczy na zasadzie wspólnoty nazwy, ponieważ jest tylko jedna nazwa dla dziesięciu rzeczy i że znaczenie tej samej nazwy nie będzie jedyne. To nie jest ściśle, ponieważ jeśliby tak było, nasza wypowiedź o substancji, że „jest”, byłaby taka: „Substancja jest”, a treść substancji nie byłaby niczym innym jak treścią substancjalności. Tak samo „jest”, które odnosi się do jakości, nie miałyby innego znaczenia jak jakość. Zatem, jeśli

ktoś powie, że jakość jest, znaczy to, że powiedział : „Jakość jakość”. Podobnie gdyby powiedział: „Jest substancja”, byłyby to równoznaczne ze stwierdzeniem: „Substancja substancja”. I nie byłyby prawdą, że pewna rzecz „jest” lub że „nie jest”, ponieważ „jest” nie miałyby jednego znaczenia, lecz dziesięć; i „nie jest” nie miałyby również jednego znaczenia, lecz dziesięć. Zatem nie byłyby wspomnianej uprzednio dychotomii, przez co i te rozważania same nie miałyby żadnego sensu. Wszyscy wiedzą, że zawsze, gdy mówimy: „Jest substancja” lub: „Jest cecha przypadłościowa” ,pod „jest” podkładamy to samo znaczenie. Podobnie, jedno znaczenie ma „nie jest”. Prawda, kiedy wyodrębnisz „jest”, wówczas „jest” w każdej rzeczy jest inne, albowiem substancja właściwa każdej rzeczy jest inna. I to nie przeszkadza, że substancja jest wspólna i że wszystkie rzeczy są identyczne przez jej ideę. Ale choć tak jest, to byt nie odnosi się do wspomnianych dziesięciu [kategorii] tak jak zwierzęcość do człowieka i do konia, ponieważ jeden nie ma więcej [zwierzęcości] od drugiego, ani tak jak biel w odniesieniu do śniegu lub kamfory, bowiem żadne nie ma jej więcej od drugiego: dlatego jest jednolity. Jednolitością nazywa się to, co w wielu rzeczach występuje w jednym znaczeniu bez żadnej różnicy.

Byt jest najpierw dla substancji i za pośrednictwem substancji jest dla ilości, jakości i stosunku, a za ich pośrednictwem dla reszty [kategorii]. Byt czerni, bieli, długości i szerokości jest inny niż byt czasu i zmiany, bo pierwsze są stałe, podczas gdy czas i zmiana nie są stałe. Zatem byt odnosi się do tych rzeczy [niejednakowo], więcej lub mniej. Te zmiany ilościowe zawsze odnoszą się w tym samym znaczeniu. Ich stan nazywa się zwąt-

pieniem. To znaczenie bytu nie jest istotą powyższych dziesięciu kategorii, ani nie jest ich jakością. (O tym już wielokrotnie mówiliśmy.) Z tego powodu nie można mówić, że coś czyni człowieka substancją, albo że czyni z czerni kolor, ale można powiedzieć, że jakaś rzecz stworzyła ten stan. Więc każda z tych dziesięciu kategorii ma swą istotę, która nie pochodzi z żadnej rzeczy; np. cztery jest cztery, albo jest liczba o takiej własności, że istnieje (istnienie, które nazywają po arabsku *annijja*⁹¹). Go innego jest istnienie, a co innego istota. Istnienie w tych kategoriach różni się od istoty [*annijja*'], ponieważ istnienie nie jest istotne, jest więc akcydentalne. Stan tych dziesięciu kategorii zawsze jest taki, że każdy ma swoją odrębną istotę, a jego przypadłość jest w stosunku do rzeczy, w której jest. Przy niektórych kategoriach można zastanowić się, czy są przypadłościowe, czy nie. A więc byt ani nie jest rodzajem, ani gatunkową różnicą, ani inną rzeczą spośród owych dziesięciu kategorii. Podobnie cechy przypadłościowe jedności, choćby się odnosiły do wszystkiego, ani nie będą rzeczą istotną, ani rodzajem, ani różnicą gatunkową.

⁹¹ Ar. *annijja*, odpowiada greckiemu *to einai* i jest dosłownym przekładem greckiego *to oti* (por.: S. van den Bergh, *Anniyya*, EI NEd, I, 513), łac. *se* (*De Anima, lexique arabo-latine*, 26). *Annijja* człowieka u Awicenny oznacza jego duszę, *annijja* zaś duszy jest jej istotą, dzięki której dusza istnieje. Mówi także o *annijja* Boga. Niekiedy kontekst pozwala rozumieć nam *annijja* jako substancję, byt rzeczy realnej, jaką jest człowiek przez swą istotę. Nie odnosi się to do bycia cząstkowego, któremu odpowiada termin ar. *wudżud*. Por. *Lexique*, 27, 748. Przekład *annijja* nastęrcza sporo trudności (por. *De anima*, 162, p. 51-52). Stoi on w szeregu podobnych, a to *ma hijja*, łac. *quidditas* (fem: od *ma huwa*) i *huwijja*. *Huwijja* oznacza byt konkretny. Ibn Ruszd utożsamiał *huwijja* z *mawdżud* pisząc: „*al-huwijja*, tzn. *al-mawdżud*”, a więc *huwijja* nie oznacza bytu jako egzystencji, ale byt jako to, co jest. Por. *Lexique*, s. 735, 748, *Iszarat*, s. 48, 307.

Znajomość stanu istoty ogółu i szczegółu^{*1}

Jest zwyczajem pewnych ludzi mówić: „Cała czerń jest jedna i wszyscy ludzie są jedni w ludzkości”. Więc wielu ludzi wyobraża sobie, że w tym, co istnieje poza myślą człowieka, może być rzeczywisty jeden byt, taki jak np. ludzkość albo czerń, który rzeczywiście jest w nieskończenie wielu rzeczach. W końcu tłum pomyślał, że jest jedna dusza, która rzeczywiście jest w Zaidzie i w Amrze³³ na wzór tego, że wielu synów ma jednego ojca, albo jak jedno słońce, które świeci wielu miastom. Atoli myśl to niesłuszna i bałamutna.

Taki ogół, który ma tylko jedną rzecz i istnieje w odniesieniu do wielu rzeczy, na pewno istnieje tylko w wyobraźni człowieka i w jego myśli, ponieważ natychmiast, gdy człowiek zobaczy ciało człowieka, tworzy się w nim forma ludzka i ta forma łączy się ze wszystkimi formami znajdującymi się w ludziach innych niż on. Mogłoby być tak, że forma ta przypadłaby każdej jednostce, do której dotarłaby wcześniej forma, która ukształtowana w jakiejś jednostce nie byłaby kształtowana przez inną. Na przykład, jeśli po Zaidzie pojawiłaby się jakaś inna jednostka i nie byłaby Amrem [tzn. jakimś innym człowiekiem], lecz lwem, to znaczy, że utworzyłaby się jakaś inna forma. Podobnie, jeśli byłoby wiele pierścieni o tym samym wzorze, a to dlatego, że w jakiejś miejscowości robiono by tylko jeden wzór, to pierwszy wzór byłby identyczny z wzorem wybitym na następnych pier-

³² Ten problem Awicenna omawiał wielokrotnie. To, co przekazał w DN, jest powtórzeniem wcześniej wyłożonego poglądu w *Nadżat*, s. 358 i dalsze i w *Szifa*, s. 483, DNM, s. 39, przyp. 3.

³³ Amr i Zaid — powszechnie używane imiona męskie w przykładach z gramatyki, w logice itd. odpowiadające Piotrowi i Janowi, imionom zwyczajowo stosowanym w wykładzie podstaw logiki po polsku.

ścieniach. Ale niemożliwe, aby poza duszą, wyobraźnią czy myślą istniała realna ludzkość albo jakaś czerń realna, która byłaby w każdym człowieku czarnym i w każdym kolorze czarnym. W przeciwnym wypadku ta jedyna i realna ludzkość miałaby wiedzę, gdyby była Platonem, a nie miałaby wiedzy, gdyby była kimś innym. Niemożliwe, aby w jednej rzeczywistej rzeczy była jednocześnie wiedza i aby jej nie było, aby rzecz była i czarna, i biała. Niemożliwe, aby powszechnik zwierzęcia był jakimś realnym zwierzęciem, i żeby jednocześnie umiało [ono] chodzić, latać i żeby równocześnie nie potrafiło ani chodzić, ani latać, aby miało dwie nogi i było czworonogie.

Stało się więc oczywiście, że idea ogólna nie istnieje dlatego, że jest ideą tylko w myśli. Ale tak w myśli, jak i poza myślą istnieje, bo i istota ludzkości istnieje zarówno w myśli, jak i poza myślą, w rzeczach. Ale to, co jest jednostką ludzkości lub jednostką czerni, rzeczywiście istnieje we wszystkim, tak że staje się powszechne, ale na pewno nie ma odrębnego bytu.

Każda idea jako ogólna nie może się składać z wielu jednostkowych i nie może się różnić od innej szczególną cechą albo szczególnym stosunkiem do niej. Na przykład: niemożliwe, aby były dwa kolory czarne (nie chodzi o to, że są w dwóch ciałach, ani o to, że każdy ma swój własny stan), ponieważ każdy z tych dwóch w rzeczywistości jest tym samym i jest czarnym kolorem. Inaczej : jeżeli to, co jest tą drugą czernią, i to, co jest czernią, są tą samą rzeczą, i jeśli są czernią, która wymaga, aby ten drugi czarny kolor był tym drugim, to jest także konieczne, aby czerń nie była niczym innym, jak tym drugim. Dalej, jeśli nie wynika z istoty czerni, że jest tym drugim, i jeśli dzieje się to dzięki jakiejś innej rzeczy, to kolor czarny sam nie dzieli się na dwa kolory czarne, ale działa tu przyczyna, która

sprawia, że z rozmaitych powodów są dwa czarne kolory i każdy z nich ma swoją odrębną czerń w wyniku tej przyczyny.

Wiesz już, że idea ogólna, która staje się szczegółową, staje się taką albo przez różnicę, albo przez cechy przypadłościowe. Musisz wiedzieć, że różnica i akcydensy pojawiają się w indywidualności i w powstawaniu idei ogólnej, ale nie pojawiają się w jej istocie. Przykładem tego jest zwierzęcość, którą ma człowiek i ma ją koń. Idea zwierzęcości tworzy się w obu w taki sam sposób i u obu zwierzęcość jako taka jest pełna. Bo jeśli w jednym nie była pełna, nie miałyby zwierzęcości, bowiem zawsze, gdy jakiemuś stworzeniu brakuje czegoś z istoty zwierzęcości, nie jest zwierzęciem. Zatem różnica gatunkowa u człowieka, który na przykład jest myślący, nie jest warunkiem koniecznym dla istoty bądź treści zwierzęcości, chyba że w rzeczywistości koń nie miałby cechy zwierzęcości. Słusznie, „myślący” albo podobne doń atrybuty muszą być po to, żeby wspomniana zwierzęcość urzeczywistniła się w akcie, ponieważ zwierzęcość nie istnieje tak długo, jak długo nie ma człowieka, konia lub rzeczy rodzaju zwierzęcia. I tak jest, choć zwierzę bez człowieczeństwa jest zwierzęciem, ponieważ zwierzę, jak to powiedzieliśmy, jest czymś poza ludzkością i poza „końskością”. Więc konieczność obecności w zwierzęciu różnicy gatunkowej nie na tym polega, że istota zwierzęcości jest taka właśnie, z powodu tej różnicy gatunkowej, ale na tym, że zwierzę powstaje (istnienie jest czymś innym i istota jest czymś innym). A ponieważ stan różnicy jest taki, to tym bardziej takim będzie stan przypadłości. I podobne rozumowanie bardziej jest potrzebne wobec przypadłości. Więc dla każdej rzeczy *annija*³⁴ jest odpo-

³⁴ *Annija*, patrz s. 100 nin. wyd. oraz przyp. 31.

wiedzią na pytanie „co to jest?“, to znaczy, że jej istota istnieje sama (tak jak Bóg Najwyższy istnieje z siebie), że jej różnica gatunkowa i cecha przypadłościowa nie różnią się.

A jeśli chciałbyś wiedzieć, czy istotna treść, będąca w wielu rzeczach, jest rodzajem czy gatunkiem, to zbadaj. Jeśli forma pojęcia całkowicie ukształtowała się w twoim umyśle tak, że chcąc ją pojąć jako istniejącą, nie potrzebujesz dodawać nic innego jak tylko cechę przypadłościową, wiedz, że to pojęcie jest gatunkiem: tak jak dziesiątka lub piątka. A gdy nie możesz wyobrazić sobie jej jako bytu istniejącego, taką, jaką jest, bez poszukiwania [odpowiedzi na pytanie] „jaka ona jest?“ pojęcie to będzie rodzajem, taka jest np. liczba, ponieważ nie możesz wyobrazić sobie istnienia liczby po prostu, bez dodawania cech istotnych lub przypadłościowych; mimo to natura twoja chce, byś zapytał: „Jaka to jest liczba: 4, 5 czy 6?“ A gdy określono ją jako 4, 5 lub 6, nie trzeba pytać: „Która to jest?“, lecz należy zapytać o przypadłościowe cechy liczby. Na przykład powiesz: „Czego ona jest liczbą i w czym się znajduje?“ To są cechy zewnętrzne dla natury liczby i przeciwne, w stosunku do faktu bycia czterema, co pochodzi z liczby, albowiem nie może liczba być jedną rzeczą, a cztery drugą rzeczą oddzieloną od liczby, ani nie jest tak, ażeby było cechą przypadkową w liczbie, tak żeby liczba była czymś realnym w sobie, bez czterech.

Wiedz, że każda rzecz mająca cechę przypadłościową albo sama jest przyczyną tej cechy przypadłościowej, tzn., że ta cecha przypadłościowa albo z niej powstała, albo z innej rzeczy zewnętrznej w stosunku do niej obcej. Przykład pierwszego przypadku : ciężar i padanie kamienia, które z niego pochodzi. Przykładem drugiego przypadku

jest ogrzewanie się wody, które przychodzi do wody z zewnątrz. A jeśli chcesz wiedzieć, dlaczego powiedzieliśmy, że przyczyną przypadłości jest podmiot lub coś innego, to się dowiedz, że są tu tylko dwa rozwiązania: albo przypadłość ma przyczynę, albo jej nie ma. Jeśli nie ma przyczyny — istnieje z siebie, a cokolwiek jest *per se*, nie potrzebuje niczego do egzystencji poza sobą, a wszystko, co nie potrzebuje niczego poza sobą, nie jest przypadłościową cechą czegoś innego istniejącego bez niego. Natomiast jeśli przypadłość ma przyczynę, to albo przyczyna jego jest w tej rzeczy, w której jest przypadłość, albo przyczyną jest odrębna rzecz, której przypadłość jest przyczyną istnienia przypadłości w swym przedmiocie. Jakikolwiek znalazłbyś tego wytłumaczenie, musisz się zgodzić, iż rzecz, która jest przyczyną, najpierw powinna uaktualnić swój byt, aby dzięki niemu mogła powstać inna rzecz.

*Badanie stanu jedności i wielości oraz tego wszystkiego,
co się z tym wiąże⁸⁶*

Jeden, w rzeczywistości, jest jednym szczegółowym i dzieli się na dwa rodzaje. Pod jednym względem jest jednym, pod innym — wielorakim; albo pod żadnym względem nie ma wielości w jego istocie, jak np. punkt albo Bóg. To, co ma aspekt mnogości, jest albo w możliwości, albo w akcie. Jeśli jest w akcie, tzn. że z wielu rzeczy, przez łączenie i układ, zrobiono jedną rzecz. A jeśli jest w potencji, to jest stanem wymiarów i ilości ciągłej, które w akcie są jednym i nie podlegają żadnej podzielności, lecz przyjmują podzielność.

⁸⁶ O jedności bytu koniecznego patrz *Iszarat*, s. 362, *Nadžat*, s. 364. O wielości duszy por. *Szifa*, s. 353-354, 365. *Psychologie*, t. I, s. 222-223» 260; t. II, s. 160, 186. *Iszarat*, s. 362.

Ale jeden oglądany z innej strony, [tzn. wielość w aspekcie jedności], przedstawia się tak: mówi się, że rzeczy są mnogie, tylko znalazły się w ramach jednego ogólnego. Twierdzi się np., że człowiek i koń są jednym przez zwierzęcość, że jest to jedność rodzajowa; głosi się także, że Zaid i Amr są jednym w ludzkości i że jest to jedność gatunkowa; mówi się również, że śnieg i kamfora są jednym w bieli, że to jest jedność w cesze przypadkowej, mówi się też, że stosunek władzy do kraju i stosunek duszy do ciała są jednym, i że to jest jedność w relacji; albo powiada się, że „biały i słodki są jednym jak cukier”. W rzeczywistości mieliśmy wszędzie dwie rzeczy; lecz jest to jedność podmiotowa. Wiedz, że równość jest jednością przypadłości ilości, podobieństwo jest jednością przypadłościową jakości, a symetria — jednością przypadkową położenia i że podobieństwo jest w charakterze.

Wielość jest przeciwieństwem jedności. Ponieważ wiedziałeś, ile to jest jeden, dowiedziałeś się, ile to jest więcej i przekonałeś się, że wielość jest w liczbie, rodzaju i gatunku, przypadłości i w relacji. Z wielości pochodzi zmienność, po arabsku *ghajrijat*, *chilaf*, *takabul*. Podział na odrębne typy *chilaf* i *takabul*, tworzące pary przeciwne, daje cztery zestawy: pierwszy — przeciwieństwo jest — nie jest, np. człowiek — nieczłowiek, biel i niebiel; drugi — przeciwieństwo stosunku, np. przyjaciel w stosunku do przyjaciela, ojciec w stosunku do syna; trzeci — przeciwieństwo między posiadaniem i brakiem, np. przeciwieństwo ruchu i spoczynku; czwarty — przeciwieństwo między przeciwieństwami np. ciepło i zimno.

Różnica między przeciwieństwem i brakiem jest następująca: przeciwieństwo nie polega na tym, że rzecz przestaje być swoim receptorem i że nie ma go już więcej w tej rzeczy, lecz że oprócz nieistnienia pewnej rzeczy

jest byt jej przeciwny, np. ciepło nie polega na tym, że nie ma zimna w tej rzeczy, w której może nie być zimna, lecz na tym, że mimo iż tam nie ma ciepła, to jednak jest coś, co powiększa się w nieistnieniu i jest w opozycji do zimna. Zaś brak polegałby na tym, że tej rzeczy nie ma i tyle. Brak w istocie polega na tym, że np. zimno zniknęło i że przedmiot [w którym było zimno] pozostaje niezimny, jeżeli się nie pojawi inna rzecz. Zaś co do tego, że zimno niknie i pojawia się coś innego: z tego powodu, że zimno zniknęło, wystąpił brak, a to, co nadeszło, jest przeciwieństwem. To jest też brak, ale inny, nie taki, o którym mówimy, że jego warunkiem jest, by [zimno] zniknęło i więcej nie przyszło.

Dwa przeciwieństwa mają dwie przyczyny: inną ma biel, inną czerń. Natomiast brak i posiadanie mają jedną i tę samą przyczynę. Kiedy istnieje przyczyna, jest i posiadanie, gdy zniknie przyczyna, będzie brak, bo przyczyną braku jest brak przyczyny. Zaś związek ma tę właściwość, że każdą rzecz poznaje się przez stosunek do innej rzeczy, choć inne przeciwieństwa nie są takie.

Przeciwieństwo „jest — nie jest” różni się od przeciwieństwa „brak — posiadanie” tym, że przeciwieństwa „jest — nie jest” używa się w mowie i stosuje do każdej rzeczy. Przeciwieństwo polega na tym, że zarówno jego przedmiot, jak i przedmiot jego przeciwieństwa jest ten sam, ale oba się nie jednoczą, następując jeden po drugim. Między nimi jest skrajna przeciwność, jak między czernią i bielą, a nie jak między czernią i czerwienią, ponieważ czerwień jest pośrednim kolorem między dwiema skrajnościami. Wiele jest przeciwieństw, między którymi są etapy pośrednie i tych pośrednich etapów może być też wiele, np. kolory między czernią i bielą, z których część jest bliżej jednego krańca, część zaś drugiego.

Przez to dwie przeciwności łączą się w przedmiocie i nie potrzeba obecności „jest” i „nie jest”. Podobnie „brak” i „posiadanie” mają jeden wspólny przedmiot, w którym naprawdę jedno staje przeciw drugiemu, ale ich wspólnota jest w rodzaju, jak np. rodzaj męski i żeński. Zdarza się, że często pomijając rodzaj, włącza się do określonego niebytu mieszczącego się w tym rodzaju różnicę lub właściwość i nadaje mu się nazwę, która myli wywołując złudzenie, że ten określony niebyt jest przeciwieństwem tej rzeczy, z którą związany jest byt; np. parzystość i nieparzystość. Na przykład : parzystość polega na tym, że liczba ma swą połowę, a nieparzystość, że liczba nie ma połowy. Kiedy nazwano brak połowy, powiedziano „nieparzystość”. Myślano, że nieparzystość jest w opozycji do parzystości i że jest jej przeciwieństwem. A tak nie jest, bo chociaż pierwsze nie jest drugim, a owo drugie tym pierwszym, to między nimi jest przeciwieństwo „jest — nie jest”, a nie opozycja przeciwieństwa, ponieważ nigdy liczba parzysta nie staje się nieparzystą, a nieparzysta — parzystą. Podmioty ich są różne, a nie te same.

Powinno się wiedzieć, że przeciwieństwo każdej rzeczy jest takie samo, ponieważ między nią i jej przeciwieństwem jest pośrednik i że jej przeciwieństwo jest rzeczą będącą w opozycji wobec niej, i o tyle, o ile jest przeciwne, nie jest inną rzeczą, ale jeśli jest inna rzecz przeciwna jej, to będzie inny aspekt i przeciwieństwo pod innym względem. Twierdzimy, że rozchodzi się tutaj o jeden aspekt. W tym aspekcie rzecz jakaś ma tylko jedno przeciwieństwo. A jeśli jest pośrednik [jak wyżej], to przeciwieństwem jest to, co jest bardzo odległe, zatem żaden z tych pośredników sam nie jest przeciwieństwem, lecz są one tylko drogą prowadzącą do przeciwności,

która jest tym, co jest najbardziej oddzielone i skrajnie oddalone na tej drodze. Wszystko, co jest na jednej drodze skrajnie oddalone, jest jedną [i tą samą] rzeczą. Zatem przeciwieństwo rzeczy jest jedno.

Badanie stanu, który jest pierwszeństwem i następstwem

Pierwszeństwo i następstwo bywa albo ze względu na rangę, albo ze względu na naturę, godność, w czasie, ze względu na istotę i przyczynę³⁶.

W każdej rzeczy pierwszeństwo ma rangę początku, albo jest tym, co stoi najbliżej początku. Niektóre [pierwszeństwa] odnoszą się do instytucji ludzkich bądź do umowy, np. Bagdad jest przed Kufą, jeśli stąd wyruszymy, [tzn. z Isfahanu]. Niektóre są w naturze [rzeczy], np. jeśli ujmiesz problem od góry, ciało jest przed zwierzęciem, a zwierzę przed człowiekiem; to, co jest w szeregu pierwsze, staje się ostatnie, jeśli zaczniesz od drugiej strony. Jeśli np. będziesz szedł z Mekki, Kufa będzie przed Bagdadem.

Jeśli zaś rozpocznesz od dołu, człowiek będzie przed zwierzęciem, a zwierzę przed ciałem. Obejmuje to także zasadę następstwa zjawisk w przestrzeni — rzecz bliższa

³⁶ Por. *Nadžat*, s. 361 -362. Staram się trzymać, na ile to możliwe, zasady dosłowności przekładu mając na względzie nie tylko oddanie treści, ale i formy wypowiedzi awiceniańskiej, a przede wszystkim terminologicznych i metodologicznych osobliwości stylu Awicenny, przekazując tą drogą czytelnikowi możliwość porównania tej stylistyki z odmienną tradycją pisarską znaną nam bliżej, a wywodzącą się z norm narzuconych bezpośrednio przez filozofię klasyczną. Używanie terminów o wąskich zakresach i unikanie pojęć szerokich jest jedną ze słabości pisarstwa Awicenny. (Por. *Wstęp*, s. XXXI nin. wyd.; a także *Iszarat*, 370). O następstwie pod względem czasu, stopnia, pozycji, szlachectwa, natury i przyczynowości u Tusiego, por. *Iszarat*, s. 381, przyp. 5. Por. też *Szifa*, s. 354, 355. *Psychologie*, t. I, s. 223, 226; t. II, 161, 163.

tej strony, od której zamyślasz rozpocząć, będzie wcześniejsza. Na przykład, łuk meczetu im bliższy kibli³⁷, tym wcześniej został wybudowany.

Wcześniejsza z natury jest ta rzecz, po usunięciu której zniknie inna rzecz, ale może być i tak, że gdy weźmiesz drugą, rzecz pierwsza nie zniknie; np. jeden i dwa — kiedy usuniesz jedność, zniknie dwa, a gdy weźmiesz dwa, to nie jest konieczne, ażeby znikł jeden.

Rzecz poprzedzająca pod względem szlachetności i doskonałości — to jest znane.

Wcześniejsze w czasie — także jest oczywiste.

Wcześniejszym ze względu na istotę jest to, czego byt nie wynika z określonej rzeczy, lecz przeciwnie, byt tej określonej rzeczy wynika z [pierwszej] rzeczy, obojętnie, czy obie były, czy nie były w tym samym czasie lub miejscu. Przykład na to, gdy są w jednym miejscu: ruch sprawcy ruchu ciała kierowanego ku spalaniu lub zamarzaniu. Ruchy obu [poruszającego i poruszanego] odbywają się w jednym miejscu. Ruch poruszającego jest przyczyną ruchu poruszanego, ale byt poruszającego nie pochodzi z ruchu, lecz istnienie tego ruchu pochodzi od niego. Z tego powodu rozum sądzi słusznie, gdy mówi: „Ponieważ to się rusza, rusza się i tamto”, a nie mówi: „Ponieważ rusza się tamto, to rusza się to”. Mówisz więc, że najpierw powinien ruszyć się poruszający, a dopiero wtedy może poruszyć tę drugą rzecz, z czego [nie wynika] ani pierwszeństwo w czasie, ani pierwszeń-

³⁷ Arabskie *kibla*, dosł. „coś będącego naprzeciw”, wnęka w meczecie wskazująca kierunek, z reguły Mekkę, w którym powinni modlić się wierni. Przepis o kierunku modlitwy opiera się na dłuższym ustępie w *Koranie* (sura 2, w. 136, 145). Z tekstu DN wynika, że budowę świątyni rozpoczynano od kibli, wytyczając w ten sposób usytuowanie całego budynku.

stwo w bycie. Na przykład, mówisz: „Najpierw powinno być jedno, a potem drugie”, lecz mówiąc tak, nie chcesz stwierdzić, że zawsze w jakimś czasie najpierw powinno być jedno, a później w innym czasie może pojawić się drugie. Lecz zgodzisz się, że jedno i drugie są zawsze w tym samym miejscu i w tym samym czasie.

Badanie stanu przyczyny i skutku

Każdą rzecz istniejącą niezależnie od określonej rzeczy, jeśli byt tej drugiej rzeczy jest określony przez pierwszą, nazywamy przyczyną określonej rzeczy; tę drugą rzecz nazywam jej skutkiem^M. To, co jest częścią rzeczy, nie pochodzi samo od tej rzeczy, choćby nawet bez tej części nie było rzeczy, bowiem ta część nie jest uwarunkowana w ten sposób, że pochodzi od rzeczy lub że istnieje dzięki niej, ponieważ istnienie tej rzeczy jako całości zależy od istnienia części. Dlatego jest nieprawdopodobne, aby istnienie części było zależne od istnienia tej rzeczy, która przez swą istotę jest późniejsza od istnienia tej części. Zatem wszystko, co jest częścią bytu jakiejś rzeczy, jest przyczyną tej rzeczy.

Przeto przyczyna jest dwojaka: jedna jest w istocie skutku, będąc jej częścią, druga jest poza istotą skutku i nie jest jej częścią.

To, co mieści się w istocie skutku, nie wychodzi poza dwa przypadki:

Albo, z powodu jej istnienia w wyobraźni, nie jest konieczne istnienie skutku w akcie, lecz w potencji (np. drewno wobec krzesła; ponieważ, gdy istnieje drewno, nie jest konieczne istnienie krzesła w akcie, aczkolwiek

konieczne jest istnienie drewna w akcie, ponieważ jest ono receptorem formy krzesła) ;

Albo, w wyniku istnienia jej w wyobraźni, pojawia się konieczność istnienia skutku, to znaczy, gdy wyobrazisz sobie, iż istnieje na świecie przyczyna, to wyniknie z tego potrzeba istnienia skutku, jak np. formy krzesła ³⁹.

Pierwszy typ nazywają przyczyną materialną, drugi — przyczyną formalną.

To, co jest poza rzeczą, jest albo przyczyną, dzięki której istnieje rzecz, albo nie jest tym, przez co rzecz istnieje — w takim razie jest tym, z czego ona wynika. Pierwsze nazywają przyczyną celową, spełniającą, np. ukrycie się jest celową przyczyną domu, bo jeśli nie byłoby przyczyny schronienia, nie byłoby domu. Drugie nazywają przyczyną sprawczą np. architekt dla domu.

Przyczyną wszystkich przyczyn jest cel, bo jeśli forma celowa nie zawiązała się w myśli architekta, nie byłby on architektem, nie działałby, nie powstałaby forma domu i z gliny nie uczyniłby on elementów domu. Zatem przyczyną wszystkich przyczyn jest cel, tam gdzie jest cel.

W każdym wypadku, gdy akt sprawczy ma cel swego aktu, istnienie i nieistnienie tego celu nie powinno być tym samym z powodu jego bliskości, albowiem jeśli oba byłyby tym samym, cel nie byłby celem, przez co istnienie byłoby tym samym co nieistnienie; możliwość bycia nie dawałaby żadnej korzyści w porównaniu z niebyciem. Cokolwiek by było, w takim układzie nie byłoby celem, a pytanie: „Dlaczego [sprawca] uczynił?” byłoby potrzebne, ponieważ bycie i niebycie byłoby tym samym, a więc robienie od nierobienia nie byłoby lepsze, bo istota celu polega na tym, że bycie czyni lepszym od niebycia. To, co ma cel, posiada także rzecz, dzięki której

³⁹ Por. u Arystotelesa, *Fizyka*, 196 a, b, rozdział o przypadku i trafie.

jego bycie jest lepsze [od niebycia]. Znaczy to, że poza własną istotą ma ono rzecz, dzięki której staje się lepsze i doskonalsze, co dalej znaczy, iż przez swoją istotę jeszcze nie stało się rzeczą doskonalszą. A jeśli ktoś mówi, że inna rzecz ma korzyść z celu, właściwe jest pytanie : „Dlaczego?“, bowiem dawanie korzyści innej rzeczy jest tym, co daje cel, lub tym, co celu nie daje. Jakkolwiek by nie było, oba (to, co daje cel, i to, co nie daje), albo są dla niej w jednym stanie, albo lepsze jest to, które daje cel. Jeśli są w jednym stanie, to w przynoszeniu korzyści nie ma celu. A jeśli lepszy jest pierwszy stan, po tym, gdy przynosi korzyść, to jest dla niej wartościowszy [od stanu, który nie niesie korzyści]. Jednakowoż jeśli nie daje korzyści, to nie spełniłby się ten akt, który jest dla niej lepszy, nie ma tedy tej rzeczy, która jest [naj]doskonalsza i [naj]przedniejsza. Powstałby tam brak i ubytek. Zatem w każdej przyczynie, mającej cel, cel jest tym, co ją udoskonala. Może być przyczyna, której istota jest tym, że w niej wynika skutek, ale nie będzie to poszukiwany cel. Ta przyczyna i ta przyczynowość wykraczają poza „dlaczego?“ i cel.

Przyczyna jest dwojaka: jedna w rzeczywistości, druga pozorna. Przyczyna pozorna nie działa, ale jednak wywołuje akcję, której obecność skłania inną przyczynę do działania. Jeśli np. ktoś usunie kolumnę spod stropu, wtenczas powiedzą: „Ta osoba spowodowała zawalenie się stropu!“ podczas gdy on nie zniszczył stropu, bo strop został zwalony przez ciężar będący w nim. Nie pozwoliła mu spaść kolumna, więc kiedy została usunięta, ciężar zrobił swoje. Mówią także, że skammonia przynosi chłód przez to, że usuwa żółć, tak iż organizm sam może wytworzyć chłód ⁴⁰.

⁴⁰ Pers. *skamunia* (socznica). Znany i często stosowany przez perską medycynę lek, o którym szerzej traktuje Awicenna w swoim *Kanonie*.

Poza tymi dwiema przyczynami są tu jeszcze inne, ale tyle na ten temat wystarczy.

Każda przyczyna sprawcza jest nią z natury, z własnej woli lub przez jakąś własność przypadkową. Przyczyną z natury jest np. ogień, który pali przez własną naturę. Przyczyną z własnej woli jest np. człowiek, gdy wprawia w ruch jakąś rzecz, zaś przyczyną przez przypadek jest np. woda, która może roztopić rzecz ⁴¹, jednakże tylko wskutek własności przypadkowej, jaka się w niej zjawia, a nie przez swą naturę.

Jeśli sprawca, dotyczy to każdego, nie realizuje początkowo swej aktywności, a jednak później działa, to dzieje się tak bądź z powodu przeszkód zewnętrznych, bądź z powodu braku czynników z zewnątrz, takich jak narzędzie lub materiał. Znaczący to, że sprawca zaczyna działać albo w wyniku przyczyn zewnętrznych, albo bez udziału przyczyn zewnętrznych. Zatem jeśli jego istota pozostaje we wszystkich przypadkach ta sama i jeżeli świat zewnętrzny [w stosunku do jego istoty] pozostaje ten sam, to istnienie rzeczy nie będzie lepsze od jej nieistnienia, albowiem to, co do tej chwili było nieistniejącym, teraz przemienia się w istniejące.

Rzecz zmienia stan z kilku powodów : albo wytworzyła się nowa natura, albo nowe pożądanie, albo w końcu nowa cecha przypadkowa. Dla stanu świeżo powstałego, jeśli nikt nie wniósł go z zewnątrz, zawsze tu będzie odpowiednie pytanie: „Dlaczego nie wytworzył się w niej wcześniej i [dlaczego] się teraz ujawnił?” Gdy stało się to z przyczyn naturalnych, czy przez inną rzecz mieszczącą się

⁴¹ Dosł. „spalić”. Chodzi o zestawienie cech wody z cechą ognia, tzn. z możliwością spalania, jaką dysponuje ogień. Wydało mi się jednakowoż niewłaściwe, nawet w takim kontekście, przydawanie wodzie atrybutu palenia.

w przyczynie albo będącą poza nią, oddzielnie od niej? A jeśli *wniosło go coś odrębnego, to musi być ponadto jeszcze jedna przyczyna, która wytworzyła ten stan w nim bądź poza nim, która tworzyłaby nowy stan po to, aby stał się przyczyną. Obszerniej omówimy to później, jeśli Bóg zechce.

*Badanie stanu celowości poprzedzającego i następującego
i celowości przyczyn szczególnych*

Upřednie i następne jest albo naturalne (np. w liczbach), albo założone (jak np. w wymiarach). Zaczynają się z tej strony, z jakiej chcesz. To jest skończone, w czym obecność następującego i upředniego wynika z natury albo, jeśli jest ono wielkością, którego wszystkie części powstają i istnieją w jednym miejscu. Dowód na to: jeśli jest wielkość będąca nieskończonym zbiorem rzeczy, które z natury dzielą się na wcześniejsze i późniejsze, albo, jeśli jest ona wielkością, której części istnieją razem, to zmysłami lub w umyśle będziemy mogli wskazać punkt i linię.

Niech tą nieskończoną rzeczą będzie prosta AB (rys. 8). Zaznaczmy na niej punkt C i od niego w pewnej wymiernej i skończonej odległości punkt D . Załóżmy, że od C do D jest odległość skończona wymierna. Niech odcinek DB będzie nieskończony od strony B . Dodaj do tego CD . Wtedy CB byłoby nieskończone i jeśli rozumowo uczyniłbyś odcinki DB i CB równe sobie, [co jest możliwe] dlatego, że oba ciągnęłyby się w tym samym kierunku, i jeśli DB przedłużyłbyś o tyle co CB , mniej lub więcej, to wszystkie odcinki byłyby równe, co jest niemożliwe, albowiem DB jest krótszy, a CB jest dłuższy. A jeśli DB skończyłby się, podczas gdy CB ciągnąłby się, a odległość od strony B byłaby skończona, to CB byłby przedłużeniem

DB o skończony odcinek CD . Zatem GB byłyby również skończone, a zatem okazałoby się, że ta wielkość i odległość nie są nieskończone ⁴².



Rys. 8

Między przyczynami, tzn. przyczynami sprawczymi jakiejś rzeczy, jedna jest przyczyną [bezpośrednią], druga – przyczyną przyczyny, jedna z natury wcześniejsza, druga późniejsza. Zarazem nie powinny być nieskończone. Więc wszędzie, gdzie jest taki układ, tam jest pierwsza przyczyna. Jeśli przyczyny byłyby nieskończone, to albo żadna z nich nie byłaby bez przyczyny, albo jedna z nich nie miałaby przyczyny. A jeśli byłaby taka przyczyna, która nie miałaby przyczyny, to układ przyczyn byłby skończony, a nie nieskończony. A jeśli nie byłoby przyczyn nie mających przyczyn, wszystkie przyczyny w całości byłyby wywoływane i istniałyby rzeczywiście w akcie.

Jeśli jest dana grupa [przyczyn], która jest jakby jedną rzeczą wśród rzeczy nieskończonych, to ta cała grupa będzie miała przyczynę, ponieważ stanowi część przyczyn istniejących realnie. Z tego względu, że grupa ta

⁴¹ Nieco inaczej to zagadnienie przedstawił Awicenna w *Szifā*, 99: „Niech linia AB będzie nieskończona od strony B . Wyznaczmy na niej odcinek AC . Zachodzić może następująca alternatywa: albo wyznaczone odcinki AC i AB są niezależne albo wzajemnie powiązane. CB , tak jak AB będzie nieskończony albo będzie krótszy od AB i AC . Jeśli AB byłby równy CB , to tylko w nieskończoności. A jeśli CB byłby częścią AB , wtedy całość i część byłyby równe, co jest absurdem. A jeśli CB byłby krótszy od AB od strony B i byłby bliżej tego punktu, natenczas CB byłby skończony, więc AB byłby dłuższy o AC , który jest skończony, przeto AB byłby też skończony”. DNM, s. 60, przyp. i .

jest uwarunkowana przyczynowo, niezbędna jest dlań przyczyna spoza grupy. Ta przyczyna, jeśli ma przyczynę, będzie również częścią tej grupy, a my przecież powiedzieliśmy, że jest spoza grupy, przeto musi być bezprzyczynowa, a więc jest kresem. Stąd wniosek, że [ten ciąg przyczyn] nie jest nieskończony.

Badanie stanu potencji i aktu ⁴³

Wyrazu „możliwość” używa się w wielu znaczeniach, jednakże w tym miejscu ma ono dla nas tylko dwa znaczenia: możliwość czynna i możliwość bierna. Możliwość czynna jest takim stanem, który występuje w przyczynie sprawczej, gdy może przez nią wyniknąć akt, jak np. ciepło z ognia. Możliwość bierna jest tym stanem, w którym rzecz pewna staje się odbiorcą innej rzeczy, np. podatność wosku na odbicie podobizny.

O rzeczy istniejącej rzeczywiście mówi się, że jest w akcji, z tym, że to jest akt urzeczywistniający, a nie działający na rzecz. Z tego powodu powstaje wiele błędów. Skoro jest możliwe, żeby rzecz istniała, a jeszcze nie istnieje, to możliwość jej istnienia, którego w danym czasie jeszcze nie ma, nazywają potencją. Dlatego mówi się o każdej rzeczy, że jest w potencji lub w akcji. Możliwość bycia tego, co może być, ale czego jeszcze nie ma, powinna być czymś. Więc jeśli możliwość istnienia rzeczy nie byłaby niczym realnym, to miałyby możliwość nie być rzeczą realną ⁴⁴.

⁴³ Problem omawiany także w *Nadżat*, s. 348 i dalsze. Por. DNM, s. 63, przyp. 1. Kuksewicz, *Awerroizm laciński XIII wieku*, Warszawa 1971, s. 27.

⁴⁴ Pers. *na-cziz*, dosł. „nierzecz”. Przekład francuski *non-être*, niebyt, słusznie wydał się H. Massé nieodpowiedni (*Le livre*, t. II, s. 242, przyp. 11). Nie można wykluczyć, że Awicenna rozumiał przez ten neologizm „coś, co nie ma żadnego przedmiotu, ani żadnej substancji materialnej” (Arysto-teles, *Fizyka*, 214 a) lub „miejsce pozbawione ciała” (ibid., 215 a). Może

Przeto nie ma możliwości bycia, a więc nie może być, a więc nigdy jej nie ma. A zatem być możliwym jest już czymś, tak że od momentu urzeczywistnienia . się rzeczy stan bycia możliwym więcej już nie trwa.

Wszystko, co istnieje, jest albo substancją, albo przypadłością. Byt substancji zależny jest od swojej istoty. Natomiast byt możliwości bycia nie istnieje z powodu swej istoty, lecz jest uzależniony od rzeczy, która może być. Zatem możliwość nie jest substancją oddzielną, lecz jest stanem w substancji, albo substancją o pewnym stanie. Jeżeli jest substancją w pewnym stanie, to ten stan musi być możliwy. Substancja ta jest rzeczą i materią [tego stanu], bo każda rzecz, w której jest możliwość bytu innej rzeczy, jest jej materią. A jeśli w substancji jest pewien stan, tedy ta substancja, w której jest ten stan, jest materią. W każdym przypadku materia poprzedza istnienie tej rzeczy możliwej, a ona potrzebuje materii, ponieważ dzięki niej istnieje. Zatem wszystko, co istnieje po nieistnieniu w czasie, otrzymuje materię, w której znajduje się jego potencjalność istnienia.

Jeśli ktoś powie, że ta możliwość istnienia jest tym samym, co potencjalność przyczyny sprawczej, myli się. Umysł nie aprobeuje także, gdy mówią: „Dopóki nie ma potencji rzeczy, do tej chwili nie ma jej samej”, ale godzi się, gdy mówią: „Póki rzecz nie ma w sobie możliwości bytu, nie ma w niej możliwości w ogóle, bo nie ma możliwości w niemożliwym”. Więc możliwość istnienia w sobie nie jest tym samym, co potencjalność przyczyny; musi nią być inna rzecz, która stwarza ją w tej materii, co dokładniej objaśnimy dalej.

to być także przykład-kalka z arabskiego *szaj ma'dum*, łac. *nihil*, dosł. rzecz nie istniejąca. Por. *De anima, lexique arabo-latine*, s. 401. Por. także „niebyty absolutny”, ar. *'adamija, Lexique*, s. 417.

Potencjalność czynna jest dwojaka: jedna polega wyłącznie na działaniu i nie polega na niedziałaniu, np. gorąco, które wynika z palenia, a nie wynika z niepalenia ; druga polega na jednej i drugiej, jak np. potencjalność, dzięki której człowiek, jeśli chce, to widzi, a nie chce, to nie widzi; ale gdy się przyłączy wola do tej potencjalności i gdy nie ma przeszkód, nie może nie wyniknąć z niej działanie. Zawsze, gdy jest potencjalność i wola jest zupełna, tak że nie ma w niej żadnej chęci i niepewności, i jeśli mimo to nie musi zachodzić działanie, to tam jest słabość lub jakaś przeszkoda. Tak więc gdy tylko potencjalność zwierzęca połączy się z wolą, staje się zupełnie podobna do wyżej wymienionej potencjalności, którą nazywa się „naturą”, w tym znaczeniu, że działanie musi z niej wypłynąć ⁴⁵.

Zawsze, ilekroć taka potencjalność czynna połączy się z potencjalnością bierną i gdy potencjalność bierna jest zupełna i potencjalność czynna jest również zupełna, wtedy wystąpi aktywność i pasywność. Ogólnie: cokolwiek powstaje z przyczyny, powstaje w sposób konieczny, ponieważ nie może to nie być koniecznym, tzn. dopóki nie pojawią się wszystkie przyczyny rzeczy i rzecz nie powstanie, dopóty nie możemy mówić o działaniu. Dlatego gdy już urzeczywistniła się przyczyna i tak się stało, że nastąpiło działanie, rzecz ta musi się pojawić. Możliwość jej niepojawienia się byłaby absurdem dlatego, że jeśli istnieje przyczyna, a żadne działanie się nie pojawia, to bądź jego natura niczego się nie domaga, a zatem nie jest zupełna, bądź nie jest zupełna jego wola, bądź wreszcie przyczyna nie jest zupełna z powodu stanu przypadkowego. A jeżeli jego działanie jest zgodne

⁴⁵ O władzach i ruchach duszy zwierzęcej por. *Iszarat*, s. 344, *Szifa*, s. 286, 287; *Psychologie*, t. I, s. 30, 33; t. II, s. 21, 23.

z jego istotą, i jeżeli nie dochodzi do skutku, [to znaczy], że jego istota jeszcze się realnie nie ukształtowała, bo przyczyna tego stanu jest taka, że może z niej wyniknąć działanie, a może i nie wyniknąć. W tym ostatnim przypadku przyczyna istnieje tylko potencjalnie. Potrzebny jest stan, w którym przeszłaby od możliwości do aktu. Przeto to, co jest następstwem przyczyny, wynika w sposób konieczny.

*Przedstawienie stanu istnienia tego,
co konieczne i tego, co możliwe*

Dla każdej rzeczy, która istnieje, jej istnienie jest konieczne z siebie albo nie jest takie ⁴⁶. Każda zaś rzecz, której istnienie nie jest konieczne z siebie, jest tym samym, przez się, albo możliwa, albo niemożliwa. Co zaś jest z siebie niemożliwe, nie może nigdy istnieć (na co poprzednio wskazaliśmy). Więc powinno być możliwe samo z siebie i być konieczne pod warunkiem, że ma przyczynę, a niemożliwe pod warunkiem, że nie ma przyczyny. Go innego jest rzecz rozważana w sobie, a co innego warunkowe istnienie przyczyny lub warunkowe jej nieistnienie. Kiedy bierziesz pod uwagę urzeczywistnienie przyczyny jako swojej determinanty, rzecz staje się konieczna, gdy jednak weź-

*: „Każdy byt, jeśli go potraktujesz stosownie do jego istoty, bez uwzględniania innego bytu, powinien być bytem, którego istnienie jest dla niego konieczne lub nie jest. Jeśli nie jest dla niego konieczne, jest prawdą w sobie i jego istnienie jest konieczne samoistnie”. *Iszarat*, s. 357. „Prawdę w sobie” Tusi objaśnia w ten sposób, że polega na sobie i jej istnienie nie zależy od niczego (tamże). Możliwe, tj. takie, które wymaga przyczyny (*ibid.*, 386) Awicenna dzieli na dwie klasy: to, co może być możliwe (w znaczeniu łacińskiej scholastyki) i to, co może nie być. O możliwym niekoniecznym por. Goichon, *La distinction*, s. 156 i dalsze. *Iszarat*, s. 358, przyp. 2.

miesz pod uwagę warunek nieureczywistnienia przyczyny jako swojej przyczyny, rzecz staje się niemożliwa (jako powód przyjmij jej konieczność). Na przykład, jeśli weźmiesz liczbę cztery bez uwzględnienia jakiegokolwiek jej warunku, to nie odkryjesz, czy w swej naturze jest niemożliwa. Jeśli byłaby niemożliwa, to nigdy by jej nie było. Dlatego, jeśli weźmiesz pod uwagę 4 jako iloczyn 2×2 , będzie ono konieczne, ale jeśli spojrzalbyś na cztery w oderwaniu od mnożenia 2 przez 2, byłoby ono niemożliwe.

Więc rzecz, która istnieje, i której istnienie nie jest konieczne w sobie, jest możliwa w sobie, jest w sobie bytem możliwym⁴⁷ i zarazem z innych względów niemożliwym. Jej byt (w tym ostatnim przypadku) nie będzie jeszcze ureczywistniony, ponieważ będzie zawsze w stanie, w jakim jest. A zatem ażeby ta rzecz powstała, musi zniknąć jakaś możliwość. Możliwość sama w sobie nigdy nie zniknie, ponieważ nie pochodzi z przyczyny. Więc możliwość tej rzeczy winna ustąpić z powodu przyczyny, by stało się konieczne, aby była z powodu przyczyny, innymi ' słowy : związek jej z przyczyną staje się zupełny, ponieważ występują [wszystkie] warunki i przyczyna staje się przyczyną w aktualności. A przyczyna wtedy staje się przyczyną w akcie, gdy taką się staje, że w takim musi być akcie, aby skutek musiał się z niej wyłonić.

*O tym, że byt konieczny nie ma z żadną rzeczą
związku istotnego*

Niemożliwe, aby byt konieczny w sobie miał związek z jakąkolwiek przyczyną, ponieważ, jeśli jego istnienie jest konieczne w sobie, bez żadnej

⁴⁷ Por. *Iszarat*, s. 358.

przyczyny, to i jego istnienie nie może wynikać z przyczyny. Więc nie ma związku z przyczyną. A jeśli bez przyczyny nie jest konieczne jego istnienie, to nie jest bytem koniecznym w sobie. Niemożliwe, aby byt konieczny miał związek z inną rzeczą i aby ta rzecz miała z nim wzajemny związek, bo jeśli jedno byłoby przyczyną drugiego, każde przez to, że jest przyczyną drugiego, byłoby wcześniejsze i jego byt byłby późniejszy. A więc jego byt byłby zarówno wcześniejszy, jak i późniejszy. Przeto istnienie jego byłoby warunkiem istnienia, które mogłoby być tylko późniejsze od niego, więc nigdy nie byłoby istnienia bytu koniecznego.

A jeśli żaden z nich nie jest przyczyną drugiego, to niechybnie obaj są sobie równi w czasie, jak brat wobec brata. Istota każdego [bytu] w sobie jest konieczna lub nie jest. A jeśli jest konieczny *per se*, to nieistnienie drugiej rzeczy nie zaszkodzi jego istnieniu. Przeto nie ma on takiego związku z drugą rzeczą. A jeśli nieistnienie drugiej rzeczy szkodzi jego istnieniu, to nie jest on konieczny *per se*. Zatem jest możliwy w sobie, a co jest możliwe w sobie, u tego samoistne bycie nie jest lepsze od niebycia. Więc jego istnienie jest spowodowane istnieniem jego przyczyny, a nieistnienie jest wywołane nieistnieniem jego przyczyny. A jeśli pochodziłoby od niego, byłoby konieczne w sobie. To, co jest możliwe, tego istnienie ma przyczynę, która z istoty jest od niego wcześniejsza. To znaczy, że dla każdej z tych dwóch rzeczy powinna być przyczyna istnienia inna niż jej partner, który jest jej równy i nie jest wcześniejszy, bo jest on konieczny z powodu przyczyny, a nie sam w sobie.

A jeżeli jeden byt byłby przyczyną, a drugi skutkiem, to oba nie byłyby z istoty konieczne. W ten sposób prze-

konujemy się, że byt konieczny nie ma części, bo część byłaby następstwem przyczyny, jak to omówiliśmy, więc byt konieczny nie ma istotnego związku z żadną rzeczą⁴⁸.

0 stanie bytu możliwego

To, czego istnienie jest możliwe w sobie, tego istnienie musi wypływać z czego innego niż ta rzecz. Sens tego, że istnienie jednej rzeczy wywodzi się z istnienia innej rzeczy, można rozumieć dwojako: i. rzecz tworzy inną rzecz, np. ktoś stawia dom; i 2. istnienie jednej rzeczy wywodzi się z innej rzeczy i istnieje dzięki niej, np. światło słoneczne, które utrzymuje się na ziemi.

Wśród gminu uważa się, że twórcą rzeczy jest ten, kto urzeczywistnia istnienie rzeczy i że rzecz raz urzeczywistniona może się obyć bez swego twórcy. Zwodzą ich bałamutne argumenty i analogia. Argumentując mówią tak : „Wszystko, co ma już byt urzeczywistniony, nie potrzebuje przyczyny swego bytu, albowiem nie tworzy się tego, co już zostało stworzone. A wnioskuje się przez analogię jest takie: ktoś wybudował dom, a skoro go wybudował, to dom nie potrzebuje już więcej swego wykonawcy”.

Wadliwość argumentacji polega na tym, iż nikt nie mówi, że stworzonemu potrzebny jest nadal twórca [tzn. przyczyna terminująca] ; my mówimy, że dziełu potrzebny jest kontynuator [tzn. przyczyna ciągłego tworzenia].

Go do przytoczonego rozumowania przez analogię do historii z domem, to błąd tu jest oczywisty; bo budowniczy

nie jest przyczyną istnienia domu, lecz jest on wyłącznie przyczyną przewozu drewna i gliny do tego miejsca; [dostawa materiału] przestaje istnieć po odejściu budowniczego i murarza. Ale przyczyna formy domu polega na powiązaniu elementów domu i na ich naturze, która czyni koniecznym trwanie domu w tej formie. W gruncie rzeczy każdy z tych elementów zdąży ku dołowi, ale uniesione pozostają w takim położeniu. A zatem przyczyną istnienia formy domu jest złączenie się tych dwóch przyczyn i dopóki istnieje dom, dopóty istnieją te dwie przyczyny. W dziele budowy murarz nie pełni żadnej funkcji sprawczej ; jego przyczyna to wzajemne łączenie elementów domu. Gdy przyczyna już ustąpiła, nie może istnieć ta rzecz, której jest przyczyną. A więc murarz w rzeczywistości nie jest budowniczym. Podobnie powiedzieliśmy, że ojciec nie jest w rzeczywistości twórcą syna, lecz pozornie, bo z niego tylko ruch pochodzi, a z tego ruchu nasienie. Przeto przyjmowanie formy jest przyjmowaniem nasienia z innych rzeczy, które powstają z nasienia, i wskutek tego istnienie formy człowieka wywodzi się z innej rzeczy istniejącej, co objaśnimy później.

W obu tu omawianych sprawach, w ich argumentacji odnajdujemy pewien niedostatek. Oczywiście, to, co napisaliśmy, nie wystarcza. A ponadto powinniśmy uświadomić sobie, że nie może być inaczej, bo każda rzecz stworzona ma dwie cechy, podobnie dwie cechy ma to wszystko, co jest sprawcą. Pierwsza —■ istnienie jest wcześniejsze od rzeczy i druga — nie wyłoniło się z niej uprzednio. Przeto dzieło jest powiązane z twórcą przez swoje istnienie, przez swoje nieistnienie albo przez oba te czynniki razem. Ale to powiązanie nie może istnieć przez wzgląd na te dwie okoliczności równocześnie, lecz musi

istnieć wyłącznie z powodu jednej okoliczności [istnienia lub nieistnienia]. W następstwie nieistnienia powiązanie nie odnosi się do żadnej rzeczy. Jeśli nie byłoby również powiązane z istnieniem, samo nie miałyby żadnego związku. Więc jest oczywiste, że skutek dlatego ma związek z inną rzeczą i jej potrzebuje, że zachodzi zjawisko istnienia.

Ale rzecz, której istnienie następuje po nieistnieniu jest taką rzeczą, której przyczyna jest niepotrzebna, bo byt ten, skoro go nie ma, nie może istnieć. Bo gdyby tak było, to niebyt następowałby po niebycie. Słusznie, nie może być coś, czego bytu nie było. Ale nie może być byt po niebycie. Więc skutek, ze względu na swoje istnienie, potrzebuje sprawcy, bo tylko dlatego może być. Rzecz, która może istnieć ze względu na to, że istnienie jej jest późniejsze od nieistnienia, nie wymaga sprawcy, bo jest sama z siebie konieczna. A jeśli ta potrzeba wynika z faktu istnienia, nie może ten byt nie wymagać związku z przyczyną.

Są jeszcze inne dowody, ale tyle wystarczy.

Go do przyczyny sprawczej, to jej przyczynowość nie polega na własnej przyczynowości twórczej, jeśli przez przyczynowość rozumiesz fakt, że coś z czegoś wynikło, z tym warunkiem, że rzecz powstała nie istniała wcześniej. Przeciwnie, jej przyczynowość polega tylko na tym, że podtrzymuje ona istnienie jakiejś rzeczy. Lecz fakt, że skutek nie istniał wcześniej, pochodzi stąd, że przyczyna nie była przedtem przyczyną.

Więc mamy tu, jak powiedzieliśmy, dwa stany: jeden, że przyczyna nie była przyczyną istnienia rzeczy, i drugi, że w danym czasie stała się przyczyną. Stan pierwszy trzeba rozumieć jako stan jej bezprzyczynowości, a nie

jako stan przyczynowości. Przypuśćmy, że ktoś chce przede wszystkim, aby była rzecz, która byłaby jedną z rzeczy zależnych od jego woli. Więc zechciał. A gdy zechciał, to mając odpowiednią władzę, rzecz tę stworzył. W tym momencie miałbyś słuszność, gdybyś powiedział, że ta rzecz już istnieje, a jej przyczynowość wynika z tego, że wola się realizuje i pożądana rzecz się zrealizowała. Co do tego, że wola zrealizowała się i rzecz pożądana stała się realna, jak już jej nie miał: nie ma na to żadnych dowodów, że jest tak i że tak było. A więc stawanie się rzeczy jest późniejsze od stawania się jej przyczyny i istnienie rzeczy wywodzi się z jej przyczynowości, ale przyczynowość jest czymś innym i stawanie się przyczyną czymś innym; istnienie jest czymś innym i stawanie się czymś innym. A więc istnienie przyczyny to tyle co istnienie, a nie odpowiada stawaniu się. Zatem, jeśli za sprawcę uznasz to, że przez niego powstaje rzecz, a nie to, że jakaś rzecz przez niego jest, sprawczość nie będzie przyczynowością, ale będzie stawaniem się przyczyną. A jeśli przyjąłbyś za sprawczość coś innego i za stawanie się sprawcą coś innego, co jest słuszne, to sprawczość nie miałaby żadnego związku ze stanem stawania się po tym, jak by jej nie było, lecz sprawczość byłaby tym, co bycie, ponieważ rzecz istnieje dzięki rzeczy, która jest od niej oddzielnie, czy to stale, czy to okresowo; rzecz ta rzeczywiście jest czymś odrębnym od sprawcy.

Jednakowoż ludzie prości odnoszą termin przyczynowości do stawania się przyczyną, ponieważ nie znają przyczyny absolutnej. To znaczy, że przyczynowość, którą oni znają, nie istnieje, jeśli nie staje się przyczyną. Po prostu dla nich nie jest to jasne.

Wynika z tego, że nigdy istota skutku nie istnieje bez istnienia przyczyny. Jeśli powstałby skutek, a przyczyny

by nie było, to ta przyczyna byłaby przyczyną innej rzeczy, ale nie byłaby przyczyną istnienia tego skutku. Okazało się, że prawdziwą przyczyną jest ta, z której wynika istnienie, niezależnie od swojej własnej istoty; bo jeżeli istnienie skutku stanowiłoby część istoty przyczyny, to byłaby ona przedmiotem, nie sprawcą.

O tym, że w bycie koniecznym nie może być wielości

Byt konieczny nie może zawierać w sobie wielości, ponieważ wynikałby z wielu rzeczy (tak jak ciało ludzkie, które składa się z wielu rzeczy)⁴⁹, ani składać się z rzeczy, czy to będących różnymi częściami, z których każda istnieje oddzielnie (jak drewno i glina w domu), czy to będących częściami, które różnią się w rzeczywistości, a nie w istocie, jak materia i forma ciał naturalnych, bo — jak to omówiliśmy — istota bytu koniecznego ma związek z przyczynami.

Nie może w nim być różnych atrybutów⁵⁰, ponieważ jeśliby istota bytu koniecznego pojawiła się za ich sprawą, byt powstałby z całego zbioru części. Jeżeli istota jego istnieje, a atrybuty są jego akcydensami, to dzięki ich istnieniu w tej istocie jest inna przyczyna. Więc byt byłby receptorem.

⁴⁹ , Jeśli istota bytu koniecznego składałaby się z dwóch lub więcej połączonych rzeczy, byłyby on konieczny przez nie. Jedna z nich lub wszystkie istniałyby przed bytem koniecznym i tworzyłyby byt". *Iszarat*, s. 364. Por. A. M. Goichon, *La distinction*, s. 169-176, 347.

⁵⁰ „Byt pierwszy nie ma odpowiedników, przeciwieństw, rodzaju ani gatunku. Nie ma też definicji i nikt nie może go określić, jeśli nie posiada czystego poznania rozumowego". *Iszarat*, s. 370. Użyty tu termin *irfan* znaczy właściwie „mistyczny”, a więc może być poznanie mistyczne (ibid.,⁵> 37^oJ przyp. 2). Por. także obszerny przypis do tezy o braku rodzajów i różnicy w bycie koniecznym, *Iszarat*, s. 360-386.

Z tego wszystkiego wynika, że receptor nie może w istocie swej być bytem koniecznym, że nie mógłby istnieć samoistnie, ponieważ byłby zarazem receptorem. A ponadto, z jednej rzeczy nie może wynikać w sposób konieczny więcej niż jedna rzecz, zgodnie z tym, co powiedzieliśmy, że co powstaje z przyczyny, nie powstanie, póki nie stanie się koniecznym. Więc jeśli z tej rzeczy wynika koniecznie jedna rzecz i jeżeli z tej samej rzeczy z tych samych powodów wyniknie koniecznie inna rzecz, z rzeczy, która jest taka z tych powodów, konieczna staje się inna rzecz, a poprzez tę rzecz konieczna staje się inna rzecz. A jeśli w obu aspektach stanie się konieczna jedna o takiej naturze i takiej woli, a druga o innej naturze i innej woli, tam utworzy się inna dwoistość. Powracają zaniechane rozważania i pytania. Zatem w bycie koniecznym nie ma wielości.

*O tym, że dwie rzeczy nie mogą mieć atrybutów
bytu koniecznego*

Jeśli by atrybut bytu koniecznego miały dwie rzeczy, nie ma wątpliwości, jak to pokazaliśmy, że każda miałaby jakąś różnicę lub jakąś właściwość. Wykazaliśmy, że obie: różnica i właściwość nie pojawiają się w istocie ogólnego. Zatem byt konieczny będzie bytem koniecznym bez różnicy i właściwości⁵¹. A jeśli w wyobraźni naszej założylibyśmy, że nie ma owej różnicy i owej właściwości, zachodziłyby tylko dwa przypadki: albo obie istniałyby jako byt konieczny, albo nie. Jeśli istniałyby jako byt konieczny, to obie byłyby bez różnicy i bez właściwości – a to jest absurd. A jeżeli nie istniałyby, różnica bądź właściwość byłyby warunkiem konieczności powstania

⁶¹ Por. s. 103 nin. wyd. *Iszarat*, s. 366 i przypis 50 w nin. wyd.

bytu koniecznego. A przecież [konieczność istnienia] jest treścią bytu koniecznego. Więc różnica i właściwość weszłyby do istoty tego, co jest ogólne. I to jest absurd. A byłoby to możliwe tylko wtedy, gdyby istnienie było czymś innym niż istota. Ale istnienie stanowi część istoty, albo raczej samo jest istotą. W bycie koniecznym nie może więc pojawić się dwoistość czy to z powodu swojej istoty, czy różnicy i właściwości. A więc zostało wykazane, że byt konieczny nie może być atrybutem dwóch rzeczy, bo wszystko, co jest ogólne, ma przyczynę w każdej swojej części. A więc byt konieczny nie jest ogólnym, inaczej byt konieczny będzie skutkiem; w ten sposób byt konieczny mógłby być bytem możliwym, a już udowodniliśmy, że jest to absurd.

*Dowodzenie, iż byt konieczny nie podlega zmianom
i jest konieczny pod każdym względem*

Każda rzecz podlegająca zmianom jest taka wskutek jakiejś przyczyny i znajduje się w takim stanie w wyniku działania jakiejś przyczyny. A bywa pozbawiona tego stanu z powodu jakiejś innej przyczyny. Jej istnienie nie może wyzwolić się od związków z tymi dwiema przyczynami. Przeto jej istnienie jest uwarunkowane. A udowodniliśmy, że byt konieczny nie jest niczym uwarunkowanym, więc byt konieczny nie podlega żadnym zmianom.

*Dowodzenie, że istota^M bytu koniecznego nie może być
czymś innym od jego istnienia*

To, czego istota jest odrębna od jego istnienia, nie jest bytem koniecznym.^H Stało się jasne, że jeśli jest coś, co ma istotę oprócz istnienia, to jego istnienie jest ideą

^H Patrz *Metafizyka*, przyp. 31 nin. wyd.

przypadkową. Stało się jasne, że wszystko, co ma właściwość przypadkową, jako przyczynę ma albo istotę tej rzeczy, która jest w niej cechą przypadkową, albo inną rzeczą. Byt konieczny nie może mieć istoty, która byłaby przyczyną istnienia dlatego, że jeśli ta istota miała byt, to albo z niego pochodziłaby istota, albo byłby przyczyną istnienia. Wtenczas istota istniałaby sama przed powstaniem bytu, który z niej powstał. Więc ten drugi byt nie miałby racji istnienia. I problem dotyczący pierwszego bytu jest nadal aktualny. Z drugiej jednak strony, jeżeli istota nie miałaby bytu, to nie mogłaby być przyczyną żadnej rzeczy, bo wszystko, co nie ma bytu, nie może być przyczyną, a co nie jest przyczyną, nie jest tym bardziej przyczyną bytu. A zatem istota bytu koniecznego nie jest przyczyną istnienia bytu koniecznego, co znaczy, że przyczyną jego jest coś innego. Zatem istnienie bytu koniecznego ma przyczynę, a więc byt konieczny istnieje dzięki czemuś innemu. A to jest absurd.

*Dowodzenie, że byt konieczny nie jest ani substancją,
ani przypadłością*⁶³

Substancja jest czymś takim, że jeśli istnieje, to jej istota polega na tym, że nie istnieje w przedmiocie, co nie znaczy, że jej byt urzeczywistnia się poza przedmiotem. Z tego powodu nie wątpisz, że ciało jest substancją⁵⁴. Możesz jednak wątpić, czy takie ciało, które jest substan-

⁶³ „Uważa się niekiedy, że idea bytu, którego nie ma w podmiocie, odnosi się do bytu pierwszego i do innych, z rozciągnięciem na cały rodzaj. Pierwszy podpadłby pod rodzaj *substancja*, ale to jest błąd”. *Iszarat*, s. 367-368.

⁵⁴ Ta wersja definicji substancji jest powtórzona za *Nadžat*, 126. Tę zaś skopiował Szahrastani, w *Kitab al-milal*, t. II, s. 360. Por. też *Lexique*, s. 115.

cją, istnieje, czy nie istnieje. Gzy jego byt jest w przedmiocie, czy go nie ma?

Substancja jest tym, co ma istotę, tzn. czymś takim jak cielesność, duchowość, ludzkość czy „koniowatość”. Istota ta ma tę cechę: dopóki nie ujawni się w przedmiocie jej istnienie, dopóty nie możesz wiedzieć, czy istnieje, czy nie istnieje. Wszystko, co jest właśnie takie, ma istotę odrębną od istnienia. Więc jeśli coś nie ma istoty odrębnej od istnienia, nie jest substancją.

Natomiast przypadłość sama wskazuje, że bytu koniecznego nie ma w jakiejś rzeczy. Stąd wniosek, że istnienie bytu koniecznego nie jest równoznaczne z istnieniem innych rzeczy i z zespołem jego cech gatunkowych; więc byt poza przedmiotem, który do niego należy, nie zgadza się pod względem gatunku z bytem poza przedmiotem należącym np. do człowieka i zarazem do czegoś innego niż człowiek, ponieważ byt odnosi się do czegoś przez analogiczność, a nie przez równoznaczność czy pod względem cech gatunkowych; i ponieważ to, co nie jest w przedmiocie, nie jest w analogii. A więc byt poza przedmiotem nie jest gatunkiem rzeczy, jeśli nie jest w tym znaczeniu, o którym mówiliśmy, podczas gdy substancja jest rodzajem tych rzeczy, które są substancjalne. Więc byt konieczny nie jest substancją i krótko mówiąc, nie ma go w żadnej kategorii, bo wszystkie kategorie mają byt przypadłościowy i łączą się z istotą będąc poza istotą, podczas gdy istnieniem bytu koniecznego jest sama jego istota. Więc z tego, co powiedzieliśmy, wynika jasno, że byt konieczny nie ma rodzaju, a więc nie ma i różnicy, przeto nie ma i definicji ⁵⁵. Stało się jasne, że nie ma go ani w receptorze, ani w przed-

⁶⁶ Por. *Iszarat*, s. 370.

miocie, nie ma więc przeciwieństwa ⁵⁶. Stało się jasne, że nie ma gatunku, a więc nie ma ani równych, ani podobnych sobie. Stało się więc jasne, że nie ma przyczyny, a zatem ani nie podlega ruchowi, ani się nie dzieli.

*Wykazanie, jak byt konieczny może mieć liczne przypadłości,
mimo iż w jego istocie nie występuje wielość*

Rzeczy mają cztery rodzaje przypadłości: pierwsza, gdy nazywają człowieka „ciałem” w tym znaczeniu, że ta przypadłość jest w nim [cechą istotną i warunkiem istoty rzeczy]. Druga jest wtedy, gdy mówią o nim „biały” — jest to cecha przypadkowa, która jest w człowieku, atoli nie ma związku z inną rzeczą zewnętrzną. Trzecia — gdy np. mówią o człowieku : „wiedzący”, co jest dlań dlatego przypadłością, że jest w nim, poza cechami przypadkowymi, rzecz mająca związek z innymi rzeczami, jak np. wiedza z poznawaniem, ażeby była w człowieku i forma wiedzy, i związek, jaki ma wiedza z rzeczami. Czwarta — gdy np. mówi się o człowieku : on ma ojca, bo dla ojca nie ma innej przypadłości jak związek z dzieckiem, dla którego jest ojcem prawdziwym.

Poza tymi czterema, rzeczy mają inne przypadłości, które są właściwie brakiem przypadłości. Mówią np. o kamieniu „nieożywiony”. Nieożywioność kamienia znaczy tylko tyle, że życie jest w nim niemożliwe.

Więc byt konieczny nie może mieć wielu przypadłości, które byłyby istotne lub przypadkowe —■ chodzi o takie

*.' „Przeciwieństwem nazywa się powszechnie to, co wyklucza się będąc równym w siłę. Albo wszystko, co nie jest Pierwszym bytem, ma przyczynę, i przez to nie równa się zasadzie koniecznej. W tym ujęciu Pierwszy byt nie ma przeciwieństwa”. *Iszarat*, s. 369. Por. *Metafizyka*, przyp. 50 nin. wyd.

przypadkowe cechy, które się mieszczą w istocie — co już zostało wyjaśnione.

A co do przypadłości związku i tego, że występuje on z inną rzeczą, albo że wywodzi się z niego inna rzecz. Z wielości tych przypadłości wynika koniecznie, że przez swój byt jest związany z wieloma rzeczami i że wszystkie rzeczy wywodzą swój byt z niego. Są to przypadłości dodatkowe. Ponadto, ma on wiele przypadłości, które w istocie swej są bez przypadłości. Na przykład, mówi się „jeden”. Istotą tego jest fakt, że nic mu nie towarzyszy, albo że w nim nie ma części⁵⁷. Mówi się „wieczny”⁶⁸, czego istotą jest stwierdzenie, że jego byt nie ma początku.

Te dwa rodzaje przypadłości należą do tych, które nie wprowadzają wielości do istoty. Nie są one czymś w istocie, lecz przeciwnie, są albo związkiem (a związek jest ideą w umyśle, a nie rzeczą w istocie), albo są negacją i odrzuceniem, które nie są bytem wielu przypadłości, lecz są jedynie negacją wielu przypadłości. To wyobrażnia sugeruje, że w nazwie jest przypadłość przynależna istocie. Na przykład, kogoś nazywają bogatym. To jego miano nadano za coś innego, co pozostaje w związku z nim, ale nie jest przypadłością istoty. Mówi się np. biedny, wskutek braku u niego czegoś, a więc nie z powodu cech jego istoty.

Tyle wystarczy.

0 tym, że byt konieczny jest rzeczywistości jeden

1 że wszystkie rzeczy biorą swój byt od niego

Ponieważ w rzeczywistości jest on jeden, jak to już stwierdziliśmy, a wszystkie pozostałe rzeczy są bytami

⁸⁷ Por. *Iszarat*, s. 363.

"Albo: dawniejszy, najdawniejszy. Por. *Lexique*, s. 572, a także *Szifa*, ». 477-478.

niekoniecznymi, wskutek tego są wszystkie bytami możliwościowymi i wszystkie mają przyczyny, które nie są nieograniczone. Więc:

Albo sięgają do pierwszego bytu, który jest bytem koniecznym,

Albo wymieniają się, np. *a* jest przyczyną *b*, które ze swej strony jest — przyczyną *c*, *c* z kolei przyczyną *d* i teraz *d* jest przyczyną *a*. Więc w całości wszystkie one są jednym skutkiem. Potrzebna im jest z tego powodu przyczyna zewnętrzna, co już wyjaśniliśmy⁵⁹. Albo : *d* jest np. przyczyną *o*, i równocześnie skutkiem skutku *a*, a skutek skutku skutku *a* jest również skutkiem <z, przeto ta sama rzecz byłaby równocześnie i przyczyną, i skutkiem innej rzeczy, co jest absurdem. Dlatego każdy skutek sięga aż do bytu koniecznego, który jest jeden. Więc wszystkie skutki i byty możliwościowe sprowadzają się do jednego bytu koniecznego.

*O tym, że byt konieczny jest wieczny i że wszystkie rzeczy
zostały stworzone*

Oczywiste jest istnienie ciał i przypadłości, i, krótko mówiąc, kategorii tego świata zmysłów. Wszystkie one mają istotę, będącą czymś niezależnym od istnienia, które się odnosi do dziesięciu kategorii. Powiedzieliśmy, że one wszystkie to byty możliwościowe. Przypadłości istnieją w ciałach, które są receptorami zmian. Ponadto ciała są złożone z materii i formy, które obie są elementami ciała. Materia podobnie jak forma nie istnieje w sobie w akcie. Powiedzieliśmy także, że cokolwiek spełnia te warunki, jest bytem możliwościowym, dodając zarazem, że byt możliwościowy jest dzięki przyczynie spr-

⁵⁹ Patrz s. 110 nin. wyd. *Iszarat*, s. 360.

wczej i że jego istnienie nie pochodzi z niego samego, lecz z innej rzeczy, która jest „bytem stworzonym”. Powiedzieliśmy też, że ostateczne przyczyny sprowadzają się do bytu koniecznego, i że byt konieczny jest jeden.

Jest więc jasne, że świat ma pierwszą przyczynę, która nie jest podobna do świata. Z niej wywodzi się byt świata. Jej byt jest konieczny, jest bowiem nie tylko bytem przez się, lecz ponadto jest istnieniem absolutnym i bytem absolutnym. Wszystkie rzeczy czerpią swój byt z niej, tak jak słońce, które samoistnie ma jasność, a dla wszystkich pozostałych rzeczy świecenie jest przypadłością wynikłą ze słońca. Ten przykład wtenczas byłby słuszny, gdyby słońce samo było jasnością i istniało samo przez się. Jednakowoż tak nie jest, bo jasność słoneczna ma przedmiot, podczas gdy byt konieczny nie ma przedmiotu, istnieje przez siebie.

*Badanie tezy mówiącej, że byt konieczny należy czynić
zrozumiałym za pomocą wiedzy o bycie koniecznym*

Wyłożymy ci później⁴⁰, że przyczyną tego, iż rzecz staje się poznana, jest odrębność jej formy i istoty od materii. Podobnie, przyczyna poznawania rzeczy polega na tym, że jej istnienie nie jest w materii. Zawsze, gdy jest istnienie pozbawione materii z formą, w istnieniu pozbawionym materii właściwej dla tego istnienia jest wiedza, np. forma człowieka pozbawiona materii ludzkiej, znajdująca się w duszy, jest wiedzą. Tak samo dusza, której forma pozbawiona materii istnieje samoistnie. Więc sama dusza przez samą siebie jest poznająca, dusza

⁴⁰ Por. rozdziały „O poznawalności możliwego przez podmiot poznania” s. 139 nin. wyd. i „Badanie stanów możliwości rzeczy” s. 160 nin. wyd.

bowiem przez to, że jest oddzielona od materii, jak wykazemy w swoim czasie, poznaje to, co nie jest od niej oddzielone i jego dotyka. Jest poznawalna dzięki temu, że jest pozbawiona materii, że nie jest i nie może być oddzielona od siebie. Więc sama dla siebie jest poznającą i poznawaną.

Byt konieczny jest poza materią, zachowując absolutną odrębność. Jego istota nie jest od siebie ani odgradzona, ani oddzielona. Więc on sam jest dla siebie poznającym i poznawanym oraz wiedzą⁶¹. Byt oddzielony od materii dlatego, że jest oddzielony, jest taki, że jego istota jest wiedzą w połączeniu z każdą rzeczą. Dlatego że ten byt jest oddzielony i przez to, że nie jest oddzielony od siebie, jest sam dla siebie poznającym i poznawanym. Ale naprawdę poznany jest wiedza, ponieważ w rzeczywistości poznajesz formę, która w tej rzeczy jest w tobie, a nie tę rzecz, do której należy forma. Rzecz znana [z formy] jest czymś innym i nie jest [poznana] naprawdę. Rzecz zmysłowa jest tym wytworem, który powstaje w zmysłach, a nie jest rzeczą w stosunku do nich zewnętrzną. Jest to twór zmysłu. Więc naprawdę poznane jest jdentyczne z wiedzą. A skoro poznane jest myślą poznającego, wobec tego poznający, poznane i poznanie są jednym i tym samym⁶².

Byt konieczny jest poznającym swą własną istotę,

ⁿ Por. *Iszarat*, s. 370.

* Jest to streszczenie obszerniejszego wywodu zamieszczonego wcześniej w *Nadžat*, s. 398 i dalsze (por. DNM, s. 85, przyp. 1), dotyczącego związków rozumu (*'akl*), poznającego (**akil*) z poznawanym (*ma'kul*). Por. *Iszarat*, s. 370, przyp. 6. W DN znajdujemy tylko drobny fragment szerszej opracowanej teorii poznania. Por. także *Szifa*, 356-357. *Psychologie*, 1.1, s. 231-234; t. II, s. 166-169.

która daje istnienie wszystkim rzeczom w porządku, w jakim istnieją. Jego istota, która daje byt wszystkim rzeczom, jest dlań poznana, przeto wszystkie rzeczy są dla niego rzeczami poznawanymi poprzez jego własną istotę, a nie przez to, że rzeczy te jako przyczyny nadają mu zdolność ich poznawania, lecz przeciwnie, jego poznanie jest przyczyną wszystkich rzeczy istniejących, jak np. wiedza murarza obejmująca formę domu, którą on ma w myśli. Forma domu, która jest wiedzą murarza, jest przyczyną zewnętrzną formy domu, a nie formą domu; jest przyczyną wiedzy murarza. Forma nieba jest przyczyną formy naszego poznania tego, że jest niebo. Stosunek wszystkich rzeczy do poznania pierwszego jest taki, w jakim są rzeczy, wytwarzane przez naszą myśl i nasze poznanie, z tym, że ich forma zewnętrzna wynika z formy, która jest w naszej wiedzy.

*O tym, że byt konieczny ma poznanie rzeczy wielorakich
bez występowania tej mnogości w jego istocie*

Najpierw trzeba wiedzieć, że poznanie, jakim dysponuje byt konieczny, ani nie jest takim poznaniem jak nasze, ani nie jest podobne do naszego. Ponadto trzeba wiedzieć, że w nas są dwa rodzaje poznania: jedno, które wymaga wielości, i drugie, które tego nie wymaga. To, które wymaga wielości, nazywa się poznaniem duchowym, a to, które nie wymaga wielości, nazywa się poznaniem rozumowym. Wyjaśnienie istoty tych dwóch poznań damy później [w *Fizyce*]. Tu rzecz tylko zilu-
strujemy pokrótce przykładem.

W duszy człowieka myślącego, który dyskutował i rozmawiał z innymi, poruszał wiele problemów i na wszy-

stkie musiał odpowiedzieć, rodzi się myśl i z niej czerpie on później wszystkie odpowiedzi. Ale w jego duszy nie tworzą się uprzednio oddzielne formy odpowiedzi, więc to, co powstaje w myśli i wypowiedzi, wywodzi się kolejno, forma za formą z tej jednej idei intelektu; a dusza baczy na każdą formę i poznaje je kolejno w akcie. Według tych form [kolejno] język tworzy wyrażenie.

Te dwa rodzaje wiedzy są w akcie: bo istotnie człowiek, który posiadał myśl pierwszą, jest pewien, że przy jej pomocy odpowie na wszystko swemu rozmówcy. Także druga [wiedza pochodząca z myśli pierwszej] jest poznaniem w akcie.

Myśl pierwsza dlatego jest poznaniem, że jest początkiem i przyczyną wytworzenia się form rozumowych. Jest to poznanie czynne. Druga jest również wiedzą dzięki temu, że jest receptorem licznych form rozumowych. Jest to poznanie bierne. Tu, w poznającym pojawiają się liczne formy, co nadaje tej mnogości charakter konieczny. Natomiast tam [tzn. w pierwszym wypadku], jest niekoniecznym uzupełnieniem licznych form wywodzących się z jednej jedynej formy; owa wielość nie jest konieczna.

A więc stało się jasne, jak możliwe jest poznanie wielu rzeczy bez wielości. Przekonaj się więc, że stan **wiedzy** o bycie koniecznym w stosunku do wszystkich rzeczy jest taki sam jak stan owej jedynej myśli pierwszej w stosunku do wielu rzeczy, z tym, że jest od niej wyższy, bardziej wzniosły i czystszy, bowiem owa pierwsza myśl ma receptora [tj. duszę ludzką], w którym się mieści, a byt konieczny jest oddzielony^{e3}.

^{e3} *Nadżat*, s. 358 i dalsze; *Szifa*, s. 358; *Psychologie*, t. I, s. 235; t. II, s. 170. Por. także *Lexique*, s. 417, 744.

O poznawalności możliwego przez podmiot poznania

O rzeczy, która może być, lub która może nie być, nie wie się, czy jest, czy jej nie ma, ale można wiedzieć, że jest możliwa, ponieważ możliwość jest konieczna dla możliwego, a bycie i niebycie nie jest konieczne, żeby była możliwa. A skoro możliwość jest konieczna, może być poznana, a jeśli bycie i niebycie nie są konieczne, nie mogą być poznane, bo jeśli byłoby wiadomo, że rzecz jest, a może nie istnieć, ponieważ jej nie ma, natenczas poznanie byłoby fałszem, a fałsz nie jest wiedzą, lecz jest przypuszczeniem. A jeśli nie mogłoby nie być tej rzeczy, to wtenczas nie byłaby rzeczą, która może być, lub której może nie być.

Istnienie lub nieistnienie każdej rzeczy, która jest możliwa w swojej istocie, jest konieczne wskutek przyczyny. A więc gdy się ją pozna przy pomocy przyczyny, pozna się ją w aspekcie konieczności. A więc możliwe można poznać dzięki temu, że jest ono konieczne. Na przykład, jeśli ktoś powie : „Ten człowiek jutro znajdzie skarb”, nie będziesz wiedział, czy znajdzie, czy nie znajdzie, ponieważ z natury swej jest to tylko możliwe. Ale gdy się dowiesz, że działa przyczyna, która wywołała w jego sercu taką myśl, by postąpił w taki sposób, że pod wpływem innej pójdzie tam wprost, a jeszcze inna spowoduje, że w tym miejscu postawi nogę, to będziesz wiedział, że siła odkrywania jest większa od skuteczności owego ukrycia. Stąd poprawnie skonstatujesz, że człowiek ten odkryje skarb. A zatem, jeśli tę możliwość rozpatrzyć pod kątem konieczności, będzie mogła być poznawalna.

Wiesz już, że nigdy rzecz się nie realizuje, póki nie jest konieczna. A zatem każda rzecz ma swą przyczynę, jednakże my nie znamy wszystkich przyczyn wszystkich

rzeczy i dlatego nieznanne są ich konieczności. Jeśli poznamy tylko niektóre przyczyny, przeważy domysł, a nie będzie pewności, ponieważ wiemy, że przyczyny, które poznaliśmy, nie czynią konieczności istnienia rzeczy. Co więcej, może brakować jakiejś innej przyczyny, albo może się pojawić jakaś przeszkoda. A jeśli nie istniałaby ta możliwość, z pewnością wiedzielibyśmy [o tym].

Ponieważ to, co jest, może powrócić do bytu koniecznego, bo stale jest konieczne wynikanie z niego rzeczy, przeto wszystkie rzeczy są powiązane w sposób konieczny, z bytem koniecznym, dlatego że są konieczne przez niego, więc wszystkie rzeczy są mu znane.

*O tym, jak byt konieczny powinien znać rzeczy zmienne,
aby samemu nie poddawać się zmianom*

Wiedza o bycie koniecznym nie może być zależna od czasu, tak żeby można powiedzieć: „Teraz jest tak a jutro będzie inaczej”, ani w ten sposób: „On jest dziś i będzie jutro” w takim sensie, że : „Wszystko, co jest jego jutrem, nie byłoby jego terażniejszością”.

Albowiem wszystko, co jest podmiotem poznającym jakąś rzecz, ma w sobie cechę inną niż charakter stosunku do tej rzeczy i inną niż istnienie tej rzeczy. Jego istota nie jest taka sama jak układ, w którym rzecz jest na prawo od drugiej i nie ma niczego między nimi, jak tylko stosunek między tą rzeczą a tą drugą, tak, że jeśli usunąć tę drugą rzecz, która początkowo była na prawo od pierwszej rzeczy, lecz już nie jest na prawo, nic by się nie zmieniło. W tym przypadku nie byłoby więcej związku i przynależności istniejących wcześniej pomiędzy pierwszą i drugą rzeczą, ale jej istota pozostawałaby stale ta sama.

Przeciwnie, wiedza jest taka, iż gdy rzecz jest podmiotem poznającym, ona jest wtedy tam, gdzie jest istota poznawanego, dlatego, że ta istota istnieje. Gdy ta istota nie istnieje, nie istnieje istota poznawanego. [Poznanie] polega w tym przypadku nie tylko na tym, że nie istnieje istota poznawanego, ale także i na tym, że nie ma w jego istocie tej cechy, która jest atrybutem podmiotu poznania; który jest czymś i jakąś cechą w jego istocie *. W rzeczywistości cecha bytu poznającego polega na tym, że coś się dodaje do podmiotu poznającego, a także na tym, że się doń przyłącza coś, co nie istnieje. Do istoty podmiotu poznającego należy cecha szczególna, mianowicie: [bycie] poznającym. Każdej rzeczy poznawanej odpowiada szczególny stan; albo inaczej istnieje szczególny stan podmiotu poznającego, który ma związek ze wszystkimi rzeczami poznawanymi, tak że jeśli nie ma rzeczy poznawanej, nie ma też tego stanu szczególnego. Jeśli więc byt konieczny jest obecnie podmiotem poznającym lub jeśli jego poznanie wiąże się z chwilą obecną, to albo wie, że teraz nie ma jakiegoś bytu, albo będzie w pewnym momencie, gdy ten moment nadejdzie; albo wie, że nie ma jakiegoś [bytu], ale może będzie. Ale to byłby błąd, a nie poznanie; albo nie wie [w ten sposób], lecz wie inaczej.

W tym przypadku nie byłby takim podmiotem poznania, jakim był poprzednio, więc zmieniłby się w porównaniu do poprzedniej władzy. Zmieniłby się tak, jak pokazaliśmy. A więc jest rzeczą niemożliwą, ażeby wiedza o bycie koniecznym pozostawała w takim stosunku do rzeczy zmieniającej się.

* Ten niejasny ustęp da się pokrótce tak wyłożyć: poznanie podmiotu poznania zmienia się pod wpływem przedmiotu poznania lub przez zachodzące w nim zmiany.

Przeto jakie może być to poznanie? Może być na przykład takie, jakby było nośnikiem ogólnego, a nie szczegółowego. A jak poznanie mogłoby nieść znaczenie ogólne? Tak jak w następującym przykładzie: astronom wie, że najpierw gwiazda jest w jednej pozycji, potem przesuwa się w inne położenie, po kilku godzinach wchodzi w koniunkcję z jakąś gwiazdą, po czym, po pewnym czasie, zachodzi i przez kilka godzin pozostaje niewidoczna. Jest to dla astronoma oczywiste, jednakowoż nie zna on stanu w danym momencie. Jeśli wie, jak jest teraz, to ta wiedza po kilku godzinach go opuści i pojawi się inna wiedza. Jeśli zaś pozna ogólne, wtenczas wiedza, jaką osiągnie, będzie zawsze jedna, ponieważ będzie wiedział, że po pozycji *A* będzie pozycja *B*, a po takim ruchu nastąpi inny. Jego wiedza będzie stała: przed pojawieniem się ruchu, podczas jego trwania i po nim. Wiedza będzie wtedy jedna i niezmienna. Czy w przeszłości, czy w czasie teraźniejszym, czy w przyszłości jest tak, że gwiazda po koniunkcji z gwiazdą po kilku godzinach wchodzi w koniunkcję z inną gwiazdą. Poprawne będzie [twierdzenie], że tak było w przeszłości, tak jest obecnie i będzie w przyszłości.

A jeśli tenże astronom powie, że teraz jest ona w koniunkcji z jakąś gwiazdą, a jutro będzie w koniunkcji z inną gwiazdą, to gdy nadejdzie „jutro”, nie będzie mógł powiedzieć tego samego, jeśli [to, co powie] ma być słuszne. Podobnie będzie z jego wiedzą, jeśli stwierdzi, że teraz jest taka koniunkcja, a jutro będzie jakaś inna koniunkcja. Jeśli w dniu jutrzejszym będzie nadal tak sądził, będzie wiedział błędnie.

A więc poznałeś różnicę między poznaniem zjawisk zmiennych i szczegółowych, przy pomocy wiedzy zależnej od czasu i wiedzy ogólnej. Był konieczny poznać wszy-

stkie rzeczy za pośrednictwem wiedzy ogólnej w ten sposób, że, tak jak to omówiliśmy, żadna, mała to rzecz czy duża, nie wyjdzie poza zasięg jego wiedzy.

Poznanie znaczenia woli bytu koniecznego

Wyjaśniliśmy, że każdy akt, który się wywodzi z przyczyny, wywodzi się albo z natury, albo przez wolę, albo przez przypadek^{e5}. Go już zostało wyjaśnione. Żaden akt następujący po wiedzy nie dokonuje się w sposób naturalny czy przypadkowy. Akt, który jest późniejszy od poznania, nie jest stanem woli. Każdy człowiek, z którego wynika akt, ma świadomość tego aktu i świadomość, że jest przyczyną tego aktu. Ten akt przechodzi od niego do wiedzy. Każdy akt wywodzący się z woli zawiera wiedzę, wątplenie, lub wyobrażenie. Przykładem takiego aktu pochodzącego z wiedzy jest akt geometry lub lekarza, którzy [postępują] zgodnie ze swą wiedzą. Przykładem aktu wynikającego z wątplenia jest wstrzymywanie się od czegoś, co zawiera niebezpieczeństwo. Przykładem aktu pochodzącego z wyobraźni jest niechęć do rzeczy podobnej do rzeczy nieczystej. Jest to serdeczne pragnienie rzeczy podobnej do rzeczy dobrej, tak że serce poszukuje jej poprzez wspomniane podobieństwo.

Natomiast akt bytu koniecznego nie może wynikać z wątpliwości ani wyobraźni, bo wątpliwość i wyobraźnia są przypadkowe i zmienne, a byt konieczny, jak to wyjaśniliśmy, jest konieczny we wszystkich stanach ^{ββ}. A więc wola bytu koniecznego pochodzi od poznania. Przeto

^{e1} Por. s. 114 nin. wyd.

^M Por. s. 129 nin. wyd.

wypada, byśmy wytłumaczyli, co rozumiemy przez wolę⁸⁷: co jest do niej podobne?

Na przykład, kiedy czegoś zapagniemy, najpierw zjawia się w nas wiara, wiedza, wątpliwość albo wyobrażenie, że rzecz ta jest użyteczna. „Jest użyteczna” to znaczy, że rzecz jest dla nas dobra lub pożyteczna. Natenczas powstaje w nas pragnienie oparte na wierze, a gdy życzenie nabierze mocy, wówczas w ciele rozpoczynają działać narządy aktywne i akt się urzeczywistnia. Oto dlaczego nasz akt jest skutkiem naszej woli.

Wykazaliśmy, że byt konieczny jest pełnym bytem lub nawet bytem doskonalszym niż byt pełny⁶⁸ i że jego działanie wywodzi się z woli, także niemożliwe, aby on w ten sposób sądził, że ma jakąś rzecz po to, aby pojawiło się pożądanie w nim tej rzeczy. Więc jego wola wywodząc się z wiedzy polega na tym, że wie, iż istnienie takiej rzeczy jako takie jest godne i dobre, i że istnienie takiej rzeczy jest takie po to, by była godna i szlachetna. Wie także, że bycie takiej rzeczy jest lepsze od niebycia. Wtedy nic innego mu nie potrzeba, aby powstało to, co jest jemu znane.

Zatem istota wiedzy przynależnej bytowi koniecznemu obejmuje fakt istnienia wszystkich rzeczy we: wszystkich rzeczach i najlepszy porządek, to znaczy możliwość bycia w istnieniu w takim porządku, jaki może być przyczyną powstania wszystkich rzeczy takimi,

⁸⁷ Jest to problem bardzo słabo opracowany przez Awicennę, por. *Lexique*, s. 282. W DN kwestia ta została przedstawiona w stosunkowo rozwiniętej postaci, szczególnie jeśli chodzi o ogólny aspekt, a nie wyłącznie o stronę psychologiczną. Por. *Szifa*, s. 339. *Psychologie*, t. I, s. 177; t. II, s. 128. *Iszarat*, s. 400. O koncepcji woli Boga, patrz A. M. Goichon, *La distinction*, s. 278-281.

⁶⁸ Por. s. 134 nin. wyd.

jakie są. Tak samo poznanie władzy rozumowej tkwiącej w nas jest bezpośrednią przyczyną poruszenia władzy pożądania. A skoro wiemy, że poprawność [myślenia] polega na tym, że władzę pożądania porusza poznanie wolne od wątpliwości lub innych okoliczności powstających w wyobraźni, to władza pożądania porusza się z powodu tego poznania, bez pośrednictwa innej władzy pożądania. To samo dotyczy stanu pojawienia się istnienia wszystkich rzeczy z wiedzy o bycie koniecznym.

Władza pożądania jest nam potrzebna po to, abyśmy zaczęli poszukiwać z pomocą narządów tego, co nam się podoba, a co poprzednio⁶⁹ [w bycie koniecznym] niczemu nie służyło. Wola bytu koniecznego jest tylko poznaniem prawdy⁷⁰ (tzn. poznaniem tego, co mówi, jaki powinien być porządek istnienia rzeczy) i znajomością tego, czego istnienie jest dobre i nie przez Boga, lecz przez swą treść, ponieważ treścią pojęcia dobra jest istnienie każdej rzeczy w takiej postaci, w jakiej powinna być. Jego opatrność polega na tym, że np. on wie, jakie powinny być narządy człowieka, aby były dla niego najlepsze, i jaki powinien być ruch nieba, aby dla nieba było najlepiej i aby w niebie panował dobry ład, bez konieczności pojawiania się po raz drugi w bycie koniecz-

· Pers. *andza* „tam” tłumaczę jako „poprzednio”, ale tekst nie jest jasny i jednoznaczny. Massé ten zaimek rozumie jako substytut bytu koniecznego, *Le livre*, t. I, s. 162.

⁷⁰ Arabskie *hakk* znaczy „wola Boga”. A więc to samo, co pers. *chvasi-izad* „wola bytu koniecznego”, coś, co jest zgodne z bytem koniecznym, a także „prawda”. Por. *Lexique*, s. 170. W psychologii używany także w znaczeniu *modus, quantum debet, apportet* (*De anima, lexique arabo-latine*, s. 152), u Szahrastaniego ponadto jest opozycją ar. *batil* „fałszywy”. *Iszarat*, s. 353, 384. O definicji awicennańskiej prawdy patrz Goichon, *La distinction*, s. 33-36, 144-145.

nym decyzji, żądania, pożądania i woli, bowiem nie są one w nim ⁷¹ za jego sprawą.

Podsumujmy: dogłębne oglądanie przez niego tego, co jest pod nim i troszczenie się o tę stronę, która jest naszym szczeblem, nie odpowiada ani jego doskonałości, ani jego niezależności. Kwestię tę wyjaśniliśmy wyżej. A jeśli ktoś mówi: „My także działamy bez zamiaru, a nasz akt pochodzi z życzenia (np. kiedy robimy komuś dobrze i nie mamy z tego żadnej własnej korzyści), jeśli byt konieczny czuwa nad światem niższym i troszczy się o dobro niższych rzeczy, a nie o swą osobistą korzyść, to nic złego nie powinno się stać ⁷². Odpowiemu mu na to: „Niczego nie robimy w taki sposób, tzn. bez żadnego zamiaru, bo choć pragniemy korzyści dla kogoś innego, to jednakowoż w istocie do tego zmierzamy, aby ten czyn przyniósł nam dobre imię, zysk lub, uczyniwszy coś, co jest lepsze, mieć władzę nad dobrą rzeczą i być sprawcą tego, co trzeba, albowiem czynienie powinności jest dla nas drogą do chwały, jest doskonałością i sztuką. Jeśli nie wykonalibyśmy tego, nie mielibyśmy chwały, sztuki i doskonałości”.

Na wszystkich etapach intencją jest domaganie się owej czyjejś korzyści.

⁷¹ Dosi. „w Świetle”. Pers. *chvur* „światło”. Rkp. S, Gz daje *chuud*, a więc rozum sam w sobie czysty. Jeśli poprawna jest pierwsza lekcja, *chvur*, to byłby to epitet boski, epitet bytu pierwszego pochodzący z *Koranu*. *Koran*, 24, 35, głosi : „Bóg jest światłem niebios i ziemi. Ten świat jest jak wnęka, w której jest lampa. Lampa jest w kielichu, który jest jak błyszcząca gwiazda”. Według Tusiego wnęka przedstawia rozum materialny, który pozostaje w stosunku do rozumu nabytego jak wnęka do światła, ponieważ jest ona samoistnie ciemna i przyjmuje światło jedynie powierzchownie”, *iszarat*, s. 324-325.

⁷² W oryginale bardzo lapidarnie: „nie byłoby strachu”.

Wykazaliśmy, że zamiar jest przyczyną ruchu przyczyny i sprawcą jej działania. Doskonały byt konieczny nie może mieć siły pobudzającej.

Wiadomo teraz, jaka jest wola bytu koniecznego. Wiadomo także, iż poza poznaniem nie ma on innych atrybutów, że wiedza jego jest wieczna. Wiadomo, że taką samą wolę mamy także my.

Badanie stanu potencjalnego bytu koniecznego

Ludzie są zgodni co do tego, aby za potencjalne uważać to, co jeśli zechcą, to zrobią, a jeśli nie zechcą, to nie zrobią. Natomiast nie jest [według tych przekonań potencjalnym] to, co człowiek może równocześnie zrobić i nie zrobić. Jest wiele rzeczy, o których się mówi, że Stwórca nigdy tego nie chce, a robi, mając jednakże nad tym władzę; przykładem może być czynienie nieprawości.

Widzimy, że warunek nie zasada się na sylogizmie zdań kategorycznych, lecz przeciwnie, na sylogizmie zdań warunkowych, tzn., że Bóg jeśli zechce, to robi, a jeśli nie zechce, to nie robi. Prawdziwość sądu warunkowego nie polega na tym, że obie jego części są prawdziwe, bo przecież mogą być obie fałszywe (np. mówi się: „Gdyby człowiek latał, poruszałby się w powietrzu”, co jest implikacją prawdziwą, choć i poprzednik, i następnik są fałszywe). Może poprzednik być fałszywy, a następnik prawdziwy (np. mówią: „Gdyby człowiek był ptakiem, byłby zwierzęciem”). Zatem w naszej wypowiedzi „Jeśli nie chce, to nie robi”, „nie chce” nie musi być prawdą, aby było prawdą „nie robi”. Może być i tak: „Jeśli zechce, to robi” i będzie to także prawdą. Przy „nie chciałby” odpowiednie byłoby stwier-

dzenie : „Gdyby nie chciał, to by nie zrobił”, a dla „jeśliby zechciał” odpowiednia byłaby konstatacja: „Gdyby zechciał, to by zrobił”. Więc byt konieczny jeśli chce, to robi, a jeśli nie chce, to nie robi. Te dwa zdania są prawdziwe tylko jako okresy warunkowe.

A jeśli ktoś powie „Jeśli nie chce”, wyraża przyszłość i stan, który nastąpi po pewnym czasie. Niemożliwe, aby byt konieczny miał nową wolę, szczególnie według zasad, które zostały wyszczególnione”), dajmy mu dwie różne odpowiedzi. Pierwsza: „Pytanie to opiera się na tym, że poprzednik okresu warunkowego nie jest i nie może być prawdziwy”. Odpowiedź na to daliśmy poprzednio. Druga odpowiedź : „Wypowiedzi *jeżeli nie chce* i *nie chciał* użyliśmy tu przenośnie. Należało powiedzieć tak : to, czego on sobie życzy, istnieje, a czego sobie nie życzy, nie jest tym, co wywodzi się z niego. Rzeczy, których pragnie, istnieją nawet wtedy, gdy lepiej by było, jeśliby ich nie było. A rzecz, której nie chce, nie istniałaby, nawet jeśli byłoby pożyteczne. Sens tego jest taki, iż rzecz tę nazywają przez to w potencji. Potencjalną rzeczą nie jest to, co działa albo nie działa, chce lub nie chce”.

Na tej podstawie staje się jasne, iż jego możność jest w stosunku do rzeczy tym, czym jest jego wiedza. A ponadto wnosimy, że jego istota, wiedza i potencja nie są dwiema różnymi władzami.

Badanie mądrości bytu koniecznego

Według nas mądrość stosuje się do dwóch rzeczy. Jedna polega na wiedzy doskonałej, która, jeśli chodzi o pojęcie, polega na poznaniu rzeczy poprzez jej treść i definicję; a co się tyczy sądu, to polega na sądzie pewnym, odnoszącym się do całości przyczyn

rzeczy,^v które są jej przyczyną. Z drugiej strony na akcie doskonalym. Doskonałość polega na tym, że istnieje wszystko, co jest konieczne dla jego istnienia i dla jego trwania, i istnieje ono w takim stopniu, jaki odpowiada jego istocie. Doskonałość ta polega także i na tym, że istnieje również wszystko, co służy ozdobie i pożytkowi, a nie tylko to, co istnieje z konieczności.

Byt konieczny zna wszystkie rzeczy takie, jakie one są, i zna je dzięki ogółowi ich przyczyn, albowiem rzeczy poznaje nie poprzez inne rzeczy, ale poprzez siebie samego dlatego, że wszystko pochodzi z niego i z niego też pochodzą ich przyczyny. W tym znaczeniu jest on mądrością, a jego mądrość jest tym samym, co jego wiedza.

Byt konieczny jest tym, z czego pochodzą wszystkie rzeczy, zarówno te, którym dał konieczność istnienia, a nawet i to, co się znajduje poza tą koniecznością. Na ten temat napiszemy książkę, jeśli czasu na to starczy ⁷³. Myśl ta została wyrażona w *Koranie* w kilku miejscach. W jednym mówi się: „Pan nasz, który dał wszystkim rzeczom swoją siłę twórczą i poprowadził je” ⁷⁴, a także i w tym miejscu: „Ten, który ma odpowiednią moc, ten wie” ⁷⁵ i jeszcze tu : „Ten, kto mnie stworzył, ten mnie prowadzi” ⁷⁶.

Filozofowie nazywają twórcę konieczne doskonałością pierwszą, a twórcę dodatkowe — doskonałością drugą. Więc byt konieczny jest mądrością absolutną.

⁷³ Żadnych bliższych danych o tej książce nie mamy. Możemy jedynie domyślać się, że Awicenna mówi o *Traktacie o emanacji boskiej* (ar. *Risala fil-fajd al-ilahi*).

⁷⁴ *Koran*, 20, 52.

⁷⁴ *Ibid.*, 87, 3.

⁷⁴ *Ibid.*, 26, 78.

*Badanie szczodrości bytu koniecznego*⁷⁷

Przechodzenie przydatności i korzyści z rzeczy do rzeczy odbywa się dwojako: przez handel lub szczodrość. Transakcja handlowa jest wówczas, kiedy coś się daje i coś bierze. Nie wszystkie występujące rzeczy są rzeczami konkretnymi, bo może to być sława, radość, modlitwa. Krótko — kontrahent to bierze, na co ma ochotę. Wszystko, co dokonuje się na drodze wymiany, jest handlem, chociaż ludzie prości handlem nazywają i za handel uznają tylko operacje polegające na wymianie między kupcami i nie zaliczają do obiektów wymiany ni sławy, ni wdzięczności. Mędrcy wszakże wiedzą, że tym, co niesie chęć, jest korzyść.

Szczodrości nie traktuje się jako [przedmiotu] wymiany ani jako wynagrodzenia, ani jako czegoś, co zastępuje akt [wymiany]. Szczodrość polega na wynikaniu dobra z rzeczy pod wpływem woli z tym zastrzeżeniem, że nie może tu być żadnej intencji. Taki jest właśnie akt bytu koniecznego, przeto jako akt jest szczodrością absolutną.

Badanie tego, że dobro najwyższe, największe szczęście i pomyślność są związane z bytem koniecznym, choć większość ludzi wyobraża sobie, że inne rzeczy są bardziej przyjemne

Pierwej trzeba wiedzieć, co to jest zadowolenie i przykrość. Mówimy, że tam, gdzie nie ma postrzegania, tam nie ma zadowolenia ani przykrości. Dlatego wpierw powinno być postrzeganie, a postrzeganie nasze jest dwojakie: zmysłowe, które jest poznaniem zewnętrznym, i wyobrazeniowe, umysłowe, które jest poznaniem, we-

⁷⁷ Na ten sam temat obszerniej w *Szifra*, s. 547, 548. DNM, s. 100, przyp. 4.

wnętrznym. Każde dzieli się na trzy: (i) postrzeganie rzeczy odpowiedniej i dostosowanej do zdolności postrzegawczej; (2) postrzeganie rzeczy niestosownej, szkodliwej i nie dostosowanej ; (3) pośrednie, nie będące ani jednym, ani drugim⁷⁸.

Więc przyjemność jest postrzeganiem zgodności, a przykrość jest postrzeganiem niezgodności⁷⁹.

Co do postrzegania tego, co nie jest ani jednym, ani drugim, nie jest ani przyjemnością, ani przykrością. Postrzeżenie odpowiadające zdolności to takie, które odpowiada swemu aktowi bez trudu. Na przykład gniewowi odpowiada zwycięstwo, żądzy — uciecha, marzeniu — nadzieja; podobnie: to, co podpada pod węż, odpowiada rzeczom podpadającym pod smak. Także wzrok kieruje się tymi samymi zasadami.

U mędrców przewagę ma zadowolenie jako władza wewnętrzna, podczas gdy u małuczkich, ludzi miernych pragnień i nikkzemnych, panuje zadowolenie zewnętrzne. Jeśli komuś dano by do wyboru: „Czy chcesz coś słodkiego do jedzenia, czy dostojęństwo, wielkość, godność lub zwycięstwo nad nieprzyjacielem?” to jeśli będzie to człowiek przyziemnych pragnień, na poziomie dziecka lub czworonoga, wybierze słodczy, a jeśli ma duszę szlachetną i wrażliwą, nigdy nie wskaże na słodczy. Dla niego radość jedzenia nie zastąpi radości z posiadania pozostałych rzeczy. Człowiekiem o miernych potrzebach jest ten, u kogo zanikły władze wewnętrzne, który nic

⁷⁸ „Przyjemność jest przyjmowaniem dostosowanym do nadejścia tego> co jest doskonałością i dobrem”. *Iszarat*, s. 469.

⁷⁹ „Ból jest przyjmowaniem tego, co dla przyjmującego jest szkodą i dolegliwością”. *Iszarat*, s. 469. W *Kanonie* Awicenna twierdzi, że ból jest reakcją na nieodpowiednią rzecz. Przyjemność jest przyjmowaniem tego, co odpowiada. Por. *Iszarat*, s. 469, przyp. 2.

nie wie o władzach wewnętrznych, jak np. dzieci, u których władze wewnętrzne jeszcze nie poczęły w pełni działać.

Każda zdolność odczuwa przyjemność w postrzeganiu rzeczy jej podlegających i do niej należących, jeśli rzecz ta odpowiada owej władzy. Mogą tu zachodzić następujące rozbieżności: Pierwsza — różnica w sile zdolności, tzn. im zdolność jest szlachetniejsza i silniejsza, tym szlachetniejsza i silniejsza jest rzecz, która jest jej aktem. Druga — jest to różnica w pojmowaniu i percypowaniu, tzn. im zdolności jest więcej w procesie percypowania, tym więcej wywołuje zadowolenia i przykrości. Jeśli byłyby dwie władze tego samego rodzaju, ale jedna byłaby przenikliwsza, to ona, w czasie postrzegania, sprawiałaby więcej zadowolenia i przykrości. Trzecia — jest to różnica w tym, co dociera do zdolności, tzn. ilekroć jest to silniejsze w przyjemności i przykrości, tym więcej odczuwa zdolność przyjemności i przykrości.

Zaś ta rzecz jest najprzyjemniejsza, która zdradza mniej skłonności do niedoskonałości i zła. Ta rzecz sprawia najsilniejszy ból, która najwięcej przejawia i posiada skłonności ku niedoskonałości, ponieważ tkwi ona w rzeczy nikczemnej. Przeto, jak można porównywać formę, która podpada pod zmysły (jak słodycze czy inne rzeczy podobne do słodyczy będące przedmiotem percepcji zmysłowej, ponieważ jest to percepcja rzeczy przyjemnej), z tą formą bytu koniecznego, która pojawia się w naszym umyśle, która jest najwznioślejszą formą i która wprawia możliwość rozumową w aktualność?

Ale jeśli przebadasz zdolność, to stwierdzisz, że zdolność zmysłowa jest nikczemna i słaba (co później [w *Fizyce*] wyjaśnimy)^M, a ponieważ realizuje się poprzez

⁸⁰ Por. s. 247 i dalsze nin. wyd.

narządy cieleśne, jest częstką nikczemnego bytu. Zawsze słabnie, gdy wzmacnia swą percepcję zadowolenia. To jest tak jak z jasnością, która jest radością dla oka. Choć smutkiem dla oka jest ciemność, atoli jasność poraża siłę oka.

Sumując: silne wrażenia zmysłowe niszczą zdolność zmysłową, a wzniosłe myśli kierują poprawnie rozumem i go wzmacniają. Zdolności rozumowe istnieją samoistnie, dalekie od zmian, jak to wyjaśnimy ⁸¹, a bytem najbliższym bytu koniecznego jest rozum, co także wyjaśnimy⁸². A więc zdolność zmysłowa nie jest porównywalna ze zdolnością rozumową.

Postrzeżenie rozumowe i postrzeżenie zmysłowe zachowują pewne różnice. Jedną z tych różnic jest fakt, że rozum postrzeża z siebie rzecz taką, jaka jest, a zmysł sam przez się niczego nie postrzeża; zawsze gdy oko widzi biel, równocześnie widzi długość, szerokość i kształt, a także ruch i spoczynek. Więc oko nigdy nie może widzieć bieli jako takiej, bez większego lub mniejszego wpływu rzeczy w procesie postrzegania. Może rzecz widzieć mniejszą niż jest, natomiast rozum widząc rzecz oderwaną widzi ją taką, jaka jest, lub jej w ogóle nie widzi. Zmysły postrzegają akcydensy miernej wartości i zmienne, zaś rozum postrzeża substancję i atrybuty niezmiennie. Postrzeża tę rzecz, z której pochodzi wszelkie dobro, wszelki ład i wszelka szczęśliwość. Więc jakież jest stan szczęśliwości polegający na postrzeganiu przez rozum Pierwszej Prawdy, tego, z czego wywodzi się wszelkie piękno, wszelki ład i wszelka wartość? I w jakim stosunku jest ta szczęśliwość do szczęśliwości zmysłowej?

⁸¹ Patrz niżej, następny akapit.

^{1.3} Patrz s. 158, 192 nin. wyd.

Często jedna ze zdolności wyczuwa przyjemność nie będąc świadoma tego. Dzieje się tak:

Albo dlatego, że zdolność jest zajęta czymś innym i dlatego nieświadoma [faktu percepcji], jak ktoś, kto pochłonięty słuchaniem delikatnych, pięknych i harmonijnych pieśni nie uświadamia sobie, że to sprawia mu radość;

Albo z powodu pojawienia się zła, które powoduje, że natura rzeczy, za jego sprawą, dąży do tej rzeczy, która owo zło odsuwa. Więc gdy będzie mu dana inna rzecz, nie będzie dlań przyjemna, nawet gdyby taka była; jak np. ktoś, kto lubi jeść ziemię⁸³, albo lubi kwaśne i gorzkie, a nie lubi rzeczy słodkich;

⁸⁸ Zjawisko geofagii w Persji poświadcza średniowieczna geograficzna literatura muzułmańska. Fakt ten na obszarze Persji notowali geografowie tylko w Chorasanie, północno-wschodniej dzielnicy Persji. Istachri pisze o wydobyciu i wywozie jadalnych ziem z rejonu eksploatacji złóż nie podając, dokąd ją eksportowano. Czytamy u niego, że w mieście Kain, dwa dni drogi na zachód od Meszhedu, obecnego centrum Chorasanu, wydobywają jadalną ziemię *gel-e chordani* i rozwożą na różne strony". (Istachri, *Masalik wa mamalik* Tehran 1340, s. 216). Ibn Haukal podaje, że glinę jadalną wydobywa się w Niszapurze (dawna stolica Chorasanu). Massé wymienia kilka odmian jadalnej ziemi (H. Massé, *Croyances et Coutumes Persanes*, t. I, Paris, 1938, s. 32, przyp. 2), a m. in. węgiel drzewny i odmiany silikolitów. Opinia, iżby w tym regionie kobiety jadały niekiedy szczególny gatunek ziemi zwany *gel-e sarszui* wydaje się nieporozumieniem, ponieważ nazwa ta znaczy „glinka do mycia głowy” i używana była także do mycia się w ogóle, nie tylko głowy i o jedzeniu, myślę, mówić tu nie należy. W Chorasanie do dziś stosuje się ziemię (glinę) do różnych celów, m. in. także leczniczych przeciw trądowi i gangrenie (*Aghajed va rosum-e amme-je mardom-e Chorasani*, Ibrahim Szokur Zade, Tehran 1346, s. 200), od bólu głowy, jako okład na głowę i czoło (ibid., s. 218), przy ranach sutek karmiących kobiet, przy podrażnieniach warg niemowląt (w takich przypadkach jako składnik maści, tamże, s. 222), a także jako ingrediens magiczno-leczniczych środków, np. w połączeniu ze spalonymi włosami. W Chorasanie używa się specjalnej odmiany ziemi, tzw. glinki ormiańskiej (ibid., s. 200). Zjawiska

Albo z powodu zwyczaju i obyczaju; np. ktoś przywykł do niesmacznego jedzenia, czy też się przystosował do jakiejś kuchni i dlatego to jedzenie sprawia mu więcej przyjemności niż jedzenie naprawdę przyjemne;

Albo dlatego, że sama zdolność jest słaba i nie może dotrzeć do rzeczy przyjemnej, np. oko, któremu nie sprawia przyjemności silne światło, słabe ucho, dla którego piękne i silne dźwięki nie są miłe.

Z tych powodów i nam przydarza się nieczułość na przyjemność niesioną przez rzeczy rozumowe, którymi jesteśmy otoczeni. Dzieje się tak niekiedy dlatego, że na początku zdolność naszego rozumu jest słaba.

Ogólnie — przywykliśmy i nawykliśmy do tych rzeczy zmysłowych dlatego, że jesteśmy w naszym ciele i przywykliśmy do tych rzeczy. Często z tych samych przyczyn rzecz przyjemna wydaje się nam nieprzyjemna. Często króć się zdarza, że człowiek nie spostrzega ani przyjemności, ani nieprzyjemności, np. ktoś, czyje narządy przestały odbierać wrażenia, nie doznaje z tego powodu przyjemności i nieprzyjemności. A gdy niewrażliwość ustąpi, wtedy sprawi mu przykrość rzecz, która doń dotarła, np. oparzenie lub rana. Nierzadko zdolność postrzega jakąś rzecz, ale z powodu choroby nie wie o tym, choćby jej zadowolenie zależało od tej właśnie rzeczy. Jest np. choroba, którą lekarze nazywają bulimią (wilczym głodem), polegająca na tym, że organizm odczuwa głód i jest osłabiony z po-

geofagii nie potwierdzają opracowania współczesne, por. Sadegh-e Hedajat, *Nirangestan*; tegoż autora *Neveszteha-je parakande*, wyd. Amir-e Kabir, Tehran). Odnotowany przez Schlimmera fakt włączania do diety ciężarnych kobiet ziem jadalnych jest ciekawym szczegółem mówiącym o instynktownym uzupełnieniu niedoborów w niezbędne dla organizmu składniki (por. *Croyances*, loc. cit. Schlimmer, *Terminologie médico-pharmaceutique et anthropologique française-personne*, Téhéran 1874, s. 45, 299).

wodu stałego łaknienia. Ale żołądek, z powodu choroby, nic nie wie ani o osłabieniu, ani o dolegliwości, która go opanowała. Kiedy zniknie ta przyczyna, chory poczuje silny ból wywołany niedostarczeniem mu pokarmu. Taki jest właśnie stan naszej duszy na tym świecie, ponieważ będąc w stanie niedoskonałości cierpi dlatego, że odczuwa brak doskonałości rzeczy rozumowych. Posiadanej doskonałości oraz swej naturze dusza zawdzięcza, że odnajduje przyjemność duchową, jednak dopóki jest w ciele, jest odgradzona od radości i przykrości ; skoro tylko oddzieli się od ciała, zaraz dozna tych wrażeń⁸⁴.

Dokończenie rozważań na ten temat

Byt konieczny jest więc największym podmiotem poznania poznającym samego siebie jako przedmiot w sposób najdoskonalszy i nieustanny z udziałem wartości, wielkości i godności. Więc najprzyjemniejszym stanem jest sam przez się byt konieczny, byt, który nie potrzebuje niczego z zewnątrz, co by mu dało piękno i ład.

Byty, które najpierw stworzył, są doskonałe. Są one czystym rozumem i nie są takie jak my, nieustannie potrzebujący czegoś z zewnątrz, uzależnieni od rzeczy przyziemnych, które są w nas samych. Takie byty opierają się na własnej doskonałości, która dla nich jest rzeczą

⁸⁴ Przypisuje się Awicennie kasydę poświęconą metafizycznemu problemowi duszy. Przedkład polski „Kasyda o gołębicy — duszy”, Józefa Bielawskiego wszedł do zbioru *Awicenna, Abu Ali Ibn Sina*, Warszawa 1953, s. 111 - 112. Na francuski tłumaczono tę kasydę dwukrotnie: pierwszy raz przełożył ją Carra de Vaux, wydanie i przekład w „Journal Asiatique”, 1899, II, 164. Drugiego przekładu dokonał Henri Massé, „La Revue du Caire, Millénaire d'Avicenne”, numéro spécial, juin 1951, s. 7-9. Kasyda zawsze widać pociągała uczonych orientalistów, przetłumaczył ją również znany historyk literatury perskiej, E. G. Browne (*Literary History of Persia*, t. II, Cambridge 1956, 110-111).

rozumową. Patrzenie na doskonałość i wartość bytu koniecznego odbijającą się w zwierciadle ich substancji jest dla nich najwyższą przyjemnością i rozkoszą.

Przyjemność czerpią z obserwacji bytu koniecznego, co jeszcze powiększa ich przyjemność, jaką daje im oglądanie ich własnej doskonałości. Rządzi nimi przyjemność i wyższa rozkosz, ponieważ nigdy nie odwracają się od góry, zwracając się ku dołowi. Poświęciły się kontemplacji wzniosłości⁸⁵, tzn. najwyższej wspaniałości i przeżywaniu wyższej rozkoszy.

Nie ma tam zmartwienia, ponieważ przyczyna naszego zmartwienia jest dla naszej natury stanem obcym, jest bólem dla narządu cielesnego, jest dla niego złem⁸⁶. Krótko mówiąc, tam musi być materia podlegająca zmianom. Ale nie masz zmartwienia bez powodu, a wszystko, co podlega przyczynie, jest zmienne. Szczęśliwy jest ten, który dla swojej duszy szuka tego stanu po to, ażeby dusza odnalazła szczęśliwość, kiedy opuści jego ciało. Jeśli będzie poszukiwał stanu przeciwnego, znajdzie tylko przykrość przeciwną tej szczęśliwości, mianowicie ból, choćby ów ból w danej chwili nie miał określonej postaci; np. jeśli ktoś nigdy nie doznał bólu od oparzenia, a znał go tylko ze słyszenia i jeśli powiedziałby, że tak, [że się oparzył, to odczułby ból].

⁸⁶ Pers. *vardi* „wielkość”, sanskryckie *warczas* „wielkość”, staroperskie *farnah*, awestyjskie *chvarena* i *chvareno*, spolszczona forma *chwarena*, „łaska, błogosławieństwo boskie”. Użyte w przekładzie pojęcie „wzniosłość” należy w tym wypadku rozszerzyć o całe historyczne tło terminu *chwarena* do postaci „zdolność do sprawowania władzy królewskiej z łaski boskiej”.

⁸⁸ „Podobnie, niekiedy obecność przyczyny przykrej współistnieje ze słabnięciem władzy receptywnej (np. u chorych — nadchodzenie śmierci) lub z opóźnieniem jak np. przy drętwieniu. Wtedy nie cierpi się, ale cierpienie się wzmaga, kiedy władza się budzi lub gdy przestanie działać to, co przeszkadza”. *Iszarat*, s. 471.

Przywódca mędrców i największy, najcześniejszy z filozofów, Arystoteles, tak powiedział o przedmiocie tej szczęśliwości, zawartej w bycie koniecznym i o rzeczach powstałych z niego i z jego powodu: „Jeśli Pierwszy byt sam z siebie ciągle ma tę samą ilość przyjemności, która z niego nam się udziela, to w chwili, gdy go pojmimy bądź pomyślimy o jego wielkości i gdy wyobrazimy sobie Prawdę odnoszącą się do niego, ogarnie nas niezmierna szczęśliwość. Ilość tej szczęśliwości, jaką ogarnia nasz rozum, i której wymaga nasz stan, nie jest porównywalna z tą szczęśliwością, którą on posiada sam. I to jest największe i najwspanialsze. Byt pierwszy jest szczęśliwością polegającą na samym sobie. Tego stanu nie należy nazywać szczęśliwością; ale między znanymi terminami nie ma terminu, który dokładniej odpowiadałby temu pojęciu”.

*Badanie sposobu, w jaki rzeczy wyłaniają się z bytu
koniecznego*

Poprzednio ustaliliśmy, że na początku z bytu koniecznego nie mógł powstać więcej niż jeden byt⁸⁷. A tu widzimy wiele bytów. Wnioskujemy, że nie mogą wszystkie być bytami stopnia pierwszego, tzn. niemożliwe, aby ich byt w stosunku do bytu koniecznego miał ten sam stopień i tę samą rangę. Muszą być rzeczy wcześniejsze i późniejsze, a im coś jest doskonalsze i byt jego prawdziwszy, tym bardziej podobne jest do bytu koniecznego. Jednakowoż jeśli przyczyną wszystkiego byłaby jedna rzecz, byłoby wiele rzeczy jednej rangi, a przecież jeśli położysz dwie rzeczy w jednym miejscu, jedna będzie wcześniejsza, a druga późniejsza. Stan rzeczy nie jest taki, ponieważ

⁸⁷ Patrz wyżej, s. 105.

np. człowiek, koń, krowa nie są wobec siebie różne w czasie. Podobnie palma i winorośl — jedno nie jest późniejsze od drugiego. Czern i biel są równe pod względem stopnia bytu, podobnie cztery elementy nie są uszeregowane w czasie, jedno po drugim. Tak jest! Można powiedzieć, że sfery niebieskie w sposób naturalny są wcześniejsze od czterech elementów, a cztery elementy są wcześniejsze od złożeń, ale nie wszystkie rzeczy pozostają w takim stosunku. Należy zatem wiedzieć, jak to jest.

Mówimy, że każda rzecz będąca bytem możliwym powinna mieć swą istotę różną od bytu. Jest to odwrócenie tego, o czym powiedzieliśmy, że wszystko, co ma istotę inną niż byt, jest bytem możliwym⁸⁸. To odwrócenie jest także prawdziwe, bo poprzednio powiedzieliśmy, że co jest bytem koniecznym, to ma istotę inną niż byt. Powiedzieliśmy również, że byt każdej rzeczy, która nie jest bytem koniecznym, jest przypadkowy, a każdemu przypadkowemu potrzebna jest jakaś rzecz. Dlatego istnieniu potrzebna jest jakaś istota, dla której istnienie byłoby cechą przypadkową, która w stosunku do tej istoty byłaby bytem możliwym, i która w stosunku do swej przyczyny byłaby bytem koniecznym, a w stosunku do braku przyczyny — bytem niemożliwym. Ponieważ istnienie bytu możliwego pochodzi z bytu koniecznego, jest on bytem, który jest jeden z powodu bytu, który wyszedł z bytu koniecznego. Ale sam w sobie posiada on inny stan. Więc wszystko, czego byt nie jest bytem koniecznym, chociaż pochodzi z bytu koniecznego, jest tylko jedną rzeczą. Ale sam w sobie dzieli się na dwa: stan jego możliwości w nim samym i stan konieczności w bycie pierwszym, tak że jeden stan ma samoistnie, a drugi stan w relacji z pierwszym bytem. A więc jeśli ta rzecz jest rozumem

⁸⁸ Patrz wyżej, s. 125.

przez to, że zna Pierwszy byt, ma stan [pierwszy], a stąd, że zna siebie, ma stan [drugi]. Tak jak takie rzeczy znają siebie dzięki bytowi koniecznemu, takó¿ ich egzystencjalna odrębnoœć wywodzi siê od bytu koniecznego.

Zatem istnienie aspektu mnogoœci nie jest konieczne. Byt rzeczy wywodzanej siê z Pierwszego bytu od pierwszego aktu nie musi byæ mnogi, lecz przeciwnie, wywodzaj¹c siê z Pierwszego bytu od pierwszego aktu powinien byæ jednym bytem. W tym jednym bycie pojawia siê mnogoœæ przez zwi¹zek z Pierwszym bytem. A zatem od pocz¹tku ta mnogoœæ winna byæ przyczyn¹ pojawienia siê mnogoœci w rzeczy, która wy³oni³a siê z Pierwszego, staj¹c na zewn¹trz. W ten sposób ta rzecz przez swój zwi¹zek z Pierwszym jest przyczyn¹ rzeczy. Zarazem jest przyczyn¹ innej rzeczy. Wtedy rzeczy powstaj¹ tak, że ¿adna nie jest wczeœniejsza od drugiej. Wszystkie wywodz¹ siê z jednej rzeczy w taki sposób, że w tej jednej rzeczy jest mnogoœæ, a nie tak, że owa mnogoœæ wynika z Pierwszego bytu i że wszystkie rzeczy s¹ jednego stopnia. Jedna jest póœniejsza od drugiej wynikaj¹c z jednej rzeczy. Powstaj¹ one w jakiejœ rzeczy i z tej rzeczy, za przyczyn¹ bytu koniecznego, powstaje ka¿da nastêpna. Ale Pierwszy nie mo¿e mieæ dwóch aspektów: jednego koniecznego i jednego mo¿liwego, pierwszego, i innego drugiego, bo on jest jednoœci¹ absolutn¹, przeto mnogoœæ nie mo¿e wy³oniæ siê bezpoœrednio, bez wzajemnej zale¿noœci miêdzy tymi licznymi czêœciami.

*Badanie stanów mo¿liwoœci rzeczy i ró¿norodnoœci rzeczy,
które wywodz¹ siê z Pierwszego bytu*

Wszystkie rzeczy z wyj¹tkiem Pierwszego bytu s¹ pod jednym wzglêdem podobne, mianowicie: że s¹ mo¿liwe z jednej strony, a konieczne z drugiej. Jako mo¿liwe s¹

niezależne od stanu aktualizacji. Z tego powodu żadna rzecz pierwsza nie jest pozbawiona bycia w potencji, ani rzeczy, która jest dla niej niby materią, ani rzeczy, która jest dla niej jakby formą. Rzecz będąca niby materią jest jej możliwością, a to, co jest jakby formą, jest jej koniecznością. Przeto jedność i jednolitość jest bytem pierwszym. Ale poza tym istnieją w rzeczach różnice zarówno pod względem istnienia, bytu jak i konieczności.

Możliwość istnienia może być trojaka⁸⁹:

Pierwsza to ta, której byt jest jeden, chociaż jest w nim możliwość; jest to byt pojedynczy i nazywają go rozumem. Druga to taka, której byt jest jeden, ale jest receptorem form innych bytów — a dzieli się na dwa rodzaje. Jeden przyjmuje inne byty, które z jego powodu stają się podzielne, ponieważ przyjmuje on byty podzielne. To jest ciało. Albo trzecia — nie może być podzielna, ponieważ nie jest receptorem bytu podzielnego. Nazywają ją duszą.

Podzielność tworzy mnogość, a mnogość rzeczy albo wynika z mianowania przez rozum (a to pochodzi z rozbieżności definicji), albo z oznaczenia wyłącznie zmysłowego, tzn. że rozum nie wymusza tej różnicy, podczas gdy dla drugiego [tzn. oznaczenia zmysłowego] jedna określona część jest w jednym miejscu, druga część w innym.

A zatem możliwość różnych rodzajów istnienia substancji jest trojaka: rozum, dusza i ciało. Rozumem nazwaliśmy to, co poza sobą nie przyjmuje niczego, lecz wyłącznie daje; duszą to, co przyjmuje od rozumu i daje; ciałem to, co przyjmuje i nie daje. Te trzy stany obejmują wszystkie formy istnienia. Poznaliśmy więc te trzy formy możliwości istnienia. Teraz przejdźmy od tej możliwości istnienia do samego istnienia.

Por. *Lexique*, s. 672.

*Badanie możliwości bytów pod względem doskonałości
i niedoskonałości*

Każda rzecz, która posiada od razu to, co jej jest potrzebne, w ten sposób, że nie brakuje jej tego, co jest jej potrzebne, żeby powstała, i ma w takiej ilości, jaka jest wymagana do powstania, nazywa się doskonała⁹⁰. A to, co nie ma w całości tego, co jest niezbędne do pełnego istnienia, i przez co rzecz ta nie powstała, nazywają niedoskonałym. A to, co jest niedoskonałe, jest dwojakie. Pierwsze — to to, czemu nic nie jest potrzebne z zewnątrz, żeby mogło doń dotrzeć to, czego potrzebuje. Nazywają to wystarczającym. Drugie — to to, co udoskonała się za sprawą przyczyny zewnętrznej. To nazywają niedoskonałym absolutnie.

Rzecz odznaczająca się tym, że sama jest tym, co jest jej potrzebne, i która ma możność powiększania zawartej ilości, dzięki czemu cokolwiek jest potrzebne innej rzeczy, może od niej otrzymać, nazywają naddoskonałym⁹¹, ponieważ przewyższa doskonałe.

Badanie możliwości bytów ze względu na dobro i zło

Dobro występuje w dwóch znaczeniach. Jednym jest takie dobro, które występuje w rzeczy dzięki jej naturze, tzn. że rzecz ta, sama przez się, jest dobra. Polega to na tym, że rzecz posiada swą doskonałość, a jeśli by jej nie miała, byłaby niedoskonała. Doznaje przykrości, jeśli postrzeże niedoskonałość przy postrzeganiu doskonałości.

⁹⁰ Doskonałość obejmuje pełnię bytu (ar. *kamal al-wudžud*), władzę aktywną (ar. *al-kuwwa al-fi'tija*), władzę wrażliwości (ar. *al-kuwwa al-infi'alija*) i ilość (ar. *al-kammija*). *Nadžat*, s. 361. Por. też *Szifa*, s. 481. DNM, s. 116, przyp. 2.

⁹¹ Ar. *al-fawk al-tamam*.

Drugie dobro — dzięki niemu inna rzecz powiększa własne dobro ⁹².

Wszystkie rzeczy istniejące, które są bytami możliwymi, dzielą się na trzy rodzaje: byt, któremu przysługuje i z którego pochodzi tylko dobro; byt inny od poprzedniego, ale z którego może się wywodzić zło i w którym w zasadzie dominuje dobro w ten sposób, że zasady tego bytu wspierają się na systemie dobra, jak np. ogień, słońce, woda. Słońce nie mogłoby być słońcem i istnieć jako słońce i nie mogłoby być z niego pożytku, gdyby nie miało innej natury niż ta, iż jeśli ktoś postoi na słońcu z odkrytą głową, nabawi się bólu głowy ⁹³. Tak samo ogień nie mógłby być ogniem i nie byłoby zeń żadnego pożytku, żadnej korzyści nie mogłoby być z ognia, w zgodności z dobrem ogólnym, gdyby nie był taki, iż jeśli wpadnie weń, wszystko jedno, pobożny lub uczony, to go ogień spali. Tak samo i siła pożądania nie może być siłą pożądania i być użyteczna jako siła pożądania i źródłem korzyści w systemie powszechnego dobra. Ono tylko daje życie grupie mędrców. Niektóre gwiazdy są niezbędne w swym bycie, ale nie byłoby korzyści z ich istnienia, jeśliby nie wywierały wpływu na niektórych ludzi i ich nie omamiała. Ogólnie: zło, które one powodują w jednostkach oddzielnych (bez których nie wytworzyłyby się żadne zło w systemie powszechnego dobra), nie równoważy korzyści idących z tych gwiazd w harmonii powszechnego dobra.

A jeśli ktoś powie: „Powinny one być takie, by z nich nic nie wychodziło prócz dobra”, znaczy to, że według niego powinny być czymś innym i przynależeć do pierwszego

^M Por. *Lexique*, s. 232.

^S Pers. *agar kasi sar-i barahna pesz-i vaj biistad dard-i sar avarad* „jeśli ktoś stanie przed nim z gołą głową, nabawi się bólu głowy”.

typu. To tak jakby powiedział, że ogień nie powinien być ogniem, Saturn Saturnem i że tej drugiej grupy nie powinno być wcale.

W trzeciej grupie przewagę ma zło i nikczemność.

Wypada nam rozpatrzyć te trzy grupy w takim ujęciu : jeśli powinny istnieć wszystkie, która jest konieczna?

Badanie stanu ciał; jak mogą istnieć, jeśli są złożone?

Istniejące ciało jest albo ciałem mającym jedną tylko naturę — nazywa się to ciałem prostym, albo jest ciałem, które nie ma jednej natury, lecz jest złożone z wielu ciał lub wielu natur w ten sposób, że dają one pewien pożytek, którego nie ma w ciałach prostych (np. czarny farbnik, dający jako kompozycja korzyść, jakiej nie ma z pojedynczych komponentów, tj. z samego siarczanu żelaza i dębianek). Ponadto w złożeniu jest działanie, a w pojedynczych elementach go nie ma. Jest on zasadą i poprzedza złożenie. Istnienie najpierw przysługuje pojedynczym ciałom, a później złożeniu ⁹⁴.

W podziale dokonany przez rozum pojedyncze jest dwojakiego rodzaju: jedno jest to, z którego powstaje złożenie w ten sposób, jakby do niego dołączyło się coś do niego podobne. W ten sposób z komponentów powstaje nowa rzecz. Druga odmiana rzeczy pojedynczej to taka, z której nie powstaje złożenie i która od początku swego istnienia odnalazła własną doskonałość.

O tym, co ciałom wchodzącym w złożenia potrzebne jest do tego, aby były takie, jakie są, i o ich stanie

W rzeczywistości ciała zdolne do złożenia są zdolne do poruszania się z miejsca na miejsce. A zawsze gdy jest

⁹⁴ O mieszaninach patrz s. 228 nin. wyd.

ruch, jest kierunek. Więc potrzebny im jest kierunek. Kierunek nie jest rzeczą myśli taką, że zmysły nie mogą go oznaczyć. Jeśli byłyby rzeczą, której zmysły nie mogłyby wskazać, nie byłoby ruchu. A więc kierunek jest rzeczą uchwytną zmysłami i istniejącą realnie. Ponieważ ustaliliśmy, że wymiary mają granice ⁹⁵, zatem nie może być kierunku nieokreślonego w tym znaczeniu, że nie miałyby granicy ani od dołu, ani z góry.

Z drugiej strony, jeśli dół nie byłby rzeczą, do której mógłbyś przybyć, lecz rzeczą, do której nie mógłbyś dotrzeć, to dół sam nie byłby kierunkiem możliwym do wskazania. To znaczy, że wszystkie miejsca w przestrzeni byłyby zawsze na dole, a więc wszystkie byłyby jednakowe; a zatem wszystkie miejsca w przestrzeni byłyby jednolite, a więc wszystkie rzeczy w jakimkolwiek miejscu tej przestrzeni znajdowałyby się na dole w ten sam sposób i żadna nie byłaby bardziej na dole niż inna. Z drugiej strony nie może być żadnej rzeczy w kierunku ku górze, ponieważ nie ma góry na dole. Niższe i wyższe jest wtedy, kiedy jedno jest bliżej dołu, a inne od dołu jest dalej. A jeśli dół nie jest sam rzeczą realną, lecz dołem absolutnym, to nie ma ani bliższego, ani dalszego i nie ma także bardziej i mniej podobnego. Krótko mówiąc — jeśli nie można wskazać dołu zmysłem, to jak może być jego „nad” ? Więc dół i góra, pod i nad są rzeczami realnie istniejącymi i skończonymi. Są one co najmniej granicami wymiarów i różnią się krańcowo, ponieważ dół, podobnie jak inne kierunki, zdecydowanie różni się od góry. Więc trzeba wiedzieć, jak może istnieć to przeciwieństwo kierunków ⁹⁶.

Por. s. 115 nin. wyd.

Por. *Iszarat*, s. 279-280.

*Badanie różnorodności stanu, dzięki czemu owe kierunki
mogą być różne*

Różnice między przeciwnymi kierunkami nie mogą być rzeczywiste. One są w pustce lub w ciele, ponieważ wszystkie miejsca w próżni są takie same, a w ciele każda granica ma identyczną naturę. Więc między kierunkami nie może zachodzić naturalne przeciwieństwo, to znaczy, że jeden kierunek nie może prowadzić w dół, a drugi w górę bez wpływu rzeczy zewnętrznej. Różnica między kierunkami nie może być taka, jaką podsuwa wyobraźnia mówiąca, że w takim przypadku kierunek w górę i kierunek w dół miałyby rzeczy wyznaczające te i inne kierunki. Rzeczy te byłyby miejscami w próżni lub w ciele, co jest nonsensem. Więc z jednolitej próżni nie wychodzą różne kierunki. Próżnia nie jest dwojaka, ale mogą być dwojakię pełnia i ciało.

Mówimy też, że dwa ciała nie mogą być przyczyną dwóch kierunków⁹⁷, ponieważ nasuwa się następująca kwestia: każde ciało ma jakiś kierunek, odmienny od kierunku drugiego ciała. Słowa te znaczą coś innego niż to, co byś wyraził mówiąc, że ciało jest przeciwległe do ciała, ponieważ wyobraźnia dopuszcza, że zmieszasz te dwa ciała i nadasz im ruch w tym samym kierunku. Wtedy pojawi się dwukierunkowość, ale dwoistość cielesna nie zniknie. I podobnie, jeśli zmienisz kierunki, dwoistość cielesna pozostanie, a znikną kierunki. Krótko : nie możesz w wyobraźni zmieszać dwóch kierunków, ale możesz zmieszać w wyobraźni dwa ciała. A więc dwoistość ciał nie jest tym samym co dwukierunkowość, w przeciwnym wypadku mógłbyś przyjąć stan inny niż cielesność, zajmujący miejsce tych dwóch ciał. Podsumujmy: stan

⁹⁷ Por. *Iszarat*, s. 280.

powinien mieścić się w wymiarach i ilości. A jeśli dwoistość ciał byłaby przyczyną dwukierunkowości, uznałbym, że istnieje pojedyncze ciało i to, co oddziela te ciała⁹⁸, ponieważ między dwoma kierunkami zawsze jest wymiar.

Usunąłbym drugie ciało i na jego miejsce wprowadziłbym inne. Nie byłoby wątpliwości, że byłyby dwa kierunki: jeden z tej strony, z której zmierza do rzeczy będącej na miejscu, i drugi z drugiej strony. Oba kierunki pod każdym względem byłyby przeciwne. Zatem dwóm ciałom nie są potrzebne dwa kierunki.

Wiadomo, że ani w próżni (jeśli próżnia istnieje), ani w pełni z powodu dwóch ciał nie ma dwóch przeciwnych kierunków. Z tego wynika, że przeciwne kierunki będą wyznaczone przez jedno tylko ciało. Ani kierunki nie mogą być przeciwne z powodu dwu ciał, ani oddalenie i zbliżenie dwóch kierunków względem tego ciała nie mogą być takie same, ponieważ między nimi nie byłoby przeciwieństwa ani z powodu tych ciał, ani z powodu oddalenia, ani za sprawą podobieństwa. A więc nie byłoby przeciwieństwa ani przez naturę, ani przez rodzaj. Tak więc ich przeciwieństwa muszą być określane przez

⁹⁸ Między ciałami tworzy się odległość, która jest jednym z wymiarów. Wymiar, będący zarazem kierunkiem, jest tu czymś niezależnym od obecności ciał poddawanych ruchom w kierunkach w górę i w dół i wyznaczającym odległość. „Załóżmy, że są dwa ciała. Jednym niechaj będzie niebo, jako ciało będące w górze i wyznaczające ten kierunek, a drugim — ziemia, determinująca kierunek przeciwny, a więc w dół. Jeśli zaistniałyby takie okoliczności, że zniknęłyby te dwa ciała, niebo i ziemia, a więc elementy określające dwa podstawowe kierunki: w dół i w górę, kierunki te, choć pozbawione wyznaczników, istniałyby nadal, bowiem dla obecności kierunku niepotrzebne jest ciało wyznaczające kierunek”. Por. *Le livre*, t. I, s. 234. Problem ten Awicenna wyjaśnił w *Szifa*, s. 118 i w *Iszarat*, s. 280, gdzie wywód, podobnie jak i w DN, nie jest przejrzysty.

oddalenie lub przez zbliżenie w stosunku do tego ciała. Nie może być tak, jak się mówi: „Ich przeciwieństwo wywodzi się z tego, że jedno ciało przynależy do tego kierunku, a drugie do tamtego kierunku”, ponieważ nasza wypowiedź sama odnosi się do jakiegoś kierunku, a nie ma w tym kierunku kierunku wcześniejszego w tym sensie, żeby był kierunek z tego kierunku bądź kierunek w tym samym kierunku. Dlatego zbliżenie i oddalenie w stosunku do wszystkich krańców tamtego drugiego ciała ⁹⁹ jest tym samym. Naturalna przeciwność kierunków nie jest określona przez przeciwne krańce, bowiem krańce nie różnią się w sposób naturalny. Ponieważ ograniczone są kierunki, dlatego musi być ograniczona ich bliskość i oddalenie, a ponieważ krańce ciała są jednakowe i jednej są natury, przeto oddalenie i bliskość wobec wszystkich krańców powinny być [możliwe], aby ograniczenie było rzeczywistością.

Mamy przeto dwa wypadki: albo ciało [określające kierunek] jest na skraju, albo w środku. Jeśli jest w środku, tak jak środek w okręgu, to określa granicę bliskości. Oddalenie nie będzie tu ograniczone. Oznacza to możliwość wykreślenia wokół środka wielu kół, małych i dużych. Kierunki nie pojawiają się po wyznaczeniu środka. Jednakże powiedzieliśmy, że wyznaczenie kierunku może wynikać z samego ciała. Zatem to ciało powinno być skrajem, bo jeśli jest na skraju, to samo wyznacza ograniczenie środka, z niego bowiem wynika, że każdy określony okrąg ma jeden określony środek.

Więc w zasadzie są dwa kierunki ciał prostych: jeden to zbliżanie się, i drugi — oddalanie się od skraju, w stronę środka. To ciało musi być wcześniejsze od innych ciał,

⁹⁹ Tj. tego ciała, które określa przeciwne kierunki. Por. *Le livre*, t. I, s. 236, przyp. 60.

przyjmujących ruch prostoliniowy, po to, żeby miały miejsce i kierunek. Takie ciało nie może nie mieć ruchu prostoliniowego, w takim bowiem razie do wyznaczenia kierunku byłoby mu niepotrzebne inne ciało.

Widać, że ciałom podlegającym złożeniu potrzebny jest kierunek, zaś kierunkom potrzebne jest ciało, które obejmowałoby w kole wszystkie ciała.

Badanie tego, że ciała proste podlegające złożeniom muszą mieć naturę, która by je poruszała, i że ich ruch musi być prostoliniowy

Te ciała podlegające złożeniom zawsze przyjmują ruch od siły poruszającej, aby się złączyć i utworzyć złożenie. Jeśli mają wrodzoną skłonność¹⁰⁰ w tym kierunku, w którym przyjmują złożenie, w ich naturze tworzy się ruch, bowiem wszystko, co ma skłonność w jakimś kierunku, kieruje się w tę stronę, chyba że napotka przeszkodę. Niewątpliwie, jeśli nie kierowałyby się w jakąś stronę, oznaczałoby to, że nie mają w tym kierunku skłonności. A więc jeśli ciała nie mają naturalnej skłonności do określonego miejsca, lecz ciągnie je w inne miejsce, wtedy taki sam ruch powstaje w ich naturze. Z drugiej strony, jeśli nie dążą do żadnego miejsca, nieuchronnie zawsze będą puszczane w ruch przez sprawcę ruchu; ruchu, który odbywa się w określonym czasie, bowiem każdy ruch odbywa się w jakimś czasie. Dlatego tak się dzieje, ponieważ każda ilość ruchu jest jakimś wymiarem, każdy wymiar jest podzielny, a ruch we wcześniejszej części wymiaru jest wcześniejszy od ruchu w części później-

¹⁰⁰ Skłonność, ar. *majl*, pers. *garajastan*. O użyciu i znaczeniu *majl* patrz *Iszarat*, s. 284, przyp. 2. *Lexique*, s. 684. „W swoim stanie ruchu ciało ma skłonność, poprzez którą wprawia się w ruch”. *Iszarat*, s. 284. „Skłonność ta czasem wywodzi się z jego natury, czasem wywołuje ją w ciele zewnętrznego wpływu (ibid., s. 185).

szej. Z uprzednością tą nie może istnieć w jednym miejscu późniejszość; a więc nie jest to uprzedność taka, jaka istnieje między jednym i dwoma, bowiem ta uprzedność nie zabrania, żeby jeden istniał równocześnie z dwoma. Tu chodzi o uprzedność mającą związek z następowaniem części. Między początkiem części uprzedniej a zakończeniem części następującej jest zawarta pewna ilość, stosownie do której jest szybkość i powolność ruchu. Według tej samej miary można wykroić wymiar, a według połowy tej miary połowę tego wymiaru.

Ta ilość jest zawsze ilością podzielną na dwie części. W przeciwnym wypadku między początkiem części, gdzie powstaje ruch, a środkiem drogi nie stwierdzałoby się żadnego ruchu, a między początkiem i końcem ruch powinien być dwa razy większy. Ten dwukrotny wzrost nie wynika z tego, że jest to ruch, albowiem ruch jako taki nie jest kategorią ilości, bo gdy się mówi o ruchu „ile”, orzeka się o przyczynie miejsca, albo o przyczynie tego, co się znajduje między początkiem i końcem ruchu.

Przykład pierwszego użycia „ile”: mówi się: „Przejść parasang”. Przykład użycia w drugim znaczeniu: „Iść w ciągu godziny”¹⁰¹. „Iść” jako iść nie podlega wymiarowi bez tych dwóch ilości. Ruch ma dwie ilości, w stosunku do niego zewnętrzne: (i) Miara długości drogi; nie będziemy o tym mówić, ponieważ jeśli między początkiem, o którym mówiliśmy, a końcem przypadnie pewna ilość drogi ruchu szybkiego, to ruchowi powolnemu przypadnie mniej drogi. W ten sposób przebyte drogi będą różne, ale ilość między początkiem i końcem ta sama. (2) Jest też druga ilość ruchu; nazywają ją czasem¹⁰².

Jeśli ktokolwiek wątpi i wyobraża sobie, że ta ostatnia

¹⁰¹ Pers. *raftan farsangi, raftan saati*.

102 por. *Lexique*, s. 284.

ilość jest sprawcą ruchu, to chcąc mu pokazać, że się myli, trzeba tak zrobić, żeby te dwie różne siły poruszające, jedna duża i druga mała nigdy nie były jednakowe pod względem tej ilości. Jeśli ktoś wątpiąc powie: „Ta ilość jest szybkością i powolnością”, to wszystko, co jest równe ze względu na szybkość, powinno mieć równą tę ilość. Dlatego wszystkie ruchy od rana do nocy powinny mieć tę samą szybkość i być jednakowe wobec tej własnej części, ponieważ są równe pod względem szybkości.

A jeśli ktoś zapyta: „Dlaczego ta ilość jest zawsze ilością ruchu?”, odpowiemy mu: „Ponieważ to, co było przedtem, a nie jest obecnie, zniknęło; a to, co jest później, nadejdzie. I to jest przemiana i ruch. Cechy tej ilości pozwalają nam o niej powiedzieć, że jest ona w uprzedniości i następstwie. Uprzedniość jest stanem w rzeczy, w której, w tym znaczeniu, nie ma jeszcze tego stanu; jest tylko czymś, co może powstać wyłącznie w ruchu”. (W *Fizyce* wykazemy, że taki ruch może być jedynie ruchem w miejscu.) Zatem wiadomo, że ten ruch powstaje w czasie.

Ruch nie może się nie dzielić, bo odległość byłaby niepodzielna, a udowodniliśmy, że jest to nonsens¹⁰³. Czas nie może być niepodzielny, bowiem, w takim wypadku, w czasie pokonywałoby się niepodzielną drogę. A jeśli droga jest podzielna, to połowa drogi odpowiada połowie czasu. Dlatego czas jest podzielny, a nie niepodzielny.

Ponieważ stan jest taki, nie ma innego czasu, jak tylko czas podzielny. Dlatego, jeśli poruszysz rzecz, która ma skłonność do sprawcy swego ruchu, tzn. opiera się i rychło nie wprawia się w ruch, im silniej się skłania, tym silniej się

buntuje, a im się bardziej opiera, tym wolniej się porusza, a im wolniej się porusza, tym dłuższy jest czas ruchu; szybko poruszające się ciało jest tym, co przebiega długą drogę w krótkim czasie, a poruszającym się powoli jest ten, który przejdzie krótki odcinek w długim czasie.

Jeśli weźmiemy jakiś czas, w trakcie którego porusza się coś, co posiada tę skłonność, to niewątpliwie czas ruchu ciała posiadającego skłonność będzie dłuższy od czasu tego, co nie ma skłonności. Ten czas będzie częścią czasu rzeczy mającej skłonność.

Jeśli wyobrazimy sobie, że jest jakaś rzecz mająca skłonność, w której opór byłby mniejszy od oporu poprzedniej rzeczy, mającej także skłonność, i jeśli to samo źródło ruchu nadałoby jej ruch, i jeśli ponadto w tym czasie byłaby w ruchu rzecz poruszająca się, ale nie mająca żadnego oporu, wtenczas ruch rzeczy opierającej się i rzeczy nie stawiającej oporu przebiegałby w tym samym czasie, co jest absurdem. Dlatego rzecz, która się nie opiera, nie powinna poruszać się, albo jej ruch winien odbywać się w niepodzielnym czasie, albo w ogóle zachodzić poza czasem. A ponieważ czas nie jest niepodzielny, więc jest to absurd. Zatem sam czas nie porusza się.

Tedy cokolwiek się porusza, w jakikolwiek bądź sposób, musi mieć pewną skłonność czy to do tego miejsca, ku któremu zmierza, czy to do innego miejsca. Ponieważ każde ciało ma swoje właściwe miejsce, jego skłonność może odnosić się tylko do tego właściwego miejsca¹⁰⁴. Albowiem, jeśli porusza się w stronę innego miejsca, dzieje się tak dlatego, że jego natura wybrała za cel to miejsce, które jest jego miejscem naturalnym, ponieważ

¹⁰⁴ Por. także rozdział „Ciało może znajdować się w miejscu, od którego odciąga je natura”. *Iszarat*, s. 288.

poprzednie miejsce nie było właściwym miejscem tego ciała. Prosta natura ¹⁰⁵ nie może mieć naturalnej skłonności ku dwóm miejscom, albowiem, już to omówiliśmy, /jednej natury wynika jedna cecha ¹⁰⁶. A zatem, skłonność tego ciała realizuje się ku jego właściwemu miejscu, przez co jego ruch może być tylko prostoliniowy. Jeśli zwróci się np. w lewo, skłonność będzie skierowana nie w stronę tego właściwego miejsca, lecz od tego miejsca w bok, w lewo i nie będzie z nim zgodna.

Tak jak są dwa podstawowe kierunki, jeden ku skrajowi, a drugi ku środkowi, tak też ruch takich ciał albo jest skierowany ku brzegowi tego pierwszego ciała, albo do jego środka.

*Badanie tego, jaki powinien być ruch innego ciała, które
jest pierwsze, jak on może się odbywać i czy źródło
ruchu powinno być z natury, czy woli*

Otóż, owo drugie ciało zawsze powinno mieć pozycję wokół innych ciał. Możliwa jest tu alternatywa: albo każda z tych części, które według naszego wyobrażenia są w tym ciele, z natury powinna mieć to samo położenie, tak żeby można było go określić, albo tak być nie może, to znaczy : żadna część nie może mieć tego samego położenia, co jej towarzyszą. Jeśli taki układ byłby niemoż-

¹⁰⁵ *Tabi'-i basit* „natura prosta”, tzn. natura prostego (ciała), a więc nie kompozycji. Takie rozumienie tekstu jest możliwe, ponieważ Awicenna często używa tylko atrybutu (przydawki) zamiast członu określanego, jeśli determinacja była poprzednio kilkakrotnie używana. Odwołuje się zatem do kontekstu, co niekiedy bywa powodem niejasności jego wypowiedzi.

¹⁰⁶ Awicenna użył terminu *hukm* dosł. „sąd, sądenie” w znaczeniu, w jakim używali go *mutakallimi*, tzn. w znaczeniu „cecha”. *Le livre*, t. II, s. 235» przyp. 67. Por. też *Logika*, przyp. 35.

liwy¹⁰⁷, różne części miałyby rozmaite natury, a ciało nie byłoby proste, lecz złożone. Jeśli zaś może być taki układ, to ciało takie poddaje się ruchowi wokół tego samego położenia ¹⁰⁸.

Powiedzieliśmy, że wszystko, co poddaje się ruchowi, z natury swej powinno posiadać jakąś skłonność, a zatem ciało to ma w swej naturze skłonność. Ale niemożliwe, aby jego skłonność była prostoliniowa, albowiem musiałaby mieć kierunek uprzedni w stosunku do tego ciała. Przeto skłonność [tego ciała pierwszego] stale krąży w swym właściwym miejscu.

Ciało proste, o jednolitej naturze, nie może mieć ruchu kołowego z natury i bez udziału woli, bowiem ruch naturalny jest naturalnym przechodzeniem ze stanu aktualnego w stan następnny. Jeśli natura byłaby w swoim [właściwym] stanie i byłoby tak, jak tego wymaga natura, to nie odeszłaby z tego [właściwego] miejsca. A kiedy [natura] nie dąży do wyjścia z tego jakiegoś stanu, nie ma naturalnego ruchu, bowiem poruszanie się wywodzi się stąd, że [natura] dąży do oddzielenia się [od miejsca, co znaczy, że aktualny] stan nie jest stanem naturalnym. Stan ten nie jest naturalny i natura go opuszcza; nie jest dla niej celem i jego nie potrzebuje. Jednakowoż każdy stan, z którego [ciało] jest wyprowadzane przez ruch kołowy, powraca do ciała, bo oddalanie przy ruchu kołowym jest zarazem ruchem w kierunku przybliżania się.

Ruch kołowy nie narzucony z zewnątrz wywodzi się z woli, a nie z samej tylko natury; a zatem ciało przez własną wolę jest sprawcą ruchu.

¹⁰⁷ Tzn. układ, w którym wszystkie części pozostawałyby w takim dokładnie stosunku względem siebie jak i wobec wszystkich pozostałych łącznie, czyli wobec całego ciała.

¹⁰⁸ Por. *Iszarat*, s. 288.

*O tym, że źródło ruchu nie jest bytem rozumowym i niezmiennym,
oraz o nieznajomości stanu obecnego,
przeszłego i przyszłego*

Wykazaliśmy, że żadna rzecz, jeśli nie jest konieczna, nie wynika z własnej przyczyny. Wiadomo także, że wynik działania jakiejś rzeczy trwałej jest w jednym stanie, w takim, w którym nie ma żadnego ruchu. Przeto ruch z jednego punktu ku drugiemu nie jest tym ruchem, który dokonuje się z punktu drugiego do trzeciego. Jeśli pierwszy ruch wynikł z rzeczy, to z tej rzeczy, jeśli będzie w tym samym stanie, nie wyniknie żaden inny ruch. Krótko : ruch nie jest lepszy od innego ruchu w tym sensie, że pojawia się jako pierwszy bądź ostatni. A rzecz nie może trwać w tym samym stanie, bo albo będzie w innym miejscu, jak magnes, który przenosi z miejsca na miejsce, albo przechodzi ze stanu w stan (np. rzecz jest inną rzeczą, jeśli najpierw jest ciepła, później się ostudzi), albo przejdzie z jednego dowolnego stanu w drugi, krótko mówiąc, potrzebny jest stan zmieniający się, a rzecz trwająca w tym samym stanie nie wywołuje zmian w tym stanie. Jeśli [ten stan] powstanie przez nią w jednym miejscu, nie przejdzie winne miejsce, jeżeli przyczyna będzie w recepto-rze ruchu. Z tego powodu konieczne jest dla źródła ruchu przechodzenie ze stanu w stan, a co do ruchu dowolnego, to muszą się pojawiać zmiany z jednej dowolności w inną, kiedy chce iść stąd tam i gdy chce iść stamtąd w inne kolejne miejsce.

Jeśli wola tego źródła ruchu nie jest szczególną wolą, to ruch poszczególny nie pojawi się dowolnie. Przyczyna drugiej woli byłaby w takim razie tym samym, co przyczyna pierwszej woli, jak na przykład ciągłość, która jest przechodzeniem stąd tam. Kiedy pojawiłaby się wola i rzecz byłaby tam przeniesiona, pierwsza wola stale

przejawiałaby się, ponieważ byłaby realniejsza; takie są nasze ruchy dowolne.

Ciało nie jest obiektem woli jako ciała, bo wola jest właściwa sprawcy ruchu ciała. Z tego powodu każda poruszająca się rzecz potrzebuje rzeczy innej niż ona sama, rzeczy, która nadałaby jej ruch. A zatem sprawcą ruchu pierwszego ciała nie jest ani byt rozumowy, ani przyrodniczy, lecz duchowy. Takiego rodzaju rzeczy nazywamy duszą¹⁰⁸.

O stanie ciała, które nie poddaje się przemianom, powstawaniu i rozkładowi, oraz takiego, które ulega przemianom, powstawaniu i rozkładowi

Ciało, którego forma nie oddziela się od jego materii, nie podlega powstawaniu i ginięciu, w przeciwieństwie do ciała, którego forma może oddzielać się od jego materii. A ponieważ materia nie może znajdować się w ciele bez formy, jego materia musi, po oderwaniu się od jednej formy, przejść w inną formę cielesną, przeto dla tego ciała istnieje inne ciało, którego natura sprzeciwia się naturze pierwszego ciała. Oba ciała powinny poddawać się ruchowi prostoliniowemu. Dlatego też miejsce nie może pozostać niezmiennie, jeśli zmienia się natura ciała pierwszego; w konsekwencji, natura tego ciała poszukuje innego miejsca. Wniosek jest taki: ciało, w którego naturze nie ma ruchu prostoliniowego, nie może podlegać powstawaniu i ginięciu. A jeśli by mogło podlegać powstawaniu i ginięciu, byłoby dla niego nie do uniknięcia przyjęcie ruchu prostoliniowego i poszukiwanie kierunku. A więc ciało podlegające powstawaniu i ginięciu winno być

¹⁰⁹ Por. *Lexique*, s. 712. *Szifa*, s. 278, 280. *Psychologie*, t. I, s. 9, 15; t. II, s. 5 > 10.

wewnątrz ciała nie podlegającego powstawaniu i ginięciu. W ten sposób ciała [zewnątrzne] byłyby dla nich kierunkami. Niemożliwe, aby [poza pierwszym] były dwa miejsca lub by w którymkolwiek z nich było takie ciało, które byłoby kierunkiem dla pierwszego. W takim przypadku między tymi dwoma ciałami byłaby odległość tworząca dwa kierunki: jeden w stronę jednego ciała, drugi w stronę drugiego ciała; a powiedzieliśmy, że tak być nie może ¹¹⁰. To znaczy, że poza ciałem wyznaczającym kierunek nie może być innego ciała, które także wyznaczałoby kierunek. Stąd wniosek, że wszystkie powstałe ciała są w pierwszym ciele, a więc wszystkie powstające i rozkładające się ciała muszą być w tym pierwszym.

A jeśli byłoby takie ciało, które nie podlegałoby powstawaniu i ginięciu, powinno być także w tym samym ciele. Wszystkie ciała powinny być jednakie. Dokładniej i w innym ujęciu przedstawimy ten problem w *Fizyce*¹¹¹.

Wiadomo, że materia ciała podlegającego powstawaniu i ginięciu jest wspólna wszystkim ciałom i nie jest wyjątkową cechą poszczególnego ciała. Ale materia formy tego ciała, które nie podlega powstawaniu i ginięciu, nie może być wspólna i nie może mieć w sobie zdolności przyjmowania innej formy. Jeśli tak nie było, to forma nie wynikałaby w sposób konieczny ze swojej natury. Przecież niemożliwe, aby była jakaś inna forma i aby ta forma pojawiła się za sprawą takiej przyczyny, której nie spotkała, i której nie mogłaby spotkać. Jeśli naturze tej materii nie odpowiadałoby napotkanie czegoś odrębnego od tej przyczyny, to natura tej materii byłaby przeciwna materii wspólnej. A jeśli odpowiadałoby to naturze, to

Por. s. 164 nin. wyd.

Por. s. 228 nin. wyd.

żadna rzecz, o której mógłbyś powiedzieć, że istnieje¹¹², nie byłaby nieprawdopodobna. A więc nie byłaby niemożliwa, pod warunkiem, że materia nie miałaby takiej formy, a miałaby inną formę i jeśli nie byłoby wspomnianej przyczyny. A więc byłoby niemożliwe nasze twierdzenie, że był lub jest taki czas, gdy ta materia nie miała, czy też mieć nie będzie tej formy.

Wynikałoby stąd, że ciało [pierwsze] w sposób dla siebie naturalny jest receptorem aktu powstawania i giniecia. A to jest niemożliwe.

*O tym, że temu, co odnawia się lub zmienia, konieczne są
nieskończone przyczyny.
Badanie stanu możliwości tych przyczyn*

Fakt, że rzecz, która się odnawia lub zmienia, musi mieć przyczynę, jest już sprawą znaną, atoli z faktu, że te przyczyny były nieskończone już w przeszłości, wyniknie to, co chcemy dalej powiedzieć.

Wiadomo, że zawsze, gdy istnieje przyczyna w akcie, istnieje także rzecz, której ta przyczyna jest przyczyną. Dalej —jeśli rzecz nie istnieje oraz nie istnieje wspomniana przyczyna w akcie, to albo nie istnieje w ogóle przyczyna, albo istnieje, nie będąc jednakowoż do tej chwili taką właśnie przyczyną, mając tylko stan odpowiedni do pojawienia się przyczyny. Stan ten ma identyczne warunki pojawienia się, albowiem musi mieć przyczynę. Podobnie rozwija się nie zatrzymując się w żadnym określonym miejscu.

¹¹² Jeśli natura materii ciała godziłaby się na poddawanie się każdej, a więc i niekoniecznej przyczynie, oznaczałoby to możliwość łączenia się natury z każdą formą. Zatem i z każdym ciałem. Można dlatego przyjąć, że natura materii ciała może utworzyć każdy dowolny układ.

Te przyczyny nie mogą być w jednym miejscu, będąc zarazem nieograniczone. Muszą zatem być między nimi wcześniejsze i późniejsze, co nasuwa następujące uwagi: Jeśli czas uprzedni każdej przyczyny nie jest podzielnym czasem, czas winien składać się z rzeczy niepodzielnych, inaczej bowiem te przyczyny nie zetknęłyby się wzajemnie i nie wpadłaby między nie cząstka czasu. A jeśli nie złączyłyby się, to jak mogłyby być przyczynami względem siebie? A jeśli czas jest podzielny, to dlaczego przyczyna działa przez cały czas, a skutek z niej wynika dopiero na końcu, nie zjawiając się na początku okresu?

*Badanie następującego problemu: w jaki sposób udowodnić,
iż przyczyną tego jest ruch?*

Jeśliby ruch nie był momentalnym przechodzeniem ze stanu w stan, lecz przez długość i trwanie, to nie można byłoby rozstrzygnąć tego problemu, ale ruch usuwa tę wątpliwość¹¹³.

Ruch jest przyczyną dwóch w nim rzeczy. Jedna to rzecz wynikająca z istoty ruchu albo z kierunku ruchu. Rzecz ta jest ciągła i nie może być przerwana, bowiem chwila się rozpoczyna, podobnie jest z przybliżającą się nieustannie i miarowo lampą: równomiernie z ruchem lampy, stopniowo i bez przerwy, będzie rosła siła światła. Drugą rzeczą jest fakt, że przyczyny docierają do rzeczy, np. ruch przenosi *A* do *B* i *B* nadaje stan, w którym z *B* wynika akt i *B* chce i osiąga inną trzecią rzecz, której nie ma

¹¹³ Jest wiele definicji ruchu, *Lexique*, 143, a oto jedna z nich: „Ruchem nazywa się przemianę stopniową stałego stanu ciała, tak że ciało kieruje się w stronę jakiejś rzeczy, gdzie rzecz, która przybędzie w rezultacie ruchu, jest w potencji, a nie w akcie”. *Nadżat*, s. 169. Por. także Arystoteles, *Fizyka*, 202 a.

w pobliżu *B*. A więc *B* zawdzięcza ruchowi dotarcie do tamtej trzeciej rzeczy. Wtenczas realizuje się akt.

A więc wspomniana wątpliwość została rozwiązana przez stwierdzenie następującej zależności: kiedy powstaje przyczyna, wtenczas tym czasem, w którym działa opóźnienie, jest czas jej ruchu w kierunku receptora jej aktualizacji albo czas ruchu receptora jej aktualizacji w stronę przyczyny, albo czas ruchu innej rzeczy, która powinna dotrzeć do obu, aby akcja jednego, [tj. przyczyny] spełniła się w drugim, [tj. w skutku].

Musi być ruch łączący wszystkie [pozostałe] ruchy, podtrzymujący w nich ciągłość i od którego się nie odłączają. To jest ruch Pierwszego ciała. Jeżeli nie byłoby ciąglego ruchu, który wiązałby przyczynę z przyczyną, mogłaby się urwać z nią łączność, a wtedy nie byłoby rzeczy potrzebującej wcześniejszej przyczyny.

*O przyczynie ruchu kofowego¹¹⁴, który może być ciągły
dla pierwszego ciała prostego,
nie ze względu na istnienie niższych ciał, które są pod nim*

Wykazaliśmy, że przyczyną tego ruchu jest wola, a nie natura. Przy tym każda wola jest albo wolą intelektualną, albo wolą cielesną i zmysłową. Ten ostatni typ jest dwojaki: albo wola dąży do pozyskania rzeczy odpowiadających ciałom — władzę mającą wolę nazywa się życzeniem ; albo wola zmierza do oddalenia i pokonania tego, co jej nie odpowiada — zdolność woli, która kieruje tą wolą, nazywamy gniewem. Żadne ciało, które obawia się rozkładu, a któremu nie jest niezbędny przyrost, albo, krótko, jakaś pomoc z zewnątrz, nie będzie miało gniewu

¹¹⁴ W *Nadżat*, s. 394, jest on tylko ruchem gwiazd. Por. *Lexique*, s. 143. *Iszarat*, s. 288, 410.

i woli. A więc ruch kołowy pierwszego ciała nie pojawia się z powodu woli czy gniewu, lecz z rozumu.

Każdy cel rozumowy polega albo na tworzeniu rzeczy, albo na poddaniu się rzeczy. Cokolwiek odznacza się umiejętnością tworzenia rzeczy, tego celem jest przyczyna własnej przyczynowości (pokazaliśmy to już poprzednio), oraz [przyczyna] doskonalenia swej wartości tak, że konieczna jest dlań ta przyczyna.

Mówiąc inaczej : potrzebna mu jest rzecz, aby poprzez tę rzecz stał się lepszy od tego [stanu], w jakim by był, jeśliby ta rzecz nie istniała.

Powiada się, że dobrze jest robić dobrze. Należy to do przesłanek przyjętych, do takich, które ogół ludzi powinien wyznawać. A jeśli przeniesiesz przesłankę z grupy przyjętych do prawdziwych, w jej podmiocie i w jej orzeczniku wystąpią warunki, które należy poznać ¹¹⁵.

Pierwszy — czynienie dobra jest dwojaki: jedno polega wyłącznie na czynieniu dobra, drugie zaś na czynieniu dobra z nakazu woli. Cokolwiek czyni dobrze z nakazu woli i celu, tego stan jest taki, jak powiedzieliśmy, tzn. dobro, które zeń wynika, jest szczerym dobrem. Natomiast cel wynika z niedoskonałości. Gdy czyni się dobro i nic poza tym, bez jakichkolwiek powinności i konieczności osiągnięcia celu, wtenczas czyni się Dobro doskonałe.

[Drugi] — ponadto, to dobro, które jest orzecznikiem cytowanej wyżej przesłanki, ma dwa znaczenia: jest dobre w sobie i jest dobre dla kogoś. Niewątpliwie, dobre jest dobrem samo w sobie, tak jak czynienie nie jest niczym innym niż czynieniem, atoli jest wiele rzeczy z natury swej dobrych, które w porównaniu z inną rzeczą

¹¹⁵ Por. s. 54 i 56 nin. wyd.

mogą nosić ślady niedoskonałości. Na przykład: leczenie i odsuwanie od siebie choroby są oznakami potrzeby duszy, która [chce] odsunąć od siebie nieszczęście.

Jeśli uznaje się dobro jako takie, to związek ten odnosi się do dwóch rzeczy: jedną jest sprawca, drugą — odbiorca dobra. Nie ma wątpliwości, że dla odbiorcy dobra dobro jest dobre i, zarazem, jest sygnałem jego niedoskonałości, bowiem jeśli odbiorca byłby sam doskonały, nie potrzebowałby niczego przyjmować spoza siebie. Jednakże dla sprawy dobra, działającego z powodu celu i powinności, dobro nie musi być dobre, bo nie jest dobrem ani to, co powinno się czynić, żeby stać się dobrym, ani to, co należy zrobić z okoliczności, które przysły z zewnątrz po to, żeby było dobre. Przeciwnie, sam sprawca dobra powinien być taki i w doskonałości, i pod względem dobra, aby inne rzeczy mogły z niego czerpać doskonałość i dobro bez działania zmuszających go do tego powinności i bez oddziaływania na niego rzeczy z zewnątrz w tym celu, by osiągnął doskonałość. Taka jest prawda. Zaś opinia prawdziwa zakłada, że cel czynienia dobra jest oznaką wartości i doskonałości; dobra rada polega na tym, że wielu ludzi nie rozpoczęłoby swych poszukiwań, dopóki nie stwierdziłoby niedoskonałości¹⁶.

Więc nie należy sobie wyobrażać, że istnienie ciał żywych pierwszych ma służyć istotom niższym. Wszystko, co istnieje dla jakiejś rzeczy w ten sposób, że jej służy, jest od niej niższe. Tak jest np. z pastuchem, który, wyższy od owcy dzięki swemu człowieczeństwu,

¹⁶ Miejsce to nie jest jasne i musiałoby być takim w czasach bliższych autorowi. Wielu bowiem kopistów, a więc i czytelników zarazem, starało się jakoś rozjaśnić ten ustęp DN, poprawiając tekst wedle swego rozumienia i uznania. Stąd biorą się dość znaczne różnice między poszczególnymi rękopisami. Por. DNM, s. 142, przyp. 7.

jest w wyższym stopniu od niej niedoskonały jako pastuch, ponieważ jej służy (inaczej niczemu by nie służył). Podobnie nauczyciel jest bardziej niedoskonały niż uczeń, który się dzięki niemu kształci. Podobnie prorok jako prorok nie jest doskonalszy od wierzącego jako wierzącego, choć prorok jako wierzący będzie doskonalszy od wierzącego lub jemu równy.

Przeto jeśli istnienie ciał pierwszych byłoby przeznaczone na użytek ciał stworzonych i ginących, ciała pierwsze byłyby w większym stopniu niedoskonałe jako byty. A jeśli ich istnienie nie byłoby [istnieniem ciał ginących], ale należałoby do ich natury, która w sposób naturalny pożąda ruchu, to byłyby też takie same; a niemożliwe, żeby stały ruch i nieustanne działanie miały jako cel wyłącznie byt tych niskich rzeczy, z których najlepszą jest człowiek (zresztą tylko część ludzi to ludzie cnotliwi). Ten, kto jest człowiekiem cnotliwym, nigdy nie osiąga doskonałości, ponieważ jego rozum nigdy nie osiąga doskonałości w akcie, póki jest w ciele, i nie wyzwoli się z przemienności stanów i aktów.

Byłoby tu wiele do powiedzenia, jednakowoż w tego typu książce tyle wystarczy. Zakładam, że od tego miejsca wiadomym jest, że cel tego ruchu i możliwość [wyboru] w tymże ruchu jest stanem wyższym. Jednakże zbadajmy to od drugiej strony.

0 tym, że cel wynikający z tego ruchu i wybór tego ruchu są stanem rozumowym wyższym, a nie niższym (inne ujęcie zagadnienia)

Tego rodzaju ruch kołowy i stały nie ma granicy. Sprawcą ruchu jest siła nieskończona, tzn. siła równa nieograniczonemu aktowi. Mówimy, że ta siła nie jest w ciele, ani nie jest właściwa ciału.

Każdą siłę, jaka jest w ciele, możesz podzielić w wyobraźni, albowiem możesz dzielić w wyobraźni to ciało, a zatem wszystko, co jest w tym ciele, dzielisz w wyobraźni wraz z ciałem. A więc część tej siły jest zarazem tą siłą, jedynie mniejszą od całości. A więc możliwe jest puszczenie w ruch tej części na pewien określony czas; przy tym ruch części byłby tak samo nieograniczony jak i. ruch całości, albo ograniczony. Jeśli byłby nieograniczony, akt zmniejszonej siły byłby równy aktowi większej siły [tzn. siły nie podzielonej], co jest absurdem. Jeśli ten ruch byłby skończony i ograniczony i jeśli ruch innej części byłby również taki sam, to zbiór obu sił, będący całością siły, byłby skończony, miałby granicę i ograniczone ruchy. Przeto dla tego ruchu konieczny jest sprawca ruchu, którego siła byłaby ograniczona i który oddzielałby się od poruszającego się ciała.

Sprawca ruchu może być dwojaki: jeden jest jak kochanka, która pobudza kochającego¹¹⁷, albo jak pragnienie, które porusza poruszające się ciało. Drugi jest jak dusza, która wprawia ciało w ruch, albo jak siła przyciągania, która wprawia w ruch kamień. Pierwszy sprawca ruchu wytwarza ruch z siebie; dla drugiego zasię ruchu jest jego aktem. Nie ma wątpliwości, że sprawcą ruchu nie jest dusza dlatego, że u sprawcy wynika ruch, który jest jego aktem i sprawca jest przyczyną ruchu. Powstaje przy tym rzecz cielesna, albowiem wiadomo, iż rzecz rozumowa nie może być przyczyną ruchu¹¹⁸. Ten sprawca

¹¹⁷ Ar. *ma'szuk* „kochany”, *'aszik* „kochający”, *'iszk* dosł. „miłość”, w filozofii „życzenie, dążenie do czegoś”. Awicenna używał tego terminu, według zdania pani A. M. Goichon, „dans un sens très pur du sens charnel”. *Lexique*, s. 432. L. Massignon, *Avicenne et les influences orientales*, La Revue du Caire, s. 11.

¹¹⁸ Por. s. 175 nin. wyd.

ruchu, z którego wynika ruch, dysponuje siłą ograniczoną. A więc pomoc dla niego przychodzi od innego sprawcy ruchu, który nie działał poprzez nieograniczoną siłą sprawcy ruchu. Z jego [zdolności] poruszania nie może wynikać ruch, ponieważ jest on w ciele. Nie ma rozumu poza ciałem. A więc tu jest sprawca ruchu, którego siła jest nieograniczona i niezależna od związku z ciałami, a nadaje ruch dlatego, że jest przedmiotem, celem i jest kochany. Wyjaśnijmy, jak to jest, i pokrótce omówmy jego stan.

0 tym, jak byt rozumowy może nadawać ruch

Byt rozumowy ¹¹⁹ nie może być sprawcą ruchu, przez to, że jest on rzeczą, której istoty się poszukuje, ponieważ znalezienie jego istoty nie jest znalezieniem jakiejś rzeczy i nie jest znalezieniem jakiejś władzy w ciele, ponieważ nic może on mieć związku z jakąkolwiek rzeczą. Jeśli niemożliwy jest taki ruch, niemożliwe jest również, żeby ten ruch rozkazywał, a ciało poruszające się go słuchało. Byt rozkazujący byłby celem dla wykonawcy rozkazu. Dlatego powiedzieliśmy, że ten ruch nie może być taki, ponieważ wszystko, co rozkazuje, ma jakiś zamiar. W ten sposób powraca na nowo poprzedni problem¹²⁰.

Możliwy jest taki przypadek: byt rozumowy jest celem działania w ten sposób, że istnieje skłonność do przystosowania się do tego bytu i upodobnienia się do niego. A zatem jeden z tych bytów pożądaných i kochanych jest taki, iż dąży się do upodobnienia się do niego w miarę sił.

Por. s. 160 nin. wyd.

Por. s. 179 nin. wyd.

Niewątpliwie to, co jest sprawcą ruchu, tak jak ukochana, jest trojaki: wola poruszającego zachowuje się jak przyczyna, co polega albo na trosce o siebie, albo na trosce o rzeczy mającej z nim związek i będącej jego atrybutem. W przeciwnym razie nigdy nie byłoby podobieństwa do rzeczy pożądanej. Drugi typ: albo rzecz ta jest rozkazem części istoty kochanej (także ty wyznaczasz ją jako cel, ponieważ ona jest pożądana i to jest treścią posłuszeństwa), albo nie jest ani rozkazem, ani celem, lecz przeciwnie, atrybutem i stanem uniezależniającym rzecz pożądaną od rozkazu. A ponieważ trzecim przypadkiem jest prawda, potrzebne są następujące warunki, aby z jej powodu ujawnił się ruch.

Pierwszy warunek: forma tej cechy i stan powinny być poznawalne dla sprawcy ruchu-przyczyny¹²¹. Drugi warunek: aby sprawca ruchu odczuwał wspaniałość i wielkość tej cechy. Trzeci warunek: aby owa wspaniałość była taka dlatego, że jest ona przedmiotem pożądania, a nie dlatego, że z istoty swej jest wspaniała. Czwarty warunek : aby ruch chciał zdobyć tę cechę.

Jeśli nie byłoby pierwszego warunku, byłoby niemożliwe, aby z potrzeby rozumowej sprawca ruchu poszukiwał rzeczy, której nie ma. Jeśli nie byłoby drugiego warunku, w sprawcy ruchu nie pojawiłaby się chęć, ponieważ żadna rzecz w innej rzeczy nie wywołuje dążenia do tego, aby wokół niej nie było dobrego, przyjemnego lub dziwnego, już to w rzeczywistości, już to w wyobraźni. A jeśli nie byłoby trzeciego warunku, sprawca ruchu i przedmiot pożądania byłyby tą cechą, a nie rzeczą, do której ona

¹²¹ Awicenna odróżnia sprawcę ruchu - p rzczyneń, od sprawcy ruchu - celu. Oznacza to, że dusza ciała pierwszego jest sprawcą-przyczyną ruchu kołowego ciała pierwszego. Byt konieczny jest sprawcą ruchu przez to, że jest celem tego ruchu.

przynależy. A jeżeli nie byłoby czwartego warunku, nie byłoby poszukiwania.

Trzeba, aby dusza sprawcy ruchu, jako przyczyna, miała pełną i doskonałą zdolność rozumowego wyobrażania, które jest sprawcą ruchu istniejącym oddzielnie, po to, aby ta forma ukształtowała się w jego duszy i aby mógł ją stale oglądać, oglądaniem rozumowym poprzez byt konieczny, który jest czystym dobrem, całkowitą doskonałością, zasadą wszelkiej doskonałości i wszystkich rzeczy albo wszystkich rzeczy rozumowych i wszystkich rzeczy najbliższych jego wielkości. A więc pojmowanie bytu koniecznego jest przyczyną miłości owej wielkości¹²² ; a miłość jest przyczyną poszukiwania podobieństwa, a podobieństwo jest przyczyną tego ruchu.

Ale jak i dlaczego poszukiwanie podobieństwa jest przyczyną tego ruchu? Należy wiedzieć, że właściwością bytu koniecznego jest trwanie w akcie; brak w nim, jak wykazaliśmy¹²³, jakiegokolwiek rzeczy w możności. Dlatego im w jakimś bycie jest więcej istnienia w możności, tym jest on niższy i odleglejszy od pierwszego bytu. A więc zarówno my sami, jak i rzeczy do nas podobne, tzn. rzeczy, które powstają i giną są (i my z nimi) w możności z powodu substancji i z powodu cech przypadkowych. Na przykład substancja człowieka jest bądź w możności, bądź w akcie. Analogicznie jest z jego cechami przypadkowymi. Trwanie w akcie tak jak i uwolnienie się od możności jest najwyższym celem wszelkich poszukiwań.

Podobnie ciało, pierwsze dla wszystkich ciał, z powodu swojej substancji może być tylko w akcie. To samo odnosi

¹²² Znaczy to, że poznanie, którym posługuje się byt konieczny, służy poznaniu jego wielkości.

¹²³ Por. s. 134 nin. wyd.

się do pozostałych stanów. Jednakowoż niemożliwe, aby w każdym swoim położeniu ciało trwało stale w akcie, bowiem udowodniliśmy^m, iż stałe jest jego położenie w akcie i w możności. Z tego punktu widzenia nie ma rzeczy bez możności. Żadna rzecz, w odosobnieniu, nie może być w akcie. Najlepszym środkiem, aby była w akcie, jest przebywanie w akcie poprzez swój gatunek. Na przykład pojedynczy człowiek nie może nieustannie pozostawać w akcie; dla gatunku sposobem pozostawania w akcie jest rodzenie.

Tak samo [w przypadku ciała pierwszego] : ponieważ nie mogą istnieć w akcie jednocześnie wszystkie położenia, ponieważ ponadto nie wszystkie rzeczy mogą być w akcie, to jedno położenie nie jest lepsze od innego, przez co poszukiwanie podobieństwa przez stałe przebywanie w akcie, [tzn. poszukiwanie tego, co jest w możności odpowiednio do swojej mocy], polega na ciągłym pojawianiu się położenia za położeniem. To jest niemożliwe poza ruchem kołowym, ruchem, który sam jest w nieustannym akcie w stosunku do jakiegoś stanu. Nieprzerwany zaś ruch, ruch prostoliniowy musi być skończony; nie jest on przez cały czas jednakowy w swoim biegu i nie może być taki. Natura powinna przejść szybciej w inną naturę, a przypadkowe powinno przemieniać się wolniej, co omówimy w innym rozdziale, [w *Fizyce*]¹²⁵.

A więc kiedy pierwsze ciało postąpiłoby w ten sposób, stworzyłoby krańce tego, co jest mu potrzebne do stworzenia dążenia do poszukiwania podobieństwa do atrybutu pożądanego bytu, prawdy, która jest bytem koniecznym, albo czymś, co jest po bycie koniecznym.

¹²⁴ Patrz s. 173 nin. wyd.

¹²⁵ Patrz s. 200 i nast. nin. wyd.

Wykazanie, że kiedy jest więcej ciał okrągłych niż jedno, byt pożądany dobrowolnie powinien stać się inną rzeczą. Udowodnienie, że [ten jest] bytem pożądanym, który jest wspólny dla wszystkich i powinien być bytem koniecznym, że ich przyczyn jest więcej niż jedna

Takie ciała nie mogą być liczne i mieć tej samej natury, albowiem jeśliby miały tę samą naturę, charakter każdej powinien być w takim stosunku do charakteru jego towarzysza, w jakim jest charakter części do charakteru innej części. Dlatego w naturze ich jest, aby się łączyć wzajemnie, tak jak wody, które, gdy są w odrębnych naczyniach, są od siebie wzajemnie oddzielone. A więc odrębność ciał wynika z tego, że każde z nich od dawna było ciałem izolowanym. Są one dwojakie : albo każde ma inną przyczynę, albo przyczyna ich jest jedna. A jeśli każde ma odrębną przyczynę, pojawiają się wtedy rzeczy, o których powiedzieliśmy, że mają liczne przyczyny. Pytanie dotyczące ich przyczyn jest takie samo jak i ich samych. Czy są ciałami, czy nie są ciałami, to znaczy, czy są ideami bez materii, a ich treść jest ta sama i istota ich jest ta sama, o czym mówiliśmy wyżej ^{12e}.

A jeśli wszystkie mają jedną i tę samą przyczynę, jedną ze względu na identyeczność, to wynika jeden skutek, co także już omówiliśmy¹²⁷. Więc niemożliwe, aby te ciała miały jedną, tę samą naturę. Przy tym wszystkim powinny być podzielne, poddawać się krajaniu i każdemu ruchowi z wyjątkiem ruchu kołowego. Te ciała powinny mieć zróżnicowaną naturę, żeby mogły być liczne.

Żadne nie jest niższe ani wyższe, choć natura niższa w sposób naturalny oddzielona od wyższej nie powinna być inną naturą. Wszystko to jest jedną naturą. Nie może być

** Patrz s. 178 nin. wyd.

¹²⁷ Patrz s. 158 nin. wyd.

natura jednej części niska, innej części wysoka, jeśli są to części w akcji. Przeto niższa część może być wyższa, i jeśli jakaś przyczyna temu nie przeszkodzi, może poddać się ruchowi prostoliniowemu. Powiedzieliśmy, że ciała nie są podobne dla ruchu prostoliniowego, ani z powodu natury, ani z powodu przyczyny zewnętrznej. Tak samo, ponieważ mają różne natury, niemożliwe, aby wszystkie wywodziły się z bytu koniecznego bądź przynależały do rzeczy pierwszej.

Te ciała nie mogą być przyczyną innego ciała ani przez swą materię, ani formę, bowiem materia jest przyczyną tego, że forma ją przyjmuje, że ciało poprzez swoją materię przyjmuje jakąś rzecz. Jeśli jego materia wytworzyłaby inną rzecz, w ten sposób, że ciało poprzez swą materię przyjąłoby inną rzecz i tworzyłoby dzięki swej materii inną rzecz, w naturze materii byłyby dwie potencje : możność przyjmowania i możność tworzenia, z czego wynikałoby, że możność tworzenia byłaby czymś odrębnym od potencji przyjmowania. Możliwość przyjmowania materii wynika z samej materii, z tego, że jest ona materią. A więc możność tworzenia jest formą w materii, skąd wniosek, że akt realizuje się poprzez formę będącą w materii, a nie dzięki możliwości materii¹²⁸.

Zatem z ciała nie wynika akt dzięki jego materii (tylko dlatego, że materia jest materią), ale dlatego, że materia ma formę. A więc jeśli z ciała pochodzi ciało, pochodzi ono z formy ciała, a nie z jego materii. Mamy więc dwa przypadki: albo ciało pochodzi wyłącznie z materii, albo pochodzi z formy [za pośrednictwem] materii.

¹²⁸ Dosł. „materialność, stan bycia w materii”. Awicenna tworzył i używał takich pojęć jak „wodnistość” (DNM, s. 28), „ogniowolc” (tak jak naturą człowieka jest „człowieczeństwo”), tłumaczona przez niektórych jako *fiemess*), „ziemskość” abstr. od ziemia. Por. *Iszarat*, s. 299, przyp. 1.

Jeśli pochodzi tylko z formy, to forma ma istotę niezależną, albowiem istota najpierw powinna być niezależna, aby z tej niezależnej istoty mógł powstać akt. Ale jeśli to ciało powstałoby dzięki materii, to:

Albo byłoby tak, że materia jest rzeczywiście pośrednikiem jako wynik działania formy i przyczyną tego drugiego ciała. Wtedy materia w rzeczywistości byłaby bezpośrednią przyczyną tego ciała, a forma byłaby przyczyną przyczyny. A powiedzieliśmy, że materia nie może być bezpośrednią przyczyną ;

Albo jej pośrednictwo sprowadza się do tego, że forma dociera za jej pośrednictwem tam, gdzie ona działa. Na przykład forma ognia, która z powodu materii ognia jest tu lub tam; gdy jest tu, tu jest także akt, a jeśli jest tam, tam także jest akt. Prawdą zatem jest to, że za sprawą materii forma dociera albo nie dociera do rzeczy. Kiedy tak jest, wtenczas jej akt urzeczywistnia się w rzeczy po to, aby ją przenosić ze stanu w stan i z formy w formę.

O ciele, które jest zasadą i nie powstaje z innej rzeczy drogą przemiany, tworzenia lub rozkładu, już wiadomo, że istnienie jego wynika z formy innego ciała przez upodobnianie się do tego drugiego ciała z równoczesnym działaniem jego formy. W takim przypadku to ciało następowałoby po innym ciele i nie byłoby ciałem pierwszym. My zaś mówimy tu o ciele pierwszym, które nie pochodzi z innego ciała i które nie jest dostosowane do przyjmowania ruchu prostoliniowego.

Każde ciało, które następuje po innym ciele, niesie inną naturę, pożąda innego miejsca i tam, gdzie jest, poszukuje przez swą naturę ruchu prostoliniowego skierowanego ku innemu miejscu, choć to ciało, które jest późniejsze, nie musi być we właściwym mu miejscu. Przeto także w przynależnej mu naturze leży porzucanie

swojego miejsca, żeby oddać je obcemu ciału, które je zajmie. Więc w jego naturze jest porzucanie swojego miejsca. Wszystko, co jest do tego podobne, porzuca swoje miejsce z przymusu, a wszystko, co porzuca swe miejsce z przymusu, ma taką naturę, że dąży ona do powrotu na swoje własne miejsce. A zatem pokazaliśmy, że ciału pierwszemu potrzebny jest ruch w sposób naturalny prostoliniowy.

A więc stało się jasne, że przyczyna tych ciał nie jest ani ciałem, ani formą cielesną. Zatem i dla każdego z tych ciał istnieje przyczyna niecielesna, która jest odrębnym rozumem. Stało się też oczywiste, że ten odrębny rozum nie jest źródłem ruchu tak jak przyczyny. A więc źródłem ruchu ciała pierwszego jest dusza cielesna, znająca szczegóły, dusza będąca formą tej materii i tegoż ciała. A więc dla każdego z tych pierwszych ciał istnieje jako przyczyna odrębny rozum, który jest własnym przedmiotem pożądania. Dlatego to każde ciało może mieć ruch niezależny i odrębny; ono samo musi być także takie, ponieważ ruchy różnych natur są różne. Te natury są duszami, ponieważ ustaliliśmy, że ten ruch pochodzi z duszy.

*Badanie sposobu powstawania substancji rozumowej i duchowej
oraz ciał pierwszych z bytu koniecznego*

Z bytu koniecznego, jak to mówiliśmy, jako pierwszy byt powinien wyłonić się byt rozumowy, a z tego rozumu winien wyniknąć, z jednej strony, inny byt rozumowy, a z drugiej ciało, przynależne do ciał pierwszych (jeśli oczywiście ciała pierwsze są mnogie, a ustalimy w odpowiednim miejscu, że są). Tak, jak z owego rozumu pochodzi inny byt rozumowy i ciało z ciała pierwszego, tak samo dzieje się aż do ostatniego szczebla tych pierwszych ciał.

Z każdego bytu rozumowego pochodzi substancja rozumowa dlatego, że w swej istocie przez byt konieczny jest bytem koniecznym i dlatego, że przez byt konieczny ma istotę. Z tego powodu, że jest w nim możliwość bytu, pochodzi z niego ciało substancjalne. A więc w taki sposób, zgodnie z wcześniej omówionymi zasadami (o czym już pisaliśmy), z jednej prawdy może wynikać mnogość i różnorodność.

*0 istnieniu ciał podlegających powstawaniu i ginięciu
i o tym, co podlega ruchowi prostoliniowemu*

Nie ma wątpliwości, że te ciała są różne, ponieważ natura tych, których miejsce jest na górze i blisko ciała pierwszego, jest inna niż natura tych, które mają swoje miejsce w innym krańcu. Ponieważ podlegają powstawaniu i ginięciu, nikt nie wątpi, że materię mają wspólną. Δ więc dlatego, że ciało nie pochodzi z ciała, przyczyną istnienia tego ciała nie mogą być ciała pierwsze. Dlatego, że ich materia jest jedna, nie mogą być w każdym przypadku przyczyną ich materii dla każdego oddzielnie rozmaite rzeczy. Dlatego, że ich formy są różne, ich forma nie może być jedną i tą samą przyczyną w tym znaczeniu, że ich forma byłaby jedyną przyczyną bytu materii. Inaczej — każda z form byłaby wyłączną przyczyną bytu materii, ponieważ gdyby zniknęła, nie pozostałaby materia. Niemożliwe, aby formy nie były w akcji i nie uczestniczyły w aktualizacji materii.

Gdyby było inaczej, materia mogłaby istnieć bez formy. A zatem byt materii zależy od kilku rzeczy: jedną jest rzecz substancjalna i oddzielna, z której powstaje zasada bytu materii, ale nie wyłącznie przez nią, lecz dzięki innej jeszcze rzeczy. Źródło ruchu jako przyczyna

istnienia ruchu powinno być w większym nawet stopniu zdolne do związku z innym ciałem; tak jak słońce, będące przyczyną dojrzewania owoców, musi mieć naturalną siłę, która mu towarzyszy. A więc, ponieważ z tej oddzielnej substancji pochodzi materia, to powinna też z tej samej substancji oddzielnej powstać forma, aby materia mogła się uaktualnić. Istota materii wywodzi się wyłącznie z tej substancji, ale jej aktualizacja zależy od formy. Szczegółowość formy w stosunku do innej nie pochodzi z tej odrębnej substancji. Konieczna jest tu inna przyczyna, która uczyniłaby ją odpowiedniejszą dla formy. I jest to przyczyna, która ją zarazem czyni potencjalną. Ta przyczyna, u swego początku, to nic innego jak ciała pierwsze, które dają materii rozmaite zdolności, i dzięki którym zbliża się do nich lub od nich oddala. A więc kiedy materia zdobędzie zdolność, dotrze do niej forma od tej odrębnej substancji. Przez to, że ciała pierwsze są identyczne w powszechnej naturze, a mianowicie wszystkie obracają się w koło, dostarczają ogólnej zdolności. A dlatego, że każde z nich ma odrębną naturę, dostarczają odrębnej zdolności. A wtedy każde z nich przyjmuje formę, która do nich przechodzi z odrębnej substancji. Więc zasada materii i absolutnej cielesności pochodzi z substancji rozumnej. Oddzielenie tej materii jest późniejsze od ciała pierwszego. Zdolność doskonała także pochodzi z pierwszego ciała. Może być również tak, że zdolność niektórych rzeczy jednostkowych pochodzi z niektórych innych rzeczy. Weźmy jako przykład ogień, który daje powietrzu zdolność ogniową przez to, że ogrzewa, aż materia powietrza nie stanie się zdolna do percepcji formy ogniowej. Ale te formy pochodzą z rozumu wyodrębnionego.

Różnica między zdolnością a możliwością polega na tym, że stosunek możliwości do istnienia jest taki sam jak do

nieistnienia, zaś zdolność polega na tym, że w materii możność staje się doskonalszą; np. materia ognia, która w możności jest receptorem formy ognia, ale jeśli zimno przeważa nad tą materią, uczyni ją taką, że staje się lepszą od formy wodnej niż ogniowej, tak że cecha ogniowa zostaje wtedy usunięta i pojawia się cecha wodna. Wykażemy to w *Fizyce*, że materia, która jest w pobliżu ruchu stałego, jest odpowiedniejsza dla formy ogniowej dzięki ciepłu. Zaś materia odległa od ruchu, stojąca w miejscu, nieruchoma, jest dogodniejsza dla formy przeciwnej formie ogniowej.

Tak zdobywają istnienie ciała podlegające powstawaniu i ginięciu.

Go się tyczy różnic spowodowanych zdolnością drugą, która tworzy układ tych ciał, to nie powstały przypadkiem. Przeciwnie, powstały one z natury zdolności ciał pierwszych, a z każdej zdolności pochodzi stałość charakteru gatunku.

*Badanie przyczyny braków i słabości, które są tam,
gdzie zachodzi powstawanie i ginięcie*

Z powodu tego, że zdolność formy pojawia się bez formy, oraz dlatego, że zdolność pojawia się za sprawą zewnętrznej przyczyny, a formy i zdolności są sprzeczne i różnorodne, bezwzględnie konieczne jest, aby tam, gdzie są takie natury, było pożądanie i wrogość i aby wszystko, co dociera do własnej opozycji, podlegało zniszczeniu. Żadna rzecz nie wynika z czegokolwiek. Kiedy mieszanina i złożenie tworzą się między rzeczami sprzecznymi, otrzymuje się różne złożenia, a z każdego złożenia stosownie do zdolności inną zdolność i inną formę*

Przyczyną złożenia, przy wyłączeniu innego złożenia, jest zdolność łączenia bez udziału innych zdolności ciał

pierwszych. Im zdolność jest bardziej wybitna, tym lepsza jest forma; im zdolność jest bardziej niepełna, tym forma jest gorsza.

To, co powstaje, jest dwojake: jedno jest dobre przez swój gatunek, np. człowiek jest lepszy od innych zwierząt. Podobnie pozostałe zwierzęta są lepsze od roślin, rośliny z kolei od minerałów. Drugie jest dobre w swoim gatunku, np. jeden człowiek jest lepszy, inny gorszy. W pierwszym przypadku zdolność odróżnia się przez gatunek, tzn. układ przyjmujący formę konia nie może przyjąć formy człowieka. W drugim przypadku zdolność odróżnia się przez osobników, tzn. jeden jest doskonalszy, drugi gorszy. A więc każdy może przyjąć formę według swej miary.

Że strony dawcy formy nie ma skąpstwa; ani nie daje pierwszeństwa, ani nie odrzuca rozmyślnie. I nie może być inaczej. Ale dlaczego jednemu przypadł brak, drugiemu zaś doskonałość? Dlatego, że są dwie szczególne przyczyny, a ponadto dlatego, że te szczególne przyczyny, jak to wykazaliśmy, są przyczynami nieskończonymi. Więc taka jest przyczyna braku i doskonałości. Każda rzecz jest w swojej grupie rzeczą najdoskonalszą, tj. taką, jaką może być; jej forma otrzymuje formę, jaką może zachować przez własne nasienie i rodzenie.

Jeśli chodzi o muchę, robaka i im podobne — z materii, z jakiej są zbudowane, nic lepszego od nich powstać nie może, bo mucha jest lepsza od materii, z której powstała, jeśli jej materię pozostawiłoby się taką, jaka jest.

Dla każdego istniejącego układu musi realizować się to, co służy zachowaniu jego formy, jak pokarm dla żołądka człowieka. W stopniu doskonałym powstaje również każda rzecz, która nie jest konieczna, ale jest pożyteczna [dla materii] w ten sposób, że materia ją przyjmuje.

Ponieważ te ciała podlegają rozkładowi, urzeczywistniają

się w nich ruchy nieba, a z powodu ruchów, które mają w swojej naturze, potrzebne im jest wzajemne stykanie się, ponieważ nie można uniknąć tego, żeby zetknąwszy się, jedno nie rozbijały drugich, jak ogień, gdy zetknie się z człowiekiem: będąc od człowieka silniejszy, spala go; nie jest możliwe, aby w układzie, gdzie ogień jest ogniem, a człowiek człowiekiem, ogień nie palił, a człowiek nie podlegał paleniu. Niemożliwe, aby nie dochodziło do takich spotkań, przeto zło, rozkład i choroba zjawiają się w sposób konieczny. Nie są one celem, ale są nieuchronne.

Inna odmiana rozpadu polega na tym, że w jednym ciele po to, by ono powstało, są różne zdolności, jak np. życzenie, gniew i rozum człowieka. Opierają się one na jednej zasadzie. Zdarza się, że jeden z tych najniższych i najpodlejszych rodzajów zapanuje nad jakimś najlepszym, np. pragnienie nad gniewem. Tak musi być i nie może być inaczej. Ale owe złe zjawiska trafiają się bardzo rzadko w [skutecznej] ilości, zaś dobre występują częściej^m. Na przykład większość ludzi jest zdrowa i jeśli ktoś zachoruje, najczęściej choruje bardzo krótko. Każdy człowiek pozostaje takim [zdrowym], jakim może pozostać¹³⁰. Gatunki i pomyślnie stany trwają stale.

Powiedziano : jeśli istnienie i byt nie byłyby doskonalsze od niebycia, to nie powinny istnieć gatunki [bytu]. A więc nie byłoby gatunku późniejszego, zaś jeśli zło, które jest nie do uniknięcia, nie byłoby przez ten gatunek konieczne, nie istniałby ten gatunek, a wszystko dobre zostałoby porzucone przez zło. W tym przypadku zło przeważałoby, bowiem niebycie wszystkich dobrych jest złem, którego zasadą jest nieistnienie. Nieistnienie

^m Por. *Iszarat*, s. 460.

¹³⁰ Według Massé'go: „Tout homme reste [vivant] tant qu'il le peut”, *Le livre*, t. I, s. 214.

istoty jest złem tej istoty, a nieistnienie dobrego stanu tej istoty jest złem stanu istoty. Postrzeganie nieistnienia stanu dobrego i świadomość nieuchronności [braku] są cierpieniem dla istoty. Obawa przed nieistnieniem takiej istoty (tam, gdzie ta obawa może się pojawić) jest większa od obawy przed nieistnieniem dobra w tej istocie. A więc nieistnienie istot z natury dobrych, za sprawą których przeważa dobro w sposób bardziej ciągły, jest gorsze od zjawisk złych, które są koniecznymi następstwami tych istot.

Stało się więc oczywiste, że istnienie ciała takiego, jakim jest, jest takie, jak powinno być. Wykazano także, skąd pochodzi przyczyna zła i niedostatku. Wykazano także, że dobro jest tam, gdzie się ujawnia skutek dobra pierwszego; że zło jest tam, gdzie to działanie nie występuje, oraz tam, gdzie nie ma receptora działania dobra pierwszego, oraz że zło nie ma innej przyczyny. Ten porządek rzeczy nie jest następstwem przypadku. Przeciwnie, układy mają siły tworzące te złożenia po to, żeby je ujednoczyć. Niekiedy może utworzyć się złożenie pod wpływem niebieskich ruchów i ziemskiego receptora; albo jakaś mieszanina doprowadzi do powstania zwierzęcia bez konieczności rodzenia go (większość z nich jednakowoż się rodzi). I tak forma takiej rzeczy jest przyczyną upodobniania się do siebie innych rzeczy, a dzieje się tak dlatego, że forma staje się pewnego dnia przyczyną złożenia. Wówczas zjawia się zdolność upodobniania się do niej, a dla tych rzeczy, które powstają przez rodzenie, forma ta jest stanem.

Chwała Dawcy Rozumu !¹³¹

^m W innych rękopisach zakończenie brzmi nieco inaczej, jest to jednakowoż szczegół mało ważny. Por. DNM, s. 165, przyp. 22.

Początek nauki niższej, czyli fizyki¹

Już wiadomo, że byt dzieli się na substancję i cechy przypadłościowe². Cechy te są dwojakie: przypadłościowe, których poznanie następuje przez połączenie, i przypadłościowe, których poznanie nie następuje przez połączenie³. Wiadomo też, że właściwości przypadłościowe zależne [w procesie poznania] od związku z innymi, danymi, niczym gałąź rozwidlają się na substancję i na przypadłości, które nie wymagają połączeń. Wiadomo, że cechami przypadłościowymi, niezależnymi od związku z innymi elementami są ilość i jakość. Wiadomo także, że poznanie bytu, substancji i przypadłości bezwarunkowo należy do nauki wyższej [tzn. metafizyki] i tylko dla rozróżnienia szczegółów poznanie zniża się ku nauce

¹ Opuszczam inwokację, która w tekście perskim poprzedza *Fizykę*. Jest to na pewno późna interpolacja dorobiona przez kopistę, gdy *Fizyka* krążyła jako samodzielne dzieło. Inwokacja ta brzmi: „W imię Boga Miłosiernego i Miłościwego, który powiększa moją wiedzę. Chwała Bogu, Panu obu światów, modlitwa i pokój jego prorokowi Muhammadowi i rodowi jego, dobrym i czystym”. Awicenna na oznaczenie dzieła *Fizyka* używa *ilm-i tabi'i*, dosł. „nauka o przyrodzie”. W przekładzie używam określenia *Fizyka* ze względu na polską tradycję i przyzwyczajenia czytelnika. Por. także *Metafizyka*, przyp. 5.

² Por. s. 79 nin. wyd.

* Por. s. 92 nin. wyd.

badającej stany ilości, stany jakości oraz stany znajdujące się w materii, które się wiążą z ruchem i spoczynkiem.

Wykazano ponadto, iż nauką o tych stanach jest fizyka bądź matematyka. Fizyka jest nauką o tych stanach, których nie można pojąć bez materii, zaś matematyka jest nauką o stanach, które, choć nie oddzielone od materii w swym istnieniu, istnieją przecież odrębnie w wyobrażeniu. Z tego wynika, że wychodząc z metafizyki, powinniśmy dojść do tej nauki [tzn. matematyki].

Rozpocniemy jednak od fizyki. Chodzi o to, aby wykład był bardziej powiązany, a co będziemy chcieli powiedzieć na temat matematyki, omówimy na końcu tej książki, w jednym miejscu⁴. Wszystko, co należało powiedzieć o podstawach fizyki i matematyki, zostało powiedziane w metafizyce. Ponieważ fizyka odnosi się do materii i ruchu, a stan materii jest już [czytelnikowi] znany, pozostaje przejść do stanu ruchu i poznania treści przyrody.

O stanie ruchu i o przyrodzie

Ruchem nazywa się właściwie to, co odbywa się w przestrzeni, jednak obecnie nazwa ta przybrała inne znaczenie, ogólniejsze od pojęcia ruchu przestrzennego, takie że każdy stan i wszelkie działania⁵ znajdujące się w rzeczy, będącej w możności, nazywają się ruchem, ze względu na możliwość urzeczywistnienia się tej rzeczy⁶. Wytlumaczenie tego jest następujące : jakaś rzecz jest rzeczą w możności (np. ciało, które potencjalnie jest czarne), albo

⁴ *Matematyki* nie włączyłem do przekładu, o czym piszę we *Wstępie*, s. 33 nin. wyd.

⁵ Awicenna napisał tu *fi'l budani*, a więc dosł. „przygotowanie (przy-
patność) do czynu”. „Akt” Awicenna oddaje pojedynczym ar. *fi'l*.

Por. *Metafizyka*, przyp. 113.

między jej stanem potencjalnym a stanem aktualnym jest inny stan aktualności, wcześniejszy, przez który rzecz dochodzi do następnego stanu — ten zaś jest potencjalny; albo nie ma go i rzecz od razu przechodzi od stanu możliwości do stanu urzeczywistnienia.

Przykład pierwszy: Gość stopniowo czernieje, aż dochodzi do punktu krańcowego i zatrzymuje się. Drugi przykład: nie ma niczego między możliwością i aktualnością. W pierwszym: rzecz dopóki nie dojdzie do czerni, która jest możliwością, znajduje się w ruchu i w stanie, który nie jest ani pełną, czystą możliwością, ani pełną aktualnością, ponieważ tym stanem nie jest ani biel (biel przemienia się w czern), ani ta czern, do której zmierza przemiana.

Niemożliwe, aby ciało przemieszczało się z miejsca na miejsce inaczej jak poprzez stany nazywane ruchem. Niemożliwe, żeby ciało przenosiło się momentalnie z miejsca na miejsce, ponieważ ciało jest podzielne i częściami oddziela się od swojego miejsca, a coś, co przemieszcza się częściami, nie przenosi się jednym rzutem. Jednakże z ilości w ilość ciało może przenosić się za jednym razem, a może i stopniowo. Na przykład, rzecz oddziela się stopniowo od bieli, która będzie przemieniać się w czern; podobnie — oddziela się od czerni, która będzie biała. Ten ruch, będący ruchem od jednej ilości do drugiej, nazywa się zmianą właściwości. Od jakości do jakości rzecz nie może przejść momentalnie, jak przy zmianie miejsca ⁷. Ale z jednej substancji w drugą, podobnie jak ze stanu wody w stan ognia, można przejść tylko aktem momentalnym, ponieważ substancjalność nie może obejmo-

⁷ Awicenna stosuje wyrazy perskie *dza* „miejsce”, *nehad* „położenie” i ar. *wad* „położenie”. W sylogistyce *wad'* bywa zastępowane przez *nehad*. Por. także termin „lokalizacja” w przekładzie polskim Arystotelesowskiej *Fizyki*, wyd. cyt., s. no.

wać mniejszego i większego w przeciwieństwie do przypadku, który może [przyjmować], bo czerń może być na przykład czarniejsza od innej czerni, ale natura ludzka nie może być bardziej ludzka od innej ; człowiek od razu wywodzi się z człowieczeństwa :, albo jest człowiekiem, albo nim nie jest, bo jeśliby ludzkość jego została pomniejszona, to albo zachowałyby się jego przynależność gatunkowa, albo nie. Jeśli zachowałyby się, to zmiana odnosiłaby się do cech przypadkowych (a nie do rodzaju i cech właściwych), a więc do całości jego istoty. Gdyby jednak jego rodzaj przestał istnieć, ludzkość również by znikła, a nie ograniczyłaby się.

Każdą rzecz poruszającą się bądź to wprawia w ruch coś z zewnątrz (np. strzałę — łuk, wodę — podgrzewającą ją ogień), bądź też porusza się sama z siebie (np. kamień, który sam się toczy, czy też ciepła woda, która sama stygnie). Ruch, który sam powstaje, nie pochodzi z poruszanego ciała, lecz ze stanu i formy, bo jeśli pochodziłby z ciała, byłby stały i jednakowy dla wszystkich ciał. Zatem ruch jest wynikiem działania jakiejś siły.

Jeśli [ruch] zaistniał bez czyjejs woli i jest jednolity ⁸, to siłę sprawczą nazywa się naturą, ponieważ natura jest najbliższą przyczyną: natura powoduje ruch i spoczynek tego, co samo w swojej istocie wprowadza się w stan ruchu lub spoczynku. Jeżeli natomiast jest to ruch samowolny i niejednolity, to albo powstał sam z siebie, całkowicie i przez swą istotę po to, by stać się jednolitym, albo powstał z siebie i pod pewnym warunkiem (jak pożądanie lub co innego). Tę ostatnią przyczynę nazywa się duszą ⁹.

Przeciwieństwem każdego ruchu jest spoczynek. Istotnie każda rzecz, która podlega ruchowi w przestrzeni, bądź

⁸ Perskie *jaksan* może znaczyć „jednakowy, podobny” i „jednolity”.

* Por. niżej rozdział o duszy.

ilość, bądź jakość lub w innej kategorii nazywają w spoczynkujeśli nie porusza się i przez czas jakiś pozostaje w tym samym stanie.

*Rozpatrywanie tego: do której kategorii odnosi się
ruch kołowy*

Ruch kołowy będący ruchem wokół siebie przebiega z jednej pozycji do drugiej, nie zaś z miejsca na miejsce; może nawet w ogóle nie zachodzić w żadnym miejscu, jak np. ruch ciała pierwszego. Kiedy poznasz, co to jest miejsce, poznasz także, iż ruch kołowy nie odbywa się w miejscu, a jeśli przebiega w jakimś miejscu, nie oddziela się od swojego miejsca, tzn. [nie dzieje się tak], że części poruszającego się ciała oddzielają się od elementów swojego miejsca. Jest to stan miejsca i położenia. Stąd wniosek: ruch kołowy dokonuje się w miejscu. A ta kwestia należy do tych, które wyżej omówiliśmy¹⁰.

Rozpatrywanie natury ruchu ze względu na ilość

Są dwa rodzaje ruchu ze względu na ilość. Pierwszy jest następstwem pokarmu. I on też jest dwojaki: przyrost i ubytek. Drugi rodzaj nie zależy od pokarmu i również dzieli się na dwa rodzaje: zgęszczenie i rozrzedzenie.

Przyrost jest ruchem wytworzonym przez pokarm. Pokarm przyswaja się i upodabnia do spożywającego, powodując w nim wzrost, który przejawia się w dopełnianiu tego stworzenia (np. zwierzęcia i rośliny). Ubytek zaś polega na tym, że ciało ulega zmniejszeniu bądź to z powodu oczyszczania, bądź przez to, że pokarmu jest ilościowo mniej niż części odrzucanej w procesie oczyszczania ciała. Pokarm jest potrzebny dla ciała, zawsze bowiem coś jest wydalane z ciała z powodu pochłaniania jego

Patrz s. 173 nin. wyd.

soków przez powietrze i zakłócania jego naturalnego ciepła. Pokarm zajmuje miejsce tego, co jest z ciała usuwane.

Go do rozrzedzania : polega ono na tym, że ciało zmierza do powiększenia się, jednakże wewnątrz niego nic nie zachodzi. Na przykład podgrzewana woda rozszerza się; albo jedzenie powiększa się w brzuchu i wzbiera.' Nic obcego w jedzeniu nie działa, lecz samo rośnie dzięki temu, że materia jego przyjmuje większą ilość. Bo nie istnieje miara dla materii w niej samej — miara jest czymś zewnętrznym w stosunku do jej istoty, czymś, co materia przyjmuje. A zatem nie ma miary lepszej od tej, jaka w niej już jest. Mniejsza czy większa, żadna ilość nie jest uprzywilejowana.

Natomiast zgęszczenie jest ruchem zmierzającym ku maleniu bez odrzucania czegokolwiek (np. stygnąca woda zmniejsza [swoją objętość]).

Rozpatrywanie stanów ilości różnych rodzajów ruchu

Ruch ciał może być trojaki: przypadkowy, wymuszony i naturalny. Ruch przypadkowy polega na tym, że ciało znajduje się w jakiejś rzeczy, która jest w ruchu. Przemieszcza się więc z miejsca na miejsce dzięki ruchowi tej rzeczy, nie zaś z powodu własnego ruchu. Na przykład w skrzyni jest strój i jeśli skrzynia zostanie przeniesiona w inne miejsce, strój także zmieni miejsce, tzn. przejdzie z jednego przypadkowego miejsca w inne, nieokreślone (np. z domu do domu), natomiast jego miejsce właściwe jest i było to samo, ponieważ jego właściwym miejscem jest skrzynia.

Jeśli chodzi o ruch wymuszony, jest to ruch z jednego określonego miejsca w drugie określone, jednak przemieszczanie się z jednego miejsca w inne nie wynika

z samej rzeczy, lecz z przyczyny zewnętrznej wobec istoty rzeczy (np. coś ciągnie daną rzecz, toczy lub nią rzuca).

Ruch naturalny jest ruchem wynikającym z siebie, jak np. spadek kamienia lub wody, podnoszenie się ognia lub powietrza. Niektórzy twierdzą, że woda wyciska z siebie powietrze i odrzuca. Inni mówią, że to atmosfera wciąga w siebie rozproszone powietrze, jeszcze inni, że całość ziemi przyciąga do siebie cząstki ziemi, że niebo odrzuca od siebie ziemię, że niebo przyciąga ku sobie ogień. Jeśli spadek kamienia lub wody, a wznoszenie się ognia lub powietrza miałyby za przyczynę jakąś siłę, wówczas im rzecz byłaby mniejsza, tym szybciej powinna się poruszać, a im coś byłoby większe — tym wolniej. Jednak praktyka temu przeczy, z czego wniosek, iż ruchy wynikają z własnej natury, będąc poszukiwaniem właściwego miejsca.

Ruch sam z siebie może być bądź ruchem kołowym, który się dokonuje stosownie do położenia, bo jest ruchem pochodzącym z duszy, bądź ruchem prostoliniowym, dokonującym się w miejscu. Ruch prostoliniowy jest dwojaki : ku górze, wywołany lekkością, i w dół, spowodowany ciężarem. Każdy z tych dwóch ruchów może dochodzić do granicy lub jej nie osiągać. Wznoszenie się do granicy cechuje ogień, wznoszenie do niższego tylko poziomu cechuje powietrze, opadanie do krańcowego punktu jest cechą ziemi, natomiast woda nie osiąga tej granicy.

Im jakaś rzecz jest czystsza, tym jej ruch jest szybszy i bliższy prostoliniowemu ^u, lecz gdy zmiesza się ze swoim przeciwieństwem — jej ruch stanie się mniej regularny i powolniejszy.

^u Dosłowny przekład perskiego *durusttar* jest bezsensowny (prostszy?). Powinno być zapewne „regularniejszy”. Kb i N podają przymiotnik „prosto-

Wprowadzenie do rozważań o miejscu

Miejsce, po arabsku *makan*, ma kilka równocześnie cech. Po pierwsze: ciało ruchome przemieszcza się z niego ku innemu miejscu, natomiast nieruchome pozostaje w jednym i tym samym miejscu. Po drugie: w jednym miejscu nie mogą znaleźć się dwie rzeczy (dopóki woda jest w naczyniu, wino się w nim nie pomieści). Po trzecie: w przestrzeni istnieje dół i góra. Po czwarte: o ciele mówi się, że „jest w miejscu”.

Niektórzy¹² wyobrażają sobie, że miejsce jest materią, ponieważ przyjmuje rzecz, mimo innej [wcześniej posiadanej] rzeczy, albowiem miejsce także przyjmuje ciało po innym ciele. Jest to błąd, bo materia przyjmuje nie ciało, lecz formę. Inna grupa mówi, że miejsce jest formą i kształtem¹³, ponieważ ciało znajduje się w swojej własnej formie¹⁴. Jest to błąd, bowiem forma ciała nie oddziela się od ciała podczas jego ruchu, natomiast odrywa się miejsce; to samo dotyczy materii. Inna grupa od dawna głosi, że miejsce ciała jest taką wielkością rozciągłości świata, w którym on się znajduje. Przykładowo: miejsce wody ma taką wielkość i rozmiary, jakie są między

liniowy”, w stopniu równym, *durust*. W innym miejscu DNF, s. 44, Awicenna użył stopnia wyższego od prosty w znaczeniu „dokładnie na wprost”. Por. także Arystoteles, *Fizyka*, 229 a.

¹¹ Przypuszczalnie chodzi tu o Platona i jego opinie wyrażone w *Timajosie* (Arystoteles, *Fizyka*, 209 b). Definicja miejsca, którą Awicenna podaje na wstępie tego rozdziału, jest niemal dosłownym powtórzeniem Arystotelesowskiej (Arystoteles, *Fizyka*, 208 b). Na temat takiego rozumienia Platona przez Arystotelesa por. Arystoteles *Fizyka*, s. 326, przyp. 6.

¹⁸ Arabskie *chalkat*, „przyrodzony kształt”.

¹⁴ Por. Arystoteles, *Fizyka*, 209 b: „Jeśli zatem miejsce jest tym, co bezpośrednio otacza każde ciało, jest przeto równocześnie pewną granicą; wobec tego miejsce każdego ciała będzie jego formą, czyli kształtem”.

wewnętrznymi granicami zbiornika zajmowanego przez wodę. Doktryna ta jest wyłożona na dwa sposoby. Jedni mówią, że przestrzeń nie może pozostawać pusta i dopóki nie wejdzie do niej jakieś ciało, dopóty nie opuści jej to, które w niej jest. Drudzy głoszą, że może być pusta. Zwolennicy próżni uważają, iż świat znajduje się w próżni i oczywiście, że próżnia jest na świecie. Nauka ta jest bliska fantazji, a daleka od rozumowego ujęcia. Przyczyną ukształtowania się u ludzi poglądu o istnieniu próżni jest powietrze — bo przecież oczy nie widzą powietrza ¹⁵ — i dlatego uważają, że samo powietrze jest niczym, a przestrzeń jest pusta, po czym drogą spekulacji dochodzą do możliwości istnienia próżni.

Dowód na to, że przestrzeń nie jest miejscem

Najpierw trzeba ustalić, że między granicami naczynia jest przestrzeń i wielkość inna niż wielkość ciała, które jest w naczyniu ; np. woda lub wino. W związku z tym nasuwa się pytanie : czy ta wielkość jest miejscem, czy nie? Jednakże my, na podstawie obserwacji, nie widzimy w naczyniu żadnej przestrzeni ani wielkości, poza tym, co jest w samej wodzie lub w winie. Zaś twierdzenie: „Choć na drodze spekulacyjnej nie wytwarzamy w naczyniu żadnego ciała, to wiemy, że wewnątrz niego jest pewna wymierna odległość” nie jest argumentem, ponieważ nie wszystko, co sobie wyimaginujesz, musi istnieć. Stąd, jeśli ktoś powie : „Jeżeli założysz, że 5 dzieli się na dwa bez reszty, to znaczy, że jest ono parzyste”, będzie to prawda, jednak

¹⁵ Awicenna napomyka o zjawisku przezroczywości rzeczy, o czym pisze Arystoteles w *O duszy*, 418 b. Por. także Awicenna, *De anima*, s. 15, przyp. i, 2. *Szifa*, s. 335. *Psychologie*, t. I, s. 164; t. II, s. 120.

warunkowo, ponieważ rzeczywiście i bezwarunkowo nigdy 5 nie można uznać za liczbę parzystą.

Wyjaśnienie tezy, iż ten rodzaj przestrzeni nie może istnieć, sprowadza się do następującego wywodu:

Fakt, że ciała nie mogą przenikać się nawzajem, nie ma wpływu na to, że ciała bywają ciepłe, zimne, czarne lub białe, że mają jakąś cechę, jedną z dziewięciu atrybutów [kategorii bytu], że są zgodne wobec siebie lub odmienne. W przeciwnym wypadku wszystko, co nie miałoby owych atrybutów, powinno przenikać jedno w drugie. Przyczyną tego nie jest też substancjalność, aczkolwiek, według osób głoszących ten pogląd, przestrzeń jest substancją, ponieważ istnieje ona w sobie i nie występuje w przedmiocie; bywa jednakże, że wnika ona w ciało, które jest także substancją, i z nim się łączy. A więc przyczyną [nieprzenikliwości ciał] jest fakt, że wielkość nie przenika do innej wielkości, bowiem dwie wielkości są większe niż jedna z nich. Dwie wielkości nie mogą się zjednoczyć; obie istnieją [oddzielnie] i są równe sobie. Jeśli jedna z nich zostanie usunięta, nie będzie to miejsce; nie będzie to także wielkość ciała mającego miejsce, ponieważ w jaki sposób przestrzeń może zawierać się w przestrzeni i czyż mogą obie istnieć będąc dwiema [oddzielnymi], jeśli odrębność rzeczy o jednej naturze jest następstwem czegoś, co posiada jedna rzecz, a nie ma jej druga? Kiedy się połączą i wnikną w siebie, materie obu rzeczy zjednoczą się w' jedno, a stany właściwe jednej stają się takimi dla drugiej, a stany poprzednie, jeśli nie pozostawiły w rzeczach śladów, w tym momencie nie doprowadzą już do rozpadu — nieistniejące nie powoduje rozpadu dwóch istniejących, ponieważ nieistniejące nie działa i nie może wytworzyć żadnego skutku.

Przeto stało się oczywiste, że wielkość nie może mieścić

się w innej wielkości; w konsekwencji: nie może być w naczyniu przestrzeni po to, żeby zmieściła się w niej woda, bo jeśli tak, to wielkość wody przeniknęłaby drugą wielkość, a to jest absurdem¹⁶.

Dowodzenie, że próżnia nie istnieje

Wywód przytoczony dla wykazania absurdalności tezy o przenikaniu wielkości przez wielkość wystarcza, żeby przekonać się o niemożności istnienia próżni. Równolegle ustaliliśmy, że próżnia sama nie istnieje, oraz że nie ma w próżni ani ruchu, ani spoczynku.

Mówimy: jeśli jest próżnia, to nie jest ona taka, jaką sobie oni [zwolennicy próżni] wyobrażają, że jest niebytem¹⁷. Jakże może być niebytem, skoro można powiedzieć, że między jednym ciałem a drugim jest więcej próżni niż między dwoma innymi ciałami. I można także powiedzieć, że taka a taka ilość ciał mieści się w takiej przestrzeni pustej i nie pomieści ona więcej ciał od tej ilości, a mniej od tej ilości spowoduje w próżni ubytek. Wiesz już, że to nie odnosi się do niebytu. Jeśliby więc istniała próżnia, byłaby rzeczą mającą wielkość, byłaby substancją, a nie akcydensem, istniałaby bowiem w sobie i nie występowałaby w podmiocie. Wiesz także, że wielkość nie jest substancją przez siebie", a więc i sama próżnia nie jest wielkością, więc jest wielkością w substancji ; więc wszystko, co jest takie, jest pełnią i jest ciałem, a więc próżnia jest ciałem. Przeto ciało przenikałoby ciało. A to jest absurd¹⁸.

¹⁶ Por. różnorodność definicji miejsca w *Lexique*, s. 637. *Iszarat*, s. 435., przyp. i.

¹⁷ Por. *Metafizyka*, przyp. 44.

¹⁸ Patrz hasło *Hala*, „próżnia” w *Lexique*, p. 113.

Wykazanie, że w próżni nie ma ruchu

Ruch może być naturalny lub wymuszony. Podobnie i spoczynek. Ruch naturalny jest wtenczas, gdy ciało nie godzi się na takie miejsce, w którym się znajduje, lecz dąży do innego. Spoczynek naturalny jest wówczas, gdy ciało pragnie tego miejsca [które zajmuje]. Ruch wymuszony jest wtedy, gdy ciało nie pożąda kierunku [w którym porusza się], lecz pragnie innego kierunku. Spoczynek wymuszony jest to stan, kiedy ciało nie chce [pozostawać w zajmowanym miejscu], a chce zająć inne miejsce. Na przykład ktoś zmusza kamień do ruchu w górę lub przytrzymuje siłą powietrze w wodzie.

Próżnia jest jednorodna i nie zawiera żadnych różnic; zatem żadne miejsce nie jest lepsze od innego. Podobnie zawieranie się świata w aktualnych granicach nie jest lepsze od zawierania się w jakichś innych granicach. I nie przez przypadek, przypadek bowiem nie może być wieczny. Przypadek zachodzi wówczas, gdy działa przyczyna akcydentalna, o czym było już poprzednio¹⁹.

Rozpatrywanie tej kwestii nie jest nam potrzebne, ponieważ nie twierdzimy o świecie, że jest on na jakimś miejscu, w taki sposób, jak to niektórzy mówią: „Dlaczego świat jest tu, a nie w innym miejscu?”

Stało się więc jasne, że w próżni nie ma ruchu ani spoczynku czy to naturalnego, czy wymuszonego. Każde ciało znajdujące się w miejscu jest albo usposobione do ruchu, albo do spoczynku. Za pomocą tego i innego wnioskowania stało się oczywiste, że w próżni nie ma żadnego ciała. Dowód na to, że w próżni nie ma ruchu, jest następujący: Ruch poruszającego się ciała jest tym szybszy, im rzadsze lub mniej pełne jest miejsce, w jakim

odbywa się ruch (np. kamień w powietrzu porusza się szybciej od kamienia w wodzie). Dlatego, jeśli ciało poruszałoby się w próżni (a zostało już wyjaśnione ²⁰, że dla ruchu nieuniknioną okolicznością jest podzielność czasu), ruch tego ciała musiałby być także określony w czasie. Jeśli wyobrazilibyśmy sobie inną przestrzeń, taką, która pod względem „rzadkości” lub niedostatków w pełni miałaby się tak do poprzedniej pełni jak czas ruchu w próżni do czasu w pełni, to ruch ciała w pełni musiałby się odbywać w tym samym czasie, co ruch w próżni. Niemożliwe, aby wspomniany stosunek czasu ruchu [do drogi] w próżni, gdzie nie ma żadnego oporu, przeciwności i przeszkód, był taki sam jak czasu ruchu w pełni lub w ośrodku wymieszanym [z próżnią] taką, jaka istnieje lub jaką możemy sobie wyobrazić, ponieważ nie może być, ażeby czas ruchu w przestrzeni, gdzie nie ma oporu, był równy czasowi ruchu w ośrodku, w którym według założeń jest opór, bo to z kolei znaczyłoby, iż brak oporu jest równy oporowi istniejącemu już to w wyobraźni, już to w rzeczywistości²¹. Wobec tego nie ma ruchu w próżni.

Naturalne dowody nieistnienia próżni

Oznak nieistnienia próżni jest wiele. Jedna z nich: obecność wody w studni²² po zamknięciu otworu. Oto powód: woda nie może opuścić zbiornika, a miejsce jej pozostać puste, bowiem powierzchnie ciał nie oddzielają

²⁰ Patrz s. 169 nin. wyd.

²¹ Por. Arystoteles, *Fizyka*, 215b-216a.

²² Pers. *abduzd* dosł. „złodziej wody” jest głębokim szybem, do którego z łatwo przesączalnych skał podłoża ścieka woda. Kilka takich starodawnych prostych urządzeń może zapewnić dostawę wody nowoczesnemu zakładowi, nawet wymagającemu jej w wielkich ilościach, np. cukrowni.

się od siebie; z jednym wyjątkiem: gdyby się wymieniały. Podobnie i w tym urządzeniu drenazowym: kiedy woda raz wyleje się z jednej strony szybu, już się więcej nie zatrzyma, bo jeśli z jednej strony woda wylewałaby się, a z drugiej w tym czasie nie podchodziłaby, to wytworzyłaby się próżnia po stronie przeciwnej wypływającego strumienia. Dlatego nie może wytworzyć się przerwa w prądzie wody, chyba że coś go przerwie. Bańka lekarska ²³ wciąga w siebie skórę, ponieważ skóra wciąga powietrze po to, by oddychać. Powietrze, z kolei, nie oddzieli się od skóry, jeśli nie wmiesza się jakaś inna rzecz. W ten sposób bańka wciąga powietrze. Jeśli nasadzi się na mózdzierz pokrywą o takim samym jak on wymiarze i jeśli między mózdzierzem i pokrywą niczego nie będzie, wówczas będzie można podnieść mózdzierz za pokrywą ²⁴. Mechanicy przeprowadzają wiele takich doświadczeń, a wszystkie są oparte na braku próżni.

Wyniki rozważań na temat: co to jest miejsce?

I tak, miejscem ciała nie jest ani materia, ani forma, ani wielkość, ani próżnia. Miejscem ciała jest granica tego [innego] ciała, które otacza [pierwsze] i jest wokół niego. Nie chodzi tu o każdą granicę, lecz o granicę wewnętrzną, poprzez którą ciało styka się z innym [znajdującym się wewnątrz] ; np. wewnętrzną powierzchnia zbiornika, przez którą naczynie styka się z wodą. Czy naczynie jest obszerniejsze, ciaśniejsze, czy w ogóle nie ma objętości, zawsze jest granicą miejsca przeznaczonego dla wody. Takie założenie jest najsluszniejsze i jest to

⁸⁸ Dosi. „balwierski kubek”; w Persji używano w tym celu ściętego rogu zwierzęcia.

^M Chodzi tu o duże naczynie o prostych, nie rozchylonych ściankach.

teoria wielkiego mędrca Arystotelesa, z którą również zgadzają się późniejsi.

A więc, miejscem ognia jest wewnętrzna powierzchnia niebosłonu, miejscem powietrza — wewnętrzna powierzchnia ognia, miejscem wody — wewnętrzna powierzchnia powietrza, miejscem ziemi — wewnętrzna powierzchnia wody, pod tym warunkiem jednakże, że ogień jest w swoim właściwym miejscu, podobnie powietrze i woda, a ponadto, że w tym układzie²⁵ wszystko jest na swoim miejscu w koniecznym porządku.

*Objaśnienie stanu ciepła naturalnego i nienaturalnego
oraz zimna naturalnego i nienaturalnego²⁶*

Ciepło i zimno naturalne są stanami powstającymi w ciele pod wpływem jego natury; np. woda, gdy sama stygnie, ogień, który sam jest ciepły. Nienaturalne są takie stany, których przyczyna przychodzi z zewnątrz.

Ciepło ma trzy zewnętrzne przyczyny: 1. sąsiedztwo ciała ciepłego, które ogrzewa zimne ciało (np. ogień ogrzewa wodę) ; 2. ruch i tarcie (np. woda się ogrzeje gdy będziesz w nią uderzał; podobnie woda bieżąca będzie cieplejsza od stojącej; gdy potrzasz kamień o kamień, rozgrzeją się i skoczy iskra) ; 3. światło, bowiem każde ciało, z tych, jakie są na tym świecie, jeśli świeci, to się rozgrzewa (np. zwierciadło zapalające świecąc zapala).

²⁵ Massé sądzi, że występujący w tym miejscu zaimek 3 os. 1. p. *vaj* można zastąpić rzeczownikiem „przestrzeń” (*Le livre*, t. II, s. 27). Wydaje się, że Awicenna chodziło w tym miejscu o „świat”, czyli „układ”.

²⁶ Awicenna posłużył się przymiotnikami *tabVi*, „naturalny” i *natabii* „nienaturalny”, które można tłumaczyć także jako „wrodzony, własny” i ich zaprzeczenia. Por. także Arystoteles, *Krótkie rozprawy...*, wyd. cyt., s. 180, przyp. 120.

Na temat każdej z tych trzech przyczyn istnieją rozbieżności między dawnymi filozofami a tymi, którzy przyszedli po Arystotelesie.

Określenie ilości ciał prostych

Do ciał prostych zaliczymy takie, które podlegają powstawaniu i ginięciu oraz takie, które tym procesom nie podlegają ²⁷. Wykazano już, że każde z tych ciał ma swój rodzaj ruchu. U tych, które powstają i giną, ruch jest prostoliniowy; u innych — ruch jest kołowy. Ciała, które są w pobliżu nas, pod niebem, mają z natury ruch prostoliniowy, u wszystkich natomiast to jest wspólne, iż są ciepłe, zimne lub wilgotne, szybko się rozpadają i szybko łączą, przyjmują i porzucają formę, tak jak woda i powietrze, że są suche i szybko się rozpadają, lecz nie szybko łączą, że mogą stykać się ze wszystkimi swoimi sąsiadami pozostają niezłączone z nimi, że tracą i przyjmują formę powoli, np. ziemia. Rozpadanie jak i miękkość pochodzi od wilgoci, która dobrze miesza się z suchym; twardość pochodzi z suchości, naturalna gładkość z wilgoci, naturalna szorstkość z suchości.

Ciało nie może zawierać koloru, zapachu czy smaku, jako że bywa ciało bez koloru (np. powietrze), bez smaku (powietrze i krochmal), bez zapachu (kamień, a także powietrze i czysta woda). Jakości postrzegane dotykem są liczniejsze w ciele od jakości postrzeganych wzrokiem, smakiem i węchem. A jeśli chodzi o odbiór słuchowy: tu nie ma wątpliwości, iż nie ma ciała, które wydawałoby głos samo z siebie. Trzeba więc, aby różnice między ciałami istniejącymi na tym świecie najpierw przejawiały się w ciepłe, zimnie, wilgoci lub suchości.

²⁷ Por. *Iszarat*, s. 283.

Lekkość występuje z ciepłem, ciężkość z zimnem (im suchsze jest ciało, tym jest silniejsze w swoim rodzaju) ; ciepłe i suche jest lżejsze, zimne i wilgotne — cięższe. Stąd wniosek, że ciała proste znajdujące się na tej ziemi są:

Ciepłe i suche: nie ma nic cieplejszego i suchszego od ognia.

Ciepłe i wilgotne: nie ma rzeczy cieplejszej i wilgotniejszej od powietrza ani od rzeczy, w której przeważa powietrze, mimo że powietrze jest słabe. Powietrze nie uciekałoby z dołu i nie poszukiwałoby góry, gdyby nie było ciepłe. Zawsze, kiedy się ogrzewa, ogrzewa się równocześnie stykająca się z nim woda i dąży ku górze, jako para. Powietrze będące blisko ziemi dla naszych ciał jest zimne, choć właściwie nie jest takie, natomiast w porównaniu z wodą zawsze będzie cieplejsze, choćby w tym powietrzu dominowała natura wody (pamiętajmy, że wilgoć pochodzi od pary). Gdyby ziemia nie nagrzewała się od promieni słonecznych, to nie ogrzewałaby tego powietrza, które jest w jej pobliżu, a w takim wypadku byłoby ono bardzo zimne. Jednakże powietrze z pobliża ziemi ogrzewa się, od ziemi ku górze, do pewnej oczywiście granicy. W tym czasie jego dolne warstwy są zimne z powodu pary; ale ona także postępuje w górę, [dochodząc tam] gdzie zaczyna się powietrze ciepłe, jednakowoż nie dociera do granicy ciepła ognia.

Zimne ²⁸ i wilgotne : nie ma rzeczy zimniejszej i wilgotniejszej od wody ani od rzeczy, w której przeważałaby woda (wtenczas [tę cechę] uzyskuje dzięki wodzie).

Zimne i suche: nie ma rzeczy zimniejszej i suchszej od ziemi, ani od rzeczy, w której jest ziemia, albowiem sama

²⁸ W oryginale przed „zimne” jest tu liczebnik „trzeci”, który pomijam, ponieważ przy pozostałych punktach nie ma liczebników. Widomy ślad po roztargnionym kopiście.

ziemia nie bywa ciepła. Gdy pozostawisz ją samą sobie, będzie zimna. Jeśli nie byłaby zimna, nie byłaby gęsta i ciężka.

Są więc cztery ciała proste: ziemia, woda, powietrze i ogień. Z nich się składają wszystkie inne ciała²⁹.

*Wykazanie, iż każde ciało ma naturalne miejsce
i naturalną formę*

Każde ciało ma naturalne miejsce i formę, na co wskazuje fakt, iż gdy nie przymuszacie ciała do jakiegoś miejsca, bez wątplenia okaże się, że ma ono granicę, w której się mieści. A skoro ta granica nie jest ustalana przyczynami zewnętrznymi, to znaczy, że pochodzi z samego ciała.

Podobnie: każde ciało jest skończone, a każde ciało skończone ma formę. Ponieważ nie jest to następstwem przyczyn zewnętrznych, zatem na pewno pochodzi z samego ciała. Dalej : każde ciało z siebie ma właściwe sobie miejsce lub granicę, a to z natury.

Każde ciało ma jakąś formę i pokazaliśmy, że zgodnie z naturą forma ciał prostych jest okrągła.

Badanie miejsc ciał prostych i jedności świata cielesnego

Ciała, które określają kierunek, nie mogą mieć poza sobą innego ciała, które go określa lub szuka; w przeciwnym razie byłyby dwa kierunki spowodowane przez te ciała połączone z innymi ciałami : jeden kierunek ku tym samym ciałom, drugi kierunek ku ciałom zewnętrznym. W tym przypadku musiałyby być jakieś trzecie ciało określające

². O czterech elementach, *Iszaraf*, s. 293 oraz tamże, obszerny przypis 3, a ponadto strony 296, 297. Por. też al-Farabi, *Państwo doskonałe...*, wyd. cyt., s. 40.

kierunek, bo wiadomo, że ciało określając kierunek określa go nie na zewnątrz, poza siebie, w stosunku do siebie samego, lecz do wewnątrz ³⁰, w stosunku do siebie. Ale ciała poszukujące kierunku znajdują się na pewno wewnątrz tego ciała [które określa kierunek], póki to złączone ciało jest jedno, to i miejsce tych ciał jest także jedno. Mówiąc ogólnie: miejscem wspólnym jakiegoś ciała jest takie miejsce, iż gdy wyobrazisz sobie, że wszystkie części tego ciała są złączone i przylegają jedne do drugich w ten sposób, że ruchy ich zostały ujednoczone w jeden ruch, będą one kierować się do tego właśnie jednego miejsca. Niemożliwe, aby jakaś część rzeczy w ruchu, którą uformowałeś jako [ściśle zespoloną] jedną część i mającej taką [jak wyżej] naturę, zaniechała wspólnoty z inną częścią i iżby jedna część poszła w jedną stronę, a część w drugą, przy jednej u obu naturze. Przeciwnie. Wszystkie będą się poruszać jednolicie ; a jeśli ruszają się jako jedno, przeto wiemy, że ich wspólne miejsce jest wspólnym miejscem ich części. Więc dla ich zbioru miejsce wspólne jest jedno, tak jak dla każdego innego ciała. Jeśli miejsce mają jedno, to jeden jest ich ruch naturalny.

Niemożliwe, by ciała znajdujące się w jednym ciele miały rozproszone miejsca i nie miały między sobą łączności, lub żeby ich miejsca były oddzielone jedno od drugiego; np. miejsca księżyca i świata przemijającego, który jest między sferami księżyca. Dlatego tak się dzieje, ponieważ każde ciało proste ma z natury formę okrągłą. W przeciwnym razie mimo jednolitej natury i jednorodnej materii mielibyśmy część o takiej formie, a część o innej, jak w sześcianie, gdzie jest na rogu część wypukła (kolano) i wklęsła (róg) oraz odcinki proste. A to jest niemożliwe,

aby jedna część była wygięta, a inna płaska, gdy obie mają taką samą naturę i substancję.

Przeto formy naturalne ciał prostych są okrągłe ³¹. Jeśli ciała okrągłe trzymają się oddzielnie, między nimi powstaje próżnia, a próżnia jest niemożliwa, a więc w całym świecie jest jedno ciało.

Omówienie rozbieżności zdań na ten temat

Niektórzy twierdzą, że żadne ciało ciepłe nie stygnie, a żadne zimne nie ogrzewa się, lecz że przechodzą przez trzy stadia. Pierwsze: jeśli zapalisz ogień pod naczyniem z wodą, części ognia przenikną do wody, wymieszają się z nią i ogrzeją, lecz nie w tym znaczeniu, że woda się ogrzewa, lecz w tym, że miesza się z ciepłem. Siła ciepła, która jest z nią zmieszana, tłumi siłę zimna. Jeśli ten proces nie potrwa dłuższą chwilę, to iskry, które są wymieszane z wodą, z niej ujdą, a ona jak zimną była, taką zostanie. Natomiast nieprawda, że zimno w niej zostało unicestwione przy ogrzewaniu, że się na nowo odradza i znów istnieje. Było ono w niej ukryte. Ciepło zdobywa w wodzie przewagę nad zimnem, wówczas zimno znika. Drugie: należą tu ciała ogrzewające się przez ruch. Ogień jest ukryty w ich wnętrzu, a kiedy zostanie nadany ciału ruch, ogień ujawnia się i ukazuje. Trzecie: tu należą ciała zmieszane ze światłem, dla których nie jest ono cechą przypadkową. Są to ciała delikatne, palne, przenoszące się z miejsca na miejsce.

Wykazanie absurdalności poprzednio omówionego twierdzenia

Jeśli ruch doprowadziłby do powstania takiego ciepła, że z rzeczy wydobyłby się ogień, powłoka ciała powinna być ciepła, zaś wnętrze jego zimne. W ołowianym grocie nasadzo-

³¹ O okrągłości ciał patrz *Iszarat*, s. 282-283.

nym na strzałę wypuszczoną z silnego łuku w zetknięciu z celem część powinna by się roztopić, a część nie, ponieważ wytworzone ciepło wyszłoby z niego na zewnątrz, natomiast wewnątrz oziębiłoby się. Analogicznie, kocioł powinien ogrzać się z wierzchu i gdyby go momentalnie rozbić, środek jego powinien być zimny. Jednakże tak nie jest : części zewnętrzne i wewnętrzne stają się cieplejsze w porównaniu ze stanem wyjściowym. Tak samo się dzieje, gdy ktoś przez dłuższy czas będzie potrząsał sakiem z wodą: ogrzeje się cała woda wewnątrz i zewnątrz i nie zdarzy się, aby ogrzało się tylko wewnątrz wody — fakt taki powinien wynikać z przytoczonej tezy, że ogień dociera tylko do zewnętrznych warstw, przez co wewnątrz wody powinno pozostać zimne. Stanie się inaczej — [temperatura] będzie jednakowa, a jeżeli obie partie wody mają jednakową temperaturę, to także ogień w nich powinien być ten sam. A ponadto, skoro woda jest jednolita, to taka będzie w ruchu, jaka była na początku, przed ruchem. Nie jest również słuszne twierdzenie innych filozofów, że wodę ogrzewa ruch ognia, mimo że już wcześniej była ciepła. Jest to zmiana właściwości, ale oni o niej nie mówią. Przecież, gdy ktoś mówi, że strzała nie roztopia się ani od ciepła, ani od swojego ognia, ale od ciepła i ognia znajdującego się w powietrzu, czyż nie powinien identycznie mówić mając do czynienia z innymi rzeczami. I oto tu ujawnia się absurdalność tych ich słów: każda rzecz przechodząca szybko przez czysty ogień mniej się rozpala niż rzecz przechodząca przezeń wolno. A jeśli tak działa czysty ogień, to ogień zmieszany będzie jeszcze silniejszy. Przyczyna tego zjawiska jest następująca: sprawcy trzeba czasu na wykonanie swojej akcji; jeśli przejście odbędzie się w pośpiechu, ogień nie będzie mógł jej wykonać.

A jeśli powiedzą: Przyczyna tego zjawiska jest następująca: Gdy grot strzały szybko przejdzie przez powietrze, zbierze na sobie ogień z powietrza i nim zebrany ogień zdoła się od grotu oddzielić, ten przyciągnie już następny ogień. W ten sposób gromadzi się w nim dużo ognia. Jest to teza fałszywa, ponieważ wynika z niej, że gromadzenie się ognia w cynie czy ołowiu jest łatwiejsze niż jego stąd ucieczka. A przecież ucieczka ognia z odległych miejsc jest łatwiejsza od przenikania ognia w te miejsca lub co najmniej taka sama, albowiem nie ma co do tego wątpliwości, iż ogień, wniknąwszy przetartymi już drogami, tymi drogami uchodzi. Stąd wniosek, że jest to albo łatwiejsze od pozostawania w ciele, albo równie trudne. Natomiast jeśli ruch natrafia przeszkodę przy opuszczaniu ciała, napotka ją również przy wnikaniu w ciało. Więc nie powinno być zasadniczej różnicy między przyjmowaniem w siebie ognia a jego wydalaniem. Dlatego ten dyskurs jest bezużyteczny.

Wykazanie absurdalności drugiego twierdzenia

Z tego, co było powiedziane, wynika absurdalność twierdzeń osób nie dostrzegających tu transformacji, lecz widzących jedynie zasadzkę. Mówią one: „Kamień nie dlatego rozgrzewa się w ogniu, że zachodzi transformacja, ani dlatego, że ogień weń wchodzi, ale dlatego, że ogień z niego wychodzi. Podobnie: drewno dzięki temu samo się pali, że wychodzi z niego ogień”.

Jeśli w drewnie byłyoby tyle ognia, co w rozżarzonym węglu, z którego łatwo ogień się przerzuca, gdy go zbliżyć do innego ciała, to wobec tego ogień byłby wewnątrz i zewnątrz drewna. Z tego powodu drewno powinno

spalać wszystko, bo, według opinii tych osób, z drewna przemieniającego się w węgiel powinno wychodzić dużo ognia, a pozostać tylko trochę.

Jeśli mówią, że ogień w drewnie nie był ciepły, lecz rozgrzał się, gdy przytknięto doń ciepły ogień, to w końcu dopuszczają transformację.

Wykazanie absurdalności trzeciej tezy

Jeśli chodzi o naukę tych, którzy mówią o świetle jako o ciele — jest ona w tym punkcie fałszywa, bo gdyby światło było ciałem świetlistym na wzór języków ognia, to powinno zakrywać wszystko, na co pada, tak jak czyni to ogień i im więcej byłoby światła, tym rzecz powinna być mniej widoczna, a nie jaśniejsza. Także ruchy światła powinny iść tylko w jedną stronę, a nie ku każdej granicy, bo ciała mają z natury kierunek po prostej, w jedną stronę. A ponadto [światło nadbiegające] z dala powinno padać później niż światła z bliskiego źródła. Dlatego światło słońca wychodzącego z zaćmienia nie powinno docierać do nas w tym samym czasie co światło z pobliskiej latarni; a także, gdyby oświetlić mieszkanie znajdującymi się w nim ciałami i momentalnie zamknąć okno, wtedy znajdujące się wewnątrz ciała powinny nadal świecić. „Ale — powiadają — światło opuszcza takie ciała i istnieją one jako ciała bez światła i bez ciepła, ale napotkawszy światło pochłaniają je”. Z tego wynika, że światło jest cechą przypadkową — pada na ciała, gdy staną w słońcu, wobec tego czemu służą te ciała? Przecież światło słoneczne może paść na ziemię, gdy ziemia stanie naprzeciw słońca. Ziemia zostanie oświetlona, przez co się nagrzeje, jak wspomniane ciała. Najciekawszy jest tu taki problem:

w jaki sposób ciała ogarnęły całe powietrze? A jeśli były rozproszone, nim dotarły do ziemi, to w jaki sposób tak się szybko złączyły, że jako jedno na niej osiadły? Ponad czasem?

A jeśli jest tak, że od masy słońca lub ognia stale oddziela się ciało za ciałem, wówczas promienie wychodząc ze słońca lub ognia powinny powodować ich zmniejszanie się. Dalej, jeśli światło wyjdzie momentalnie i zatrzyma się, słońce, póki jest na wprost, nie powinno świecić na inne miejsce. Jeśli to prawda, że światło ginie razem ze słońcem, w takim wypadku światło nigdy nie oddziela się od słońca i z niego nie wychodzi, bowiem dany czas nie jest lepszy ku temu od jakiegokolwiek innego. Tego rodzaju promienie nie mogą istnieć, a ta niemożność wynika z faktu, że promień oddala się od słońca po prostej, zatem nie powinien zatrzymać się w powietrzu, bo niemożliwe, by jednej będąc natury, jedne promienie szybowały ze słońca ku ziemi, a inne zatrzymywały się w powietrzu. Następnie, jeżeli jakaś rzecz uniesie się nagle w powietrze, nie powinno tam się znaleźć światło ani promienie. A może tak jest, że źródło światła natychmiast orientuje się, że tam w górze jest rzecz potrzebująca promieni i promienie mu posyła? A może promienie znajdujące się poniżej wzniesionego ciała dowiadują się, że jest tam jakaś rzecz, w związku z czym unoszą się i rzecz tę okrywają?

A jeśli promienie byłyby ciałem i wszystkie zostały zawrócone, to powinny odbijać się tylko od twardych przedmiotów, a od miękkich nie, od kamienia powinny odskakiwać szybciej niż od powierzchni wody.

A zatem promień świetlny jest przypadkowy tak jak i każde ciało, w którym się go przekazuje za pośrednictwem napotkanego ciała przejrzystego. Przez to, że spotkanie jest przypadkowe, przekazywanie promieni jest również przy-

padkowe. Taki sam jest stosunek ciała [świecącego] wobec innego ciała.

Każda rzecz wchłaniająca promienie pochłania ciepło i ogrzewa się.

*Uzupełnienie do objaśnień o wpływie ciała świecącego
na inne, znajdujące się naprzeciw*

Ciała oddziałują na siebie na dwa sposoby. Pierwszy: przez zetknięcie się (np. : lód oziębia rzecz przez zetknięcie się z nim, podobnie wiatr porusza rzeczą przez kontakt). Drugi : przez bliski dystans³² (np. zieleń dająca zielony kolor ścianie, którą ma na wprost siebie, lub twarz człowieka, która odbija się w oku patrzącego i w lustrze, a nie odbija się przez kontakt).

Większość ciał oddziałują na inne stosownie do swojej jakości, a więc ciepłe grzeje, zimne chłodzi. Podobnie ciało świecące, którego jakością jest jasność, przemienia inne ciała na swoje podobieństwo, przy tym nic z niego nie odchodzi ani się nie oddziela, gdyż ta akcja nie zachodzi przez kontakt, lecz za sprawą bliskości i pozycji, oraz za pośrednictwem ciała bezbarwnego, takiego, które, jak powietrze i woda, nie zakrywa barwy innego ciała. Dlatego każde ciało, kolorowe lub bezbarwne, lecz o gładkiej powierzchni, takie jak woda, gdy naprzeciw niego znajdzie się inne ciało z natury swej świecące, to choćby między nimi było ciało bezbarwne, nazywane przejrzystym (ciało kolorowe lub o powierzchni [gładkiej]), rozjaśni się dzięki ciału świecącemu i oświeci inne ciała.

Jeśli się rozjaśniło, stało się ciepłe, bowiem niektóre przypadłości z natury lubią występować z innymi. Jedna

³² Tak tłumaczą perskie *baraban*, nom. od *barabar* „naprzeciw”.

stwarza możliwość innej, a niektóre, tam gdzie to jest dopuszczalne, występują razem (jak np. ruch z ciepłem czy ciepło z ruchem).

Zwierciadło wklęsłe dlatego zapala, że naprzeciw jego środka jest punkt, gdzie skupia się światło ze wszystkich stron, który z tego powodu jest bardzo jasny i wskutek tego bardzo ciepły. Lato jest dlatego ciepłe, że przy wydzielaniu światła przez ciało świecące im bardziej jego powierzchnia ustawiona jest na wprost, tym silniejsze jest światło. Momentem zwrotnym jest ustawienie pionowe; w pozycjach pośrednich — idąc do pionu — jest coraz jaśniejsze; w miarę oddalania się od tego położenia, oświetlenie słabnie. Kiedy latem słońce idzie na północ, zbliża się stopniowo do pionu, przez co na ziemi jest jaśniej, bowiem wzmacnia się ciepło pochodzące od światła. Zimą znajdujemy się na skraju pionu i dlatego zimą jest ciemniej.

*Badanie wzajemnego przemieniania się
czterech pierwiastków*

Niektórzy ludzie mówią, że cztery ciała proste, nazywane pierwiastkami, są niezniszczalne i nie przemieniają się jedno w drugie. Ludzie nauki³³ mówią tak: „Te cztery ciała przekształcają się jedno w drugie: woda przemienia się w powietrze, powietrze w wodę, ziemia staje się wodą, woda ziemią; podobne jest prawo dla ognia”. I to jest prawda.

Nie ma w tej książce miejsca na to, aby się nad tym rozwozić, ale przekształcanie się tych ciał, jednych

^M Chodzi tu prawdopodobnie o krytykę teorii Empedoklesa. Mówiąc o ludziach nauki Awicenna miał na myśli przypuszczalnie Arystotelesa i jego szkołę. *Le livre*, t. I, s. 242, przyp. 18, 19.

w drugie, można poznać doświadczalnie. Jeśli ktoś silnie i uporczywie będzie naciskał miechy kowalskie, wtedy znajdujące się w nich powietrze przemieni się w ogień i w nim zginie. Albo, gdy ktoś położy lód w naczyniu z brązu w ten sposób, by zimno lodu doszło do ścian naczynia, wówczas część kropli wody zgromadzi się na ściankach. Stanie się to nie wskutek oczyszczania. Gdyby to było wynikiem oczyszczania, to ciepła woda byłaby do tego doświadczenia lepsza, a zarazem oczyszczanie powinno zachodzić tam, gdzie lód styka się z naczyniem. A jakże często oczyszczanie dokonuje się ponad lodem. Są także sposoby na absorpcję masy wody z powietrza. W Baszmkazi, opodal Wime (jednego z miast leżących w górach Tabarystanu i Damawandu³⁴) sam obserwowałem³⁵ jak drobiny jasnego i nadzwyczaj czystego powietrza zamarzały pod wpływem zimna i zamieniały się w chmurę, a chmura w śnieg, który spadał. Czyste powietrze przy tym nie ginęło, lecz ponownie zamarzało, przeobrażało się w chmurę, a ta w śnieg, zaś wszystko bez jakiegokolwiek dopływu pary lub chmury. W tym przypadku oczywista jest przemiana wody w powietrze.

³⁴ Tabarystan — ziemia leżąca w środkowej części perskiego wybrzeża Morza Kaspijskiego, oddzielona od reszty kraju, tzn. od południa, pasmem gór Elburs, którego najwyższym szczytem jest wygasły wulkan Demawend. Od nazwy szczytu wziął swe imię okręg leżący u podnóża góry. W geografii średniowiecznej miasto Wime było notowane jako jedno z dwóch bardzo zimnych miast tego rejonu (Istachri, op. cit., s. 169, 171), gdzie zimą i latem bywało niezwykle zimno (*Hudud al-alam*, Tehran 1962, 147). Baszmkazi lub tylko Baszm określano podobnie jako biegun zimna. Por. Steingass, *Persian English Dictionary*. Przemianę powietrza w wodę opisywał także Razi, który opowiadał, jak Awicenna znalazł się na górze, ponad chmurami, gdy w dole padało. *Iszarat*, s. 295, przyp. 2, 3. O przechodzeniu pierwiastków Awicenna pisał wiele razy. Por. *Iszarat*, s. 296, przyp. 1-4.

³⁵ Pers. *mtajanat didam*.

Przekształcanie się wody w ziemię można również zaobserwować tam, gdzie na ziemię spadnie czysta, jasna woda i momentalnie przemienia się w skalę. Ludzie zajmujący się chemią łatwo dokonują przemiany kamienia w wodę.

Dlaczego tak się dzieje, że te cztery pierwiastki mają odmienne formy, a ich substancja i materia jest jedna? ⁸⁶ Żadna forma nie jest tu lepsza od innej, więc niekiedy pierwiastek przybiera tę formę, a niekiedy inną, zależnie od przyczyny.

*Badanie formy czterech pierwiastków, różnic między nią
a kategorią przypadłościową jakości*

Ludzie sądzą, że formą tych czterech pierwiastków są owe zmysłowe jakości, ciężar i lekkość. Tak jednak nie jest, bo forma nie podlega zmianie ilościowej, natomiast podlegają jej wspomniane stany [ciężar i lekkość]³⁷. A jeśli [byłaby nią] forma wody — byłaby zmysłowym zimnem, przeto gdyby się ogrzała, rozpadłaby się. A jeżeli byłaby nią forma powietrza — byłaby nią lekkość i pożądanie kierunku w górę, przeto gdyby pozostawała na swoim miejscu, rozpadłaby się, albowiem żadne ciało przebywające we własnym miejscu nie pożąda ani ciepła, ani lekkości, ponieważ nie chce ono ruszyć się z tego miejsca w żadnym kierunku.

Z natury forma pierwiastka jest jedna. Poznaje się ją w akcji, a nie postrzega się jej zmysłowo. Ta natura ma szereg form aktywności w pierwiastkach, i) kiedy pierwiastek jest na właściwym miejscu, natura zawsze pozo-

⁸⁶ „Te cztery elementy mogą przechodzić jedne w drugie, bo mają wspólną materię pierwszą”. *Iszarat*, 296.

⁸⁷ Por. *Iszarat*, 298.

staje w spokoju, 2) jeżeli pierwiastek opuści właściwe miejsce, natura nim porusza tylko ku jego właściwemu miejscu wywołując w pierwiastku pożądanie ciężaru i lekkości, 3) w każdym ciele wytwarza ona szczególną jakość i ilość. Natura, która jest w wodzie, wytwarza w niej zimno. I teraz, jeśli jakaś rzecz zacznie absorbować chłód wody i w wyniku rzecz ulegnie rozpadowi, natenczas natura przeniesie ponownie zimno do wody. Podobnie: gdy ktoś skieruje strumień wody w górę, natura sprowadzi wodę na dół, kiedy przestanie działać siła rozpylacza. Natura wody przydaje jej wielkości i jeśli coś wodę zgęści albo rozrzedzi, natura przywróci wodzie jej właściwą objętość, gdy tylko ustąpi przyczyna zmian.

Każde ciało zawiera nieco każdego z czterech rodzajów natury, dzięki czemu jest tym, czym jest; i ta natura jest jego formą. Ogień ma inną, inną ma powietrze, inną ziemia. Te jakości są właściwościami przypadkowymi wynikającymi z natury i formy. Dowodem na to jest zjawisko rozszerzania się i kurczenia ciał. Weźmy na przykład pęcznienie moszczu aż do rozsądzenia bukłaka, czy rozszerzanie się wody w naczyniu ³⁸ aż do jego rozłupania.

Absurdem jest, gdy mówią, że wtargnęło tam tyle ognia, że już się nie mieścił. Przecież ogień nie może wejść w takiej ilości, żeby się nie mieścić. Ogień może wejść, gdy coś wyjdzie, a ponieważ wnikanie do naczynia i jego opuszczanie się równoważą, to naczynie nie~ powinno pęknąć. Jest również absurdem twierdzenie, że ogień dopuścił się przemocy — szukając swobodnego ujścia w górze naczynia,

³⁸ Pers. ar. *siyaha*. Massé dodaje tu *chauffée*, „podgrzewana”, rezygnuje jednak z tego dodatku, ponieważ opisane zjawisko zachodzi przy rozmrażaniu wody, a nie można wykluczyć, że Persowie wykonywali takie doświadczenia z lodem. Por. *Le livre*, t. II, s. 43.

rozsadził je. Często łatwiej jest naczynie unieść z miejsca, w którym było, niż je kruszyć. W tym przypadku ogień powinien je wznieść, a nie rozsadzać.

Przyczyną wzrostu ciała jest jego rozciąganie się we wszystkie strony. Z tego powodu napiera na naczynie, a ono, jeśli jest słabsze od siły nacisku, rozlatuje się w tę lub w inną stronę, ponieważ z żadnej strony nic mu w tym nie przeszkadza i żadna siła nie wyznacza kierunku eksplozji. Wspomniana reguła dotyczy form i ilości zawartych w każdym ciele, ponieważ natura jest zawsze ta sama tak długo, jak długo ciało pozostaje na miejscu i poddaje się rozkładowi. Wzrostowi i zmniejszaniu się podlegają przypadłości — one pojawiają się i znikają.

Słowo na temat mieszanin⁸⁹

Gdy się połączą ciała, o których mówiliśmy poprzednio, oddziałują na siebie przez owe jakości. Powstaje więc mieszanina, w której między wspomnianymi jakościami zachodzą pewne zjawiska, we wszystkich przypadkach jednakowe: zimno się ociepla, ciepło się oziębia; podobnie rzecz ma się z suchością i wilgocią. Zmiany, o które potrąciliśmy, stają na granicy nazywanej mieszaniną. Teoretycznie ten proces może odbywać się w środku, a może umieścić się bliżej jednej z granic, ale [mimo tych przesunięć] formy składników zachowują zawsze jeden stan i nie giną, bo w końcu mogą się rozdzielić. Jeśli te formy zginęłyby, powstałby chaos, a nie mieszanina, więc te podstawowe władze pozostają niezienne; to jakości się przemieniają.

Owe władze, o których Wielki Mędrzec [Arystoteles]

*. Por. *Iszarat*, s. 297.

rzekł, że pozostają na miejscu, nie uważa się za władze bierne, jak niektórzy sądzą, lecz za władze czynne, bowiem władze bierne stale pozostają na miejscu nawet wtenczas, gdy ciało opanuje chaos. Mistrz mówiąc o pozostawianiu możności na miejscu chciał podkreślić, że mieszanina nie jest chaosem. A jeśli działałyby siły bierne, czy też władze aktywne, jakiz byłby dowód na to, że nie rozpoczął się tu rozpad? Właśnie! To byłoby dowodem, że zapanował stan rozkładu. Oznaką rozkładu ognia jest jego przechodzenie z aktualności w możność.

Gdy ogień ulega rozkładowi w mieszaninie, nie ma wątpliwości, że powodem jego rozkładu jest złączenie się z elementem mu przeciwnym. A jeśli oba te elementy są sobie równe, wtenczas żaden nie będzie przeważał nad drugim, lecz pozostaną w równowadze. Ale jeśli jeden element jest silniejszy, wtedy przyciągnie drugi do siebie. W takim przypadku będzie to nie mieszanina, ale przekształcenie się ognia w swoje przeciwieństwo *o.

Krótko: w substancji nie ma stanów pośrednich, a formy są substancjami, które nie podlegają ani powiększeniu, ani zmniejszeniu. Problem ten rozpatrywany jest w metafizyce ⁴¹.

Każda z wymienionych właściwości przypadkowych jest zgodna z jedną formą, a niezgodna z inną. Zawsze, gdy forma poddaje się silnemu przekształceniu (jak np. ogrze-

*o Pers. *zadd-i atasz* „przeciwieństwo ognia, antyogień”.

⁴¹ Por. s. 91-92 nin. wyd. I^ofinicja ta wiąże się z zasadą, że nie ma ruchu poza rzeczami (Por. Arystoteles, *Fizyka*, 200 b). Porównując odpowiednie ustępy o mieszaninach u Arystotelesa (*Krótkie rozprawy...*, 447 b i dalsze) i al-Farabiego, op. cit., s. 41, odnosi się wrażenie, że al-Farabi nie był jedynym i ostatecznym interpretatorem arystotelizmu dla Awicenny. Por. także al-Farabi, op. cit., s. 48. Arystoteles, *Krótkie rozprawy...*, 449 b; *Szifa*, s. 333. *Psychologie*, t. I, s. 157; t. II, s. 115.

wanie się wody), forma niezgodna opuszcza miejsce, a nadchodzi forma zgodna (np. woda przemienia się w powietrze lub w ogień). O tym mówiliśmy w metafizyce ⁴².

Badanie natury pierwiastków

W środku ziemia powinna być absolutną ziemią⁴³, mocno wdzierającą się w naturę prostą i właściwą ziemi. Ziemia rozciągająca się w wyższej warstwie jest zmieszana z wodą, tzn. jest tam błoto, ponad którym obok miejsca o przewodze ziemi jest miejsce z przewodą wody. Tu, gdzie przeważa woda, jest morze; tam, gdzie dominuje ziemia, słońce ją wysusza, przez to na wierzchu jest sucha, ale w środku jest grzaska.

Oto dlaczego nie ma wody na całej powierzchni ziemi: woda przechodzi w ziemię, a ziemia w wodę; wszędzie, gdzie ziemia przekształciła się w coś innego, tam powstało zagłębienie, a gdzie inna rzecz przemieniła się w ziemię — utworzyło się wzniesienie. Ziemia jest sucha, zaś suche nie może zlepiać się lub łączyć, ani tym bardziej wytwarzać ze swojej substancji wzniesień lub zagłębień. Zawsze [gdy dokonują się te przemiany], w rozpadlinę wpada woda, więc w konsekwencji odsłaniają się wzniesienia. Słońce i gwiazdy szczególnie tam mają wpływ, gdzie jest nisko, osobliwie [zauważalny] w zjawisku przyciągania wody w jednym kierunku. Konieczne jest, aby niecała ziemia znalazła się pod wodą — ale to jest sprawą mądrości Boga, niech będzie on czczony i chwalony, żeby zwierzęta wyższe miały dostęp do powietrza i mogły oddychać.

⁴² Por. s. 92 nin. wyd.

⁴³ Ar. *sirf*, „czysty, bez domieszek”,

Jeżeli ziemia musi w nich przeważać jako składnik, żeby były sztywne, to muszą być ciężkie (dlatego że dominuje w nich ziemia); przez to kierują się w stronę ziemi i na niej się zatrzymują.

À jeśli tak by się zdarzyło, to powietrze nie dotarłoby do środowiska zwierząt wyższych, ich dusza nie miałaby pokarmu. Stąd wniosek, że musi być przewidziany w mądrości boskiej bezpośredni kontakt powietrza z ziemią, bez pośrednictwa wody, aby mogły istnieć wyższe zwierzęta.

Ponad ziemią, a także ponad wodą jest wilgotne powietrze nagrzewające się od pobliskiej ziemi, która wchłania światło słoneczne. Wyżej jest powietrze wilgotne i zimne, bo nie dociera doń siła promieni słonecznych. Jeszcze wyżej jest czyste powietrze, zaś nad tym powietrzem jest powietrze dymotwórcze. Dym z ziemi wznosi się na pewną wysokość i dociera do granicy ognia, jak to później omówimy. Z kolei nad tym powietrzem rozciąga się czysty ogień. Czysty ogień nie ma światła ani barwy, lecz zabarwia się, kiedy zawisnie w gęstym dymie, po czym rozjaśnia się, a substancja ognia — nie. Tam, gdzie ogień jest mocniejszy, subtelniejszy, tam uszlachetnia dym, póki w nim nie zniknie jasność. Na przykład: w tym miejscu płomienia lampy, gdzie ogień jest najsilniejszy, nie ma barwy ani jasności. Prawda o tym zjawisku jest taka: w pewnym miejscu w płomieniu jest przerwa; ty wierzysz, że nie ma tam ognia, że ogień oderwał się od knota i powiesz jeszcze, że tam jest próżnia albo powietrze; lecz w rzeczywistości jest tam silny ogień. Stan ognia w górze jest taki, iż możesz o nim powiedzieć, że jest szczególnej czystości i dlatego nie ma żadnego koloru lub promieni, ale jest jak powietrze, jak palące powietrze.

*Słowo o najwyraźniejszym działaniu nieba, jakie ono
wywiera na suchość i wilgotność*

Światło i siły słońca oraz gwiazd wywierają wpływ na ten świat. Najwyraźniej oddziałują siły wysyłane przez słońce i księżyc. To księżyc sprawia, że owoce dojrzewają; w miarę jak on się powiększa, zwiększa się miąższ owoców; on przyciąga wody mórz.

Najbardziej widocznym aktem słońca jest wytwarzanie ciepła, choć samo nie powinno ono być ciepłe, ponieważ jego ciepło jest sprzężone przyczynowo z ruchem w górę, a przecież ruch słońca jest ruchem kołowym. Słońce jest częścią substancji nieba, zaś substancja niebios, jak wykazaliśmy, przeważnie jest w opozycji wobec tego świata. Nie ma potrzeby, aby akcja nadchodząca ze słońca odbywała się na nim, ponieważ słońce świecąc wykonuje dwie czynności: grzeje i podnosi to, co ogrzeje. Jeśli ogrzewanie byłoby niezbędne, wtedy słońce ogrzewając samo by się rozgrzewało, przez co powinno wprawiać się w ruch ku górze, skoro samo nadaje rzeczy taki ruch. A ponieważ słońce przenosi ciepło za pośrednictwem światła, zatem wykorzystując ciepło nadawałoby ciałom ruch w górę.

Z wilgoci unosi się para, z suchości — dym. Niektóre pary i dymy uwalniają się z ziemi i idą w powietrze, a niektóre nie uwalniają się, pozostając na ziemi. Ruch dymu zawsze będzie szybszy od ruchu pary: dym idzie wyżej, a para pozostaje niżej.

O wytworach pochodzących z pary w powietrzu

Go do pary. Gdy unosi się z gorącego miejsca, szybkość jej ruchu maleje, a kiedy dociera do miejsca zajętego

przez powietrze zimne, chłód tego miejsca wiązuje ją, ponieważ chłód w jednej chwili skupia parę. Tak się dzieje, kiedy otworzyć drzwi łaźni: chłód z zewnątrz przenika powietrze łaźniowe i zamienia je w mgłę. Rzecz ciepła szybciej się wiąże i szybciej rozpada z przyczyny swej delikatności; w następstwie tego stanu wzmagają się w niej siły zimna, mogąc sprawniej przenikać. Dlatego jeśli w zimny dzień wylać na ziemię ciepłą i zimną wodę, ciepła woda szybciej się zageęsi.

Zawsze po oziębieniu pary tworzy się chmura. Największą siłę ma para ziemską w górach, bo góra jak alembik nie pozwala parze natychmiast rozproszyć się przed nabraniem siły. Wtedy od wszystkich zboczy odziera się para. Może tu zająć jedna z trzech ewentualności :

Albo para jest tak mało, że padające na nią ciepło szybko ją rozkłada;

Albo jest silna na tyle, że słońce nie może wyrzucić na nią takiego wpływu, aby ją rozproszyć; więc gdy zdoła się zebrać, wtedy jedna cząstka pary osiada na innej i para się zgęszcza. Łatwiej skupia się na wietrze, który ją jeszcze ścieśnia; w takiej chwili tworzy się woda i opada; ale niechaj tylko wtargnie w nią chłód, natychmiast utworzy się śnieg, zanim krople się powiększą. A kiedy tak się zdarzy, że ciepło trafi do pary z zewnątrz, już po skupieniu się jej d° opisanego stanu, i gdy następnie ogarnie ją chłód, który będzie się wzmagał, wówczas w chmurze utworzy się grad. Grad najczęściej bywa na wiosnę i w miesiącu *tir* ⁴⁴. Jeśli w takiej chwili zaświeci słońce albo rzecz do niego podobna, w wilgotnym powietrzu jak w zwierciadle światło zmiesza się z ciemnością pary

⁴⁴ *Tir*, czwarty miesiąc perskiego kalendarza słonecznego, 21/22 czerwca — 21/22 lipca.

i ukaże się tęcza. Ma ona kolory od dołu, od góry i w środku. Czasami bywa tęcza bez koloru w środku. Tęcza jest okrągła i dlatego od słońca do każdej jej części jest jednakowa odległość; słońce jest tu jakby biegunem. Tęcza nie może się stać pełnym kołem, ponieważ gdyby wykształciła się w pełny okrąg, jej kontynuacja wypadłaby pod ziemią, a część podziemna nie byłaby widoczna.

Przyczyny powstawania zjawiska księżycowego halo. Księżyc świeci w parze, całkiem jak w zwierciadle, tzn. każda jego strona jest w jednakowej odległości od zwierciadła. Każde lustro ma we właściwej dla siebie odległości punkt, z którego dopiero odbija rzecz. Ponieważ cząstki powietrza są liczne, małe i zgromadzone wokół księżycy, nie można widzieć każdej oddzielnie, lecz można obserwować je równocześnie. W wyniku tego pojawia się świetlna linia dookoła księżycy, ale środek jej nie jest jasny, ponieważ w centrum widzimy księżyc. Jeśli nie byłoby widać księżycy, byłoby tylko halo i nic poza tym, skoro jednak widać księżyc, wydaje się, że jest on w dziurze. Inaczej byłby zakryty. Dzieje się tak, gdy wspomniana chmura, tj. zespół cienkich i słabych płatków — zbliży się do czegoś bardzo jasnego; rzekłbyś wtedy, że ich nie ma, lecz kiedy się oddala — ukazują się znów. Innym przykładem na to mogą być atomy słoneczne, niewidoczne w słońcu a ukazujące się w cieniu. Można powiedzieć więcej — są jak gwiazdy, które nikną w słońcu, ale w nocy je widać. Podobnie, dowolna rzecz zbudowana z cienkich płatków śniegowych jest niewidoczna w pobliżu księżycy, ale staje się zauważalna, gdy trafi w pole zwierciadła. Pole w środku halo widzimy w ten sposób, jakby było puste lub ciemne. Przy ochładzaniu się powietrza tworzy się churma, o czym już mówiliśmy.

O wytworach, które w powietrzu powstają z dymu

Dym z reguły oddziela się od pary i unosi, ale gdy chłód weń uderzy, ponownie staje się ciężki, naciska powietrze w **doli** opada. Zmierzając do kresów atmosfery przemienia się w wiatr, ale może się oddalić tylko po to, by chłód go nie smagał. W takiej chwili potrafi dotrzeć w pobliże sfery ognia i spalić się albo dać języki ognia, albo z wyglądu upodobnić się już to do żarzącego się, już to do wygasłego węgla. Jeśli ogień zapanuje nad dymem, a dym przy tym jest delikatny, to ogień momentalnie się oczyszcza, a dym z niego uchodzi, stając się następnie przezroczysty i niedostrzegalny. Przyczyną niewidzialności ognia nie jest zgaśnięcie, lecz zmiana w jego charakterze — staje się delikatny. I dlatego jeśli w dymie pojawi się ogień, nie delikatny, lecz ciężki, to jego transformacja przeciąga się. W takim stanie utrzymuje się on długi czas jako okrągła gwiazda z ogonem, stale obracająca się, ponieważ to powietrze w górze wiruje za sprawą obrotów niebios. I w ten sposób dym się spala.

Go się tyczy dymu wydobywającego się z rozżarzonego węgla; taki dym pokazuje się w powietrzu pod postacią czerwonych znaków, natomiast ogień z wygasłego węgla pozostaje w czarnym powietrzu, w wyrwach i rozpadlinach! Ale niechaj coś z dymu pozostanie w chmurze, dym się oziębi i przemieni w chmurze w wiatr poruszający się tam z pewną siłą, po czym powstaje grom, który, gdy na tyle się wzmocni, aby przeskoczyć, zapala się i staje błyskawicą. A jeśli dym jest ciężki, zapalający i idzie w stronę ziemi, mamy grzmot z błyskawicą.

Piorun można ujrzyć i usłyszeć. Rzecz, którą można dojrzeć, nie wymaga czasu, bo wystarczy być naprzeciw niej.' Ale dla rzeczy słyszanej czas jest konieczny, bo głos

porusza się w powietrzu po trochu i dociera do ucha [po pewnym czasie]. Ten stan objaśnimy w dalszych partiach. Dzięki temu prawu w czasie czyszczenia płót na kamieniach smugę od uderzenia momentalnie zobaczysz nawet z dala, ale upłynie nieco czasu, nim usłyszysz odgłos.

0 slanie tworzenia się substancji mineralnych

Źródłem powstawania substancji mineralnych są pozostałości pary i dymu w ziemi ⁴⁶. W niektórych zachowuje się więcej dymu (np. w amoniaku i siarce), w innych przeważa para pod postacią utwardzonej wody (np. w rubinie i kryształach górskim). Te ciała tworzą się z trudem z powodu znacznej zwartości, dzięki czemu jednakże nie poddają się uderzeniom, bo nie ma w nich wilgoci; wilgoć sprawiłaby, iż choć ściśnięte, byłyby żywe mając naturę oleistą.

Gdy dobrze zmieszać parę z dymem, bądź nieco wody z odrobiną ziemi, tak aby w ich substancjach było trochę siły cieplnej uzyskanej z domieszki siarki, to ziemia przemieniać się będzie w oliwę tak długo, jak długo siła wilgoci pozostanie żywa, ponieważ wilgoć będzie się przemieniać w oliwę w wyniku oddziaływania ciepła na wilgoć aż do złamania zimna wilgoci. Dzieje się tak ponadto dlatego, że do mieszaniny dostaje się powietrze i wraz z nim pozostaje w mieszaninie nieco ziemi. Ta substancja miesza się, gdy zobaczy ogień, bo będąca w niej siarka ciąży w stronę ognia, zaś wilgoć mieszaniny ucieka, starając się przekształcić w parę i ujść w górę. Ale ziemia już się z nią połączyła i nie pozwala jej ani się unieść, ani rozpaść, ponieważ ciężar ciągnie w dół, a ciepło w górę.

⁴⁸ Por. al-Farabi, op. cit., s. 40.

Powstaje z tego ruch kołowy. Jeśli mieszanina jest słaba, to stopniowo przemieni się w parę, a jeśli jest dobrze wymieszana, skurczy się i zamieni w niegaszone wapno ⁴⁶. Para oddzielająca się od rzeczy spalającej się, może być przesycona wodą, a w takim razie nie podlega spalaniu jako para wodna, choć może mieć naturę oleistą zawierającą elementy ciepła, jak np. para z wina sijek ⁴⁷. W drugim wypadku spala się w chwili oddzielania się. Podobnie jest z parą oliwy i siarki. Jeśli mieszanina rozpuści się po zmieszaniu się w niej wilgoci i suchości, to w następstwie swej słabości mieszanina ta paruje i natychmiast zapala się z powodu oleistości pary.

Żadna grupa [minerałów] zawierająca tłuszcz nie twardnieje cała, lecz przekształca się. Wszystko, co zgęszczone, topi się trudno, lecz gdy dodać doń siarki lub amoniaku, dobrze wymieszać i podgrzać, to szybko się roztopi (np. opiłki, markazyt, talk). Kiedy zmieszasz to z arsenikiem lub siarką, razem podgrzejesz i przepłuczesz, po czym podgotujesz arsenik z siarką, to mieszanina się stopi. Stopi się jak złoto, srebro i miedź. Można ją tak topić, jakbyś topił ołów.

Choć zimno wiąże [mieszaninę], to ciepło ją rozpuszcza jak wosk, a choć ciepło rozpuszcza, zimno ją ścina, tak jak sól. Ciepło wiązuje sól, żeby wspomóc siłę suchości ziemi; ono pomaga zarówno suchości, jak wilgoci: suchość czyni suchszą, wilgoć wilgotniejszą. Zimno ścina to wszystko, co zawiera wodę, a ciepło wiązuje taką mieszaninę, która ma w sobie przewagę ziemi. Rzecz ciekła również twardnieje pod wpływem ciepła wskutek działania [domieszki] ziemi (np. sól). Jeżeli w czymś jest ziemia

⁴⁸ Pers. *kaks*, z łac. *calx* (?), może poprzez starokastylijskie *castillan*.

⁴⁷ Wino w **2/3** odparowane przez gotowanie.

i wilgoć, wtedy ciepło umacnia element ziemny, a zimno kondensuje wilgoć. Dlatego taka rzecz trudno się topi, jak żelazo.

Rozpatrywanie stanu duszy roślinnej⁴⁸

Najpierw pierwiastki mieszały się w ciałach nieruchomych ^{4e}. Kiedy ta mieszanina udoskonaliła się, wówczas zbliżyła się do stanu równowagi; stąd ciała podlegają wzrostowi dzięki pożywieniu. Najpierw były rośliny — drzewa i trawy. Później mieszanina ich tak się ukształtowała, że stała się dogodna dla zdolności roślinnej. Zdolność tę nazywają duszą roślinną. Spełnia ona szereg funkcji. Pierwsza — karmienie, poprzez zdolność odżywiająca, która po arabsku nazywa się *ghadija*; druga — wzrost za pośrednictwem zdolności powiększania (po arabsku. *mun-mijd*) ; dalsze — rozmnażanie, które jest czymś w rodzaju tworzenia nasion, z których wychodzi życie zawdzięczające to przebywającej tam życiodajnej zdolności (po arabsku *mawlida*).

Pokarm ciała za pomocą zdolności [odżywiania] upodabnia się do tego ciała, którego jest pożywieniem, ale gdy już do niego przeniknie, nie jest do niego podobny w akcie. Mimo to poddaje się władzy tego ciała. W rezultacie asymiluje się i rozkłada w nim ulegając absorpcji i zastępuje w ciele to, co jest wydalane. Stąd wnioskujemy, iż wzrost jest powiększaniem ciała dzięki pokarmowi. Jest to powiększanie na długość, szerokość i głębokość do niezbędnych rozmiarów służących doskonaleniu się aktu tworzenia tego ciała.

⁴⁸ Por. *Iszarat*, s. 342, *Szifa*, s. 289. *Psychologie*, t. I, s. 40-41; t. II, 28, al-Farabi, op. cit., s. 41.

⁴⁸ Arabskie *dżamadat*, dosł. „ciała nie rosnące i nie powiększające się”.

Z rozmnażaniem wtedy się spotykamy, gdy dzięki pokarmowi i nasieniu wyłoni się z ciała inne ciało podobne do pierwszego.

Zdolność odżywcza działa całe życie, ale ku jego końcowi staje się zbyt słaba, aby wywołać wydalanie, a mniej wydalając w mniejszym stopniu może korzystać z siły pokarmu.

Zdolność wzrostu działa aż do osiągnięcia dojrzałości i dorosłości. Wtenczas ustaje. A kiedy wzrost osiąga kres, w miarach, nie w czasie, wtedy zaczyna działać władza rozrodcza.

*Rozpatrywanie stanu duszy zwierzęcej*⁸⁰

Kiedy mieszanina tak się ukształtuje, że rozwinię się wyżej niż dusza roślinna, wówczas jest gotowa przyjąć duszę zwierzęcą⁵¹. Dusza ma dwie zdolności : zdolność poruszającą, która pozwala duszy nadawać ciału ruch, i zdolność postrzegania, której zawdzięcza możliwość odbioru wrażeń.

Obie są władzami tej samej duszy. Przez to, że skupiają się na jednej podstawie, łączą się ich funkcje, jedna z drugą tak, iż kiedy dokonuje się proces percepcji rzeczy, pojawia się także chęć, a w następstwie obu — zaczyna się ruch w kierunku tej rzeczy albo ucieczka od niej. Z tego więc wynika, że zdolność poruszająca potrzebuje chęci, która z kolei wywodzi się z konieczności; natomiast konieczność polega albo na osiągnięciu rzeczy, albo na uwolnieniu się od niej.

Jednym z powodów stanu jest dążenie do uzyskania harmonii między duszą zwierzęcą a postrzeganym przed-

⁸⁰ Por. *Iszarat*, s. 344; *Szifa*, s. 286, 289; *Psychologie*, t. I, s. 30-31, 40-41 ; t. II, s. 21-22, 28.

Pers. *dżam-i zindagi*.

miotem. [To dążenie] nazywają władzą pożądaną. Drugim powodem jest zamiar obrony duszy zwierzęcej przed nieharmonizującym z nią [ciałem] i ucieczka przed nim. To nazywają władzą gniewu i strachu; odraza jest słabością zdolności pożądaną. Obie te zdolności [pożądana i gniewu] kierują zdolnością ruchową, działającą w mięśniach, dla której zwierzę jest tylko narzędziem [realizacji].

Zdolność postrzegania jest dwojaka: zewnętrzna i wewnętrzna. Nie potrzeba definiować poznawania zewnętrznego, tj. słuchu, wzroku, węchu, smaku i dotyku, ale niezbędne jest zdefiniowanie zdolności postrzegania wewnętrznego. Jeżeli zwierzę nie miałoby zdolności postrzegania wewnętrznego, to poczuwszy do jakiejś rzeczy niechęć, przy następnym spotkaniu nie bałoby się jej, dopóki nie odczułoby ponownie niechęci. Podobnie nie zapragnęłoby rzeczy, którą raz uznało za użyteczną, póki nie przekonałoby się po raz wtóry o jej przydatności.

Gdyby pięć zmysłów nie miało jednej podstawy zwanej *zmysłem wspólnym*, to zwierzę widziało by np. rzeczy jako płynne lub żółte, lecz nie wiedziało by, czy są słodkie. A jeśli wewnątrz zwierzęcia nie byłoby innego arbitra niż zmysły, wówczas owca ujrzałszy postać wilka nie odczułaby w tej samej chwili do niego niechęci, ponieważ niechęć należy do wyobraźni, więc zmysły jej nie chwytają⁵².

*Rozważania nad stanem dotyku, smaku,
powonienia i słuchu*

Postrzeganie za pomocą dotyku jest postrzeganiem zewnętrznym i dokonuje się przez dotykanie, odczuwanie

^H Przykład z owcą i wilkiem Awicenna przytoczył w *Szifa*, s. 290, 291. *Psychologie*, t. I, s. 43-44, 46; t. II, s. 30, 31. Patrz też s. 247 nin. wyd.

ciepła, zimna, wilgoci, suchości, twardości, ciężkości, szorstkości, gładkości, ciężaru i lekkości. Jakość rzeczy dotykanej nie zmienia kształtu narządu dotyku ani przez swoją jakość, ani przez skłonności — dotykiem ich się nie odbierze. Narządy dotyku, to skóra i mięśnie, natomiast nerwy przekazują skórze i mięśniom swą zdolność postrzegania.

Wąchanie⁵³ odbywa się za pomocą jakiegoś ciała, które zawiera zapach albo miesza się z wyziewami i następnie, zawdzięczając to swej delikatności, przez nos dociera do mózgu, do tych dwóch rdzeni mózgu, które wystają z niego jak czubeczki piersi. Ciało, nosiciel zapachu, jest jak powietrze, jak woda dla wodnych zwierząt. Obecność cząstek zapachowych nie jest zawsze w powietrzu konieczna (chodzi o rozpylenie w nim wyziewu) żeby zwierzęta odebrały woń; jest bowiem oczywiste, że rozchodzenie się wyziewów ma ograniczony zasięg, bo gdyby nawet tyle naszło zapachu, że przemieniłyby się w wyziewy, to i tak zwierzęta, nawet o bardzo subtelnym węchu, nie wyczułyby go przecież na odległość 50-100 parasangów⁵⁴. Grecy opowiadają, że zlatywały się [do nich] ptaki aż z naszych ziem na odór z ciał poległych w wojnie, jaka wybuchła między Grekami — przedtem u nich, ani w miastach, ani w ich pobliżu nie było ptaków pożerających zwłoki. Najkrótsza droga od Greków do siedzib tych ptaków [w Iranie] wynosi 200 parasangów,

⁵³ T i N : „Skóra i mięśnie, korzystając z nerwów, powiadają same nerwy o tym, z czego się składają”. D: *idem*, oprócz „same nerwy”. DNF, s. 84, przyp. 6. O zmyśle dotyku *Szifa*, s. 299-301. *Psychologie*, t. I, s. 68-74; t. II, s. 46-51. O wąchaniu *Szifa*, s. 302-303, 304. *Psychologie*, t. I, s. 77-82; t. II, s. 53-56.

⁵⁴ Por. *Szifa*, s. 303; *Psychologie*, t. I, s. 78; t. II, s. 54-55.

stąd wniosek, że do ptaków doszło powietrze, choć wyziewy nie dotarły⁵⁶.

Słyszenie jest odbieraniem dźwięku. Dźwięk pochodzi od falowania powietrza spowodowanego silnym i gwałtownym impulsem, który wprowadził je w ruch. [Na przykład] powietrze w jednej chwili uchodzi spomiędzy uderzanych o siebie ciał i ruch ucieczki wzbudza w nim gwałtowne i szybkie fale. Powodem powstawania dźwięku może być także inny fakt: powietrze przenika w głąb jakiegoś ciała, które będąc w bardzo szybkim ruchu rozrywa powietrze, wprowadzając je w falowanie. Fale rozchodzą się bardzo szybko i kiedy dochodzą do ucha, wdzierają się do pustej przestrzeni stworzonej w uchu. Tu powietrze zaczyna falować i za pośrednictwem fal przekazuje informacje nerwom słuchowym⁵⁶.

Smak działa na tej zasadzie, że wilgoć na języku odbiera smak rzeczy i wprowadza go do języka w celu pobudzenia nerwów językowych⁵⁷.

*Wykazanie fałszywości poglądów starożytnych
na temat widzenia*

Są rozbieżności w kwestii „czyim jest widzenie”. Niektórzy, którzy żyli przed wielkim mędrcem Arystotele-

⁵⁶ W *Szifa*, s. 303; {*Psychologie*, t. I, s. 79-80; t. II, s. 54-55}, jest nieco inna wersja tej samej opowieści. Zaczyna się ona tak : „Wiadomo, że w krajach Greków i w Magrebie nie znano ptaków jedzących zwłoki[...]” i dalej podobnie jak w DN. Ciekawe, że w wersji przeznaczonej na potrzeby czytelnika perskiego Awicenna zamienił Afrykę na „nasze kraje”, a więc Iran. Wersja z *Szifa* jest chronologicznie wcześniejsza.

⁵⁸ Bardzo dokładnie omówione w *Szifa*, s. 304-307. *Psychologie*, t. I, s. 82-88, t. II, s. 56-62.

⁶⁷ Problem ten Awicenna przedstawił krótko i pobieżnie w DN i w *Szifa*, s. 302. *Psychologie*, t. I, s. 75-77; t. II, s. 52-53. W *Szifa* rozpoczyna wykład

scm⁶⁸ sądzili, że z oka wychodzi promień i światło, które dociera do rzeczy [oglądanej], rzeczy tej dotyka i ją widzi. Twierdzenie to jest absurdem; — w którym [to oku] jest tyle promieni, żeby zobaczyć połowę świata, od nieba po ziemię?

Inna grupa, spośród lekarzy, chciałaby, aby przyjęto jako teorię to, co oni głoszą, jednakże popadają w kolejne głupstwa dowodząc: „Jeśli z oka wychodzi kwantum promieni, które łączy się całkowicie z promieniami z powietrza, to promień z powietrza staje się organem widzenia — widzi się rzecz za jego pomocą”. Jest to również absurd, albowiem jeśli powietrze byłoby aktywnym elementem widzenia, jako uzupełnienie do promieni ocznych, wtedy zgromadzenie się wielu osób winno wzmacniać zdolność ich widzenia. Zatem, człowiek o słabym wzroku powinien lepiej widzieć [patrzac razem] z towarzyszami niż w pojedynkę. A jeśli powietrze miałoby siłę przesyłania obrazów, bez której forma rzeczy oglądanej nie docierałaby na promieniach ocznych, to jakież cel miałoby emitowanie tych promieni [z oka]? Powietrze dotyka bezpośrednio oka: winno zatem samo dostarczać obraz do oka i przy emitowaniu promieni wzrokowych można je uznać za niepotrzebne.

Promienie są albo substancją cielesną, albo właściwością przypadłościową. Jeśli są przypadłościowe, nie przenoszą [obrazu], a jeśli są substancją cielesną, powinny rozproszyć się w powietrzu, po czym powinny rozbijać obraz rzeczy i nie komponować go. Jeśli promienie powietrzne

zdaniem: „Smak działa dotykiem”. Por. definicję Arystotelesa: „Otóż zmysł smaku to pewnego rodzaju dotyk”. *Krótkie rozprawy...*, 441 a, oraz s. 177, przyp. 101.

⁵⁸ Jest to oddźwięk sporów toczonych na ten temat przez Arystotelesa (*0 duszy*, 418a-418b. *Krótkie rozprawy...*, 437a i dalsze).

nie miałyby styczności z okiem, natenczas byłyby jeszcze gorzej, bo jako wyodrębnione, byłyby wydzieloną rzeczą, natomiast jeśli łączyłyby się [z okiem], jako linia prosta, wówczas wiatr, czy jakikolwiek inny ruch musiałyby zmieniać ich położenie, przez co winny padać w różne miejsca. A mogłoby i tak się zdarzyć, iż przy porywie wiatru lub pod działaniem innych czynników widziano by rzecz, której nie ma na wprost. Jeśli coś wychodziłoby z oka, dotykało obiektu oglądanego oraz postrzegało jego wymiary, wtedy jak wytłumaczyć zjawisko, że im coś jest dalej, tym wydaje się mniejsze? Promienie odbijałyby wówczas niektóre szczegóły, inne opuszczając. A tak nie jest. Widzi się wszystkie szczegóły, bywa że w powiększeniu. Stąd wniosek, że choć widzi się ciało mniejsze i drobniejsze, spostrzega się wszystkie jego wymiary.

Według nauki Arystotelesa widzenie w zmniejszeniu ma oczywiste przyczyny, o czym napiszemy, ale jest ciekawe, że ci cytowani poprzednio uczeni mówią o tej przyczynie, choć zgodnie z ich zasadami nie powinno być tej przyczyny.

*Objaśnienie nauki Arystotelesa o widzeniu*⁵⁹

A oto teoria Arystotelesa: oko jest jak lustro, a rzecz ogląda się tak, jak rzecz odbijającą się w lustrze, za pośrednictwem powietrza lub innego przejrzystego ciała. W następstwie tego, że światło pada na rzecz oglądaną, jej kształt wpada do oka. Obraz ten odbiera ciało wilgotne, o postaci lodu lub nasienia lnu⁶⁰ i przesyła w pole wzroko-

^M Rozważania nad tym tematem zajmują w *Szifia* cały rozdział. Por. *Szifia*, s. 307-332; *Psychologie*, t. I, s. 90-156; t. II, s. 63-114.

⁶⁰ W tekście *tazrak* (?); powinno być *bazrak* „len”. Por. *Le livre*, t. II, s. 242, przyp. 23.

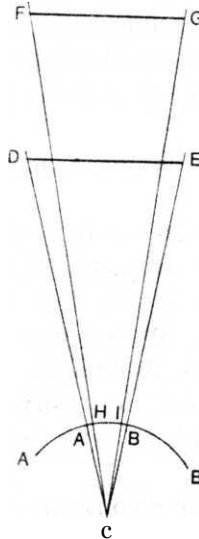
wyj percepcji [w oku]. Tam oglądany obiekt jest scalany w taki sposób, żeby odbicie każdej rzeczy zawierało to, co zawiera w sobie kształt tej rzeczy. Dzięki temu, nawet jeśli rzecz rozpadnie się lub zniknie, nadal będzie się widzieć jej kształt. Oko odbiera kształt rzeczy znajdujących się na wprost. W oku kształt dochodzi do miejsca, w którym zachodzi proces percepcji oglądanego. Potem wrażenie odbiera dusza.

Jeśli lustro miałyby duszę, zobaczyłoby odbicie, ponieważ powstaje ono w nim.

Przyczyna tego, że rzecz dalszą widzi się jako mniejszą, jest następująca: ciało wilgotne, które jest zwierciadłem, jest ciałem okrągłym. Punkt naprzeciw ciała okrągłego leży w jego centrum. Wobec tego rzecz oddalając się, staje na wprost coraz drobniejszej części lustra; a jej kształt odbija się tylko w tej malejącej części. Można to obserwować w wypukłym zwierciadle. Działa tu prawo geometryczne.

Niech łuk AB będzie wypukłym zwierciadłem, [tj. wycinkiem] gałki ocznej, a środkiem okręgu niechaj będzie punkt G . [Dane są] dwie proste DE i FG , sobie równe z tym, że DE jest bliżej, a FG dalej od C . Z punktu C przeprowadźmy dwie proste: jedną do D , drugą do E . Przetną okrąg w punktach A i B . Łuk AB będzie równy prostej DE . To, co wypadnie poza AB , będzie także poza DE . Następnie tak samo poprowadźmy dwie inne proste z punktu C do F i G . Przetną one okrąg w punktach H i I . Więc odcinek HI odpowiada FG . Można to udowodnić geometrycznie: (HI musi być mniejszy od AB , jak to można stwierdzić patrząc na rysunek). Udowodniono, że kąt AGB jest większy od kąta HCI oraz, że im kąt jest mniejszy, tym mniejszy jest też łuk. Więc obraz rzeczy leżącej na prostej FG pada na [wycinek gałki] HI , a figura na prostej DE

na AB. To znaczy: co pada na mniejszy wycinek, [wydaje się] mniejsze, z czego wynika, że odcinek FG jest [odbierany jako] mniejszy (ciekawe — osoby uznające teorię



Rys. 9

promienia także mówią o kącie patrzenia). Kąt wtenczas powiększa się, gdy przedmiot oglądany przybliży się do oka, a nie kiedy oko obraca się w stronę obiektu.

Badanie zmysłów wspólnych

Poza kolorem i zapachem między tymi rzeczami, o których mówiliśmy poprzednio, jest pięć rzeczy, które także postrzega się zmysłami przez postrzeganie ich właściwości zmysłowych. Są to: 1) wymiar (wielkość i małość), 2) odległość i bliskość, 3) ilość rzeczy, 4) ich

kształty (jak okrągłość, kwadratowość), 5) ruch i spoczynek. W tych pięciu cechach częściej trafia się błąd niż we właściwych cechach zmysłowych.

0 zmysłach wewnętrznych

To, co trzeba było powiedzieć o zmysłach zewnętrznych, już zostało powiedziane. Jeśli chodzi o narządy zmysłów wewnętrznych — jest ich także pięć: zmysł wspólny, zdolność twórcza, zdolność wyobrażania, zdolność osądu i pamięć, nazywana po arabsku *hafiza* albo *dakira*⁶¹.

Wszystkie zmysły wobec zmysłu wspólnego są jak dzieci — wywodzą się z niego i doń powracają, jak to było poprzednio opisane. Wszystko, co dotrze do zmysłu wspólnego i co on przejmie do siebie, to zdolność twórcza zatrzymuje w nim i zachowuje takim, jakim dotarło do zmysłów także po oddzieleniu się wrażenia od obiektu postrzeganego zmysłami. Niewątpliwie zwierzęta mają tę zdolność.

Zdolność osądu jest taka, która dostrzega w rzeczach zmysłowych to, co nie jest zmysłowe, np. owca ujrawszy swoimi zmysłami zewnętrznymi postać wilka, zmysłami

⁶¹ Stosowany przez Awicennę podział zdolności duszy jest bardzo nieprzejrzysty i terminologicznie niekonsekwentny. Termin „zdolność twórcza” (ar. *musawwira*) jest niekiedy używany przez niego w znaczeniu zdolności wyobrażania (ar. *mutachajjila*), którą z kolei nazywa także ar. *chajal* (dosł. wyobraźnia). Podobnie wymienne są u niego pojęcia i nazwy: wyobraźnia (ar. *mutachajjila*) i osąd (ar. *wahm*), przez co wykład bywa bardzo zaciemniony. Trudno byłoby dlatego powiedzieć, czy mamy w danym przypadku do czynienia z inną klasyfikacją tych zjawisk niż ta, którą znajdujemy w *Szifa*, s. 333 i dalsze; *Psychotogie*, t. I, s. 157 i dalsze; t. II, s. 1151 dalsze; *Nadžat*, s. 267, czy z redakcyjnym przeoczeniem. (Por. *Iszarat*, s. 317, przyp. 5; s. 321, przyp. 6 i niewiele wyjaśniające przypisy 61 -67 w *De anima*, s. 5). Ta niedbałość terminologiczna nie jest szczególną cechą Awicenny. Por. *Krótkie rozprawy...*, s. 162, przyp. 18.

wewnętrzny widzi w nim wroga. Ten zmysł wewnętrzny nazywa się osądem i jest w zwierzęciu tym, czym rozum u człowieka.

Zdolność wyobrażenia przejawia się w tym, że obrazy [zarejestrowane] w wyobraźni łączą się i rozdzielają w ten sposób, że człowiek na ich podstawie wie, czy wrażenia, jakie ta władza formułuje w myśli, wyobrażają dwóch ludzi, czy pół słonia^{e2}. Władza ta działa zawsze drogą syntezy lub analizy dostarczając podobieństw lub przeciwieństw rzeczy. W ten sposób, kiedykolwiek byś nie spojrział na jakąś rzecz, wywoła ona w myśli skojarzenie z inną rzeczą. I to jest natura tej zdolności.

Pamięć jest zbiornicą wyobraźni, tak jak władza wyobraźni jest skarbnicą dla zmysłów. Więc jednym sędzią jest zmysł, a zbiornicą dlań — wyobraźnia; drugim sędzią jest osąd, a jego skarbnicą — pamięć. Tak jak narząd do obracania oczami został stworzony po to, aby przesuwały się one do tej chwili, póki nie natrafiają na potrzebną rzecz, jeśli na przykład zginęła z pola widzenia, tak dla przekazania osądu został stworzony narząd działający w ten sposób, iż gdy osąd zapomni o jakiejś rzeczy, ta rzecz skierowuje ten narząd ku obrazom władzy wyobraźni, przechodząc z obrazu do obrazu, biorąc fragment z tego i fragment z innego obrazu aż do zjawienia się takiego kształtu, do którego przyłączy się myśl. Żeby myśl tę odnaleźć następnym razem i przypomnieć, osąd zachowuje ją w magazynie pamięci. Gdy władza osądu ujrzy kształt zmysłami, wtedy przyswaja, i odnajduje

*2 Massé tłumaczy to tak: „[...] de sorte qu'elle perceoit l'être humain sous telle ou telle forme, en imaginant par exemple un homme à deux faces, ou un demi-éléphant”; (*Le livre*, t. II, s. 63).

odpowiednią myśl. Podobnie się dzieje, jeśli zobaczy kształt w wyobraźni — przywoła myśl o nim. I to jest zdolność wyobrażenia.

Ponieważ myślimy przy pomocy zdolności rozumowej, więc jest tu także jakiś używany przez nas narząd. Nazywa się go zdolnością myślącą⁹³. W istocie ta zdolność jest narządem rozmyślenia, który jest funkcją rozumu, a nie wyobraźni.

Zasady tego przedstawimy później.

Badanie stanu duszy i jej zdolności

I tak, władza ta wprawiana w ruch służy jednakowo przyciąganiu w stronę, która jest dla niej korzystniejsza, i odpychaniu od tego, co jest szkodliwe. Jest więc także narządem.

Zmysł zewnętrzny jest jak szpieg, a więc jest również narządem.

Zadaniem zdolności twórczej jest zachowywać kształt rzeczy w takim stanie, aby więcej nie trzeba było badać: dobre to czy zło. Więc jest to narząd.

Zdolność wyobrażenia — już poznałeś, czemu służy.

Zdolność osądu ma zastosowanie w oglądaniu rzeczy niewidzialnej, aby uchronić przed złem i poszukiwać dobrego. Więc jest narządem.

Zdolność pamięci ma zadanie utrwalenia wspomnień w taki sposób, żeby zobaczyć je po raz drugi.

A zatem istnieje dla zwierzęcia zasada, której te zdolności są narządami. Zasadą tą nie jest ciało, albowiem każda część ciała jest też narządem o określonym przezna-

⁹³ Awicenna użył pary synonimów, ar. i perskiego: *mufakkira* i *andiszande*. Por. *Metafizyka*, przyp. 7, 15.

czeniu. Zasadą jest dusza zwierzęca. Są to jej zdolności służące jej istnieniu i temu, żeby z jej udziałem trwało życie^{e4}.

Stan duszy ludzkiej

Kiedy mieszanina jest lepiej wyważona, przyjmuje duszę ludzką. Dusza ludzka jest substancją, również posiadającą dwie władze: władzę działania i władzę poznawania^{e5}. Jednocześnie, poznanie jest także dwojakie : poznanie teoretyczne i poznanie praktyczne⁶⁶.

Poznanie teoretyczne jest wówczas, gdy wiesz, iż Bóg jest jeden, poznanie praktyczne wtenczas, kiedy wiesz, że nie należy postępować niesprawiedliwie. Pierwsze poznanie nie ma związku z działalnością, drugie jest przyczyną działania. Poznanie praktyczne jest ogólne (o czym mówiliśmy) i szczegółowe, np. gdy mówisz: „Nie trzeba bić tego człowieka”. Szczegółowe zawiera się we władzy działania, a ogólne we władzy poznawania. Władza działania u człowieka ma związek z ludzką chęcią, która wiąże się z dobrem i prawością i jest pożyteczna. Natomiast zadowolenie, gniew i [pożądanie] przewagi należą do duszy zwierzęcej.

Dusza ludzka ma dwa oblicza: jedno kieruje się w górę i ku swojemu właściwemu miejscu, drugie odwraca w stronę tego świata. Jej władza działania kieruje się w stronę tego świata, a jej siła poznawania — w górę, do tamtego świata.

Nie zrozumiemy siły poznania u człowieka, dopóki nie omówimy rodzajów poznania.

*Por. *Iszarat*, s. 344.

⁹⁶ Por. *Szifa*, s. 348-352. *Psychologie*, t. I, s. 206-218; t. II, s. 148-157.

.. Por. *Iszarat*, s. 313.

Objaśnienie stanu rozumu i form rozumowych

Poznając jakąś rzecz przyswajamy sobie jej istotę, sens i formę. Poznawanie formy rzeczy jest wielorakie. Posłużymy się tu, jako przykładem, ludzkością. Pierwszy sposób poznania formy: kiedy dzięki zmysłom oglądamy człowieka. Zasadą zmysłowego postrzegania jest padanie obrazu na narząd zmysłu; nie jest to jeszcze istota ludzkości abstrakcyjnej, lecz tylko [obraz, tyle że razem] z długością, szerokością, żółtością, bielą, ilością, jakością i położeniem, tj. wraz z tym, co jest zmieszane w każdym ludzkim jestestwie, nie z powodu jego człowieczeństwa, lecz ze względu na materię, w której znajduje się jego człowieczeństwo, a która mając określoną naturę, taką przyjmuje formę.

Zatem zmysły nie mogą przyjąć ni istoty człowieczeństwa, ni formy człowieczeństwa [określonego] człowieka, bez uzupełnień przynależnych materii. A ponieważ materia ginie, więc ze zmysłów uchodzi jej kształt, przez to zmysły nie mogą wytworzyć całkowicie czystej formy. I dalej, ponieważ zmysły są zwierciadłem formy materialnej i odbiorcą materialnego kształtu, łącznie z jego szerokością i długością, i różnymi położeniami jego części, więc zmysły bez narządów cielesnych nie mogą poznać formy i poznać rzeczy.

Drugi sposób poznania jest możliwy dlatego, że w umyśle istnieje kształt i zdolność wyobrażania. Wyobrażnia nie odbiera tego od zmysłów; otrzymuje ona od nich obraz wraz z przypadłościami materialnymi, zaś czystej formy odebrać nie może. Podobnie myśl poznaje ową formę przyjmując ją cielesnie, razem z określoną ilością i jakością, zauważając wszystkie jej szczegóły i rozmaite położenia, tak jak ją odbierają zmysły. Dalej, nie ma wątpliwości, że wyobrażnia odbiera ową formę łącznie z tymi wymia-

rami i z najróżniejszymi szczegółami. Przeto forma w wyobraźni powstaje także dzięki pośrednictwu narządu umieszczonego w ciele w takim miejscu, które jest w mózgu. Zawsze, gdy zachodzi zmiana, znikają obrazy z wyobraźni.

Jednak różnica między formą ukształtowaną w wyobraźni a formą odebraną przez zmysły jest taka, że forma zmysłowa pozostaje w wyobraźni także po zniknięciu rzeczy zmysłowej. Oprócz tego jest jeszcze tylko ta różnica, że obraz jest zmieszany z dodatkiem materii i posługuje się tym cielesnym narządem, w którym przebywa. Poznanie przez wyobraźnię osiąga tkwiącą w oglądanym przedmiocie ideę, której nie można oddzielić; przedmioty zmysłowe można poznać tylko za pomocą idei. Wniosek: jest to również poznanie cielesne.

A my wiemy, że „człowieczeństwo” jest ideą, która nie różni się u poszczególnych osobników. Warunkiem jej obecności nie jest długość, krótkość, starość czy młodość. Odnajdujemy tę ideę albo za pomocą definicji, albo analizy, a jeśli nie odkrylibyśmy jej, nie wiedzielibyśmy, że długość czy krótkość nie jest dla niej warunkiem. I ile byśmy się nie trudzili, nie potrafimy zapisać tej idei w myśli, a w konsekwencji nie przyjmie jej także wyobraźnia. Więc zawsze, gdy wyobraźnia lub ocena zechce tę rzecz poznać, buduje indywidualny obraz Zaida, Amra czy jakiegoś innego człowieka, którego nigdy nie było, a który gdyby powstał, byłby jakąś jednostką określoną występującą w połączeniu z materialnymi dodatkami.

Ogólnie: [na szczeblu duszy zwierzęcej] nie można poznać idei ogólnych i wspólnych. Poznaje się wyłącznie idee szczegółowe. Analogicznie: [dusza zwierzęca] nie obejmuje sądów ogólnych. Z tego wynika, że władza pomagająca człowiekowi poznawać idee ogólne, abstrak-

cyjne jest czymś innym. Tej władzy zawdzięcza człowiek to, że potrafi nieznane czynić znanym.

Inne zwierzęta tej władzy nie mają. Prawdopodobnie proces poznawczy polega u nich na przypomnieniu tego, co zapomniali, tzn. rzecz nie pojawia się jako rezultat rozmyślenia, ale zjawia się przypadkowo: jeśli będzie to rzecz nieznana, rzecz konkretna czy też teoretyczna (pod warunkiem, że nie znając rzeczy wiedzą, że jej nie znają), nie dowiedzie ich do niej ani poznanie, ani myślowa spekulacja, ani definicja, lecz pomoże im tylko to, czym dysponuje ich natura. Kiedy trzeba, natura im przypomina i tworzy obraz, żeby zaczęły działać. Jest to jedyny sposób **I** poznawania]. Jeśli miałyby zdolność poszukiwania rzeczy nieznanych, poszukiwałyby różnych rzeczy i praktycznie je stosowały lub wybierały [niektóre spośród nich], a nie pozostawałyby przy jednym wyłącznie sposobie i przy jednej metodzie postępowania.

Przeto odrębność człowieka polega na pojmowaniu i osądzaniu idei ogólnych i wyciąganiu rzeczy nieznanych z nauk i sztuk. To wszystko jest w mocy jednej duszy.

Stopnie rozumu

Należy wiedzieć, że dla duszy ludzkiej pierwszym stopniem w poznaniu teoretycznym jest percepcja rzeczy pojmowanych rozumowo, o czym już mówiliśmy. Najpierw dusza jest czysta i nie ma w niej żadnych form rozumowych, ale jest receptorem. Nazywają to rozumem materialnym albo rozumem w możności. Później [na drugim stopniu] pojawiają się w duszy dwie inne formy rozumowych rzeczy: pierwsza — prawdy dane jako pierwsze, które są w jej substancji jej [możnością] przyjmowania [ich] (co już wyjaśniliśmy) ⁶⁷ i druga — opinie przyjmowane

⁶⁷ Patrz s. 51 nin. wyd.; al-Farabi, op. cit., s. 60.

przez nawyk; użyteczność opinii w działaniu jest największa i z tych powodów nazwano ją rozumem przez nawyk, tzn. jest to rozum pojętny, który jest zdolny poznać rzeczy w danym momencie. Trzeci stopień opiera się na poznawaniu rzeczy rozumowych, przyswojonych. Nazywa się to rozumem czynnym.

Formę rzeczy rozumowych, rodzących się w duszy, dopóki tam są, nazywamy rozumem nabytym⁶⁸. Rozum nabyty ustala się terminem średnim, definicją i opisem. Rozum nie korzysta z pośrednictwa, ani nie uznaje przyswajania. Rzeczy rozumowe nie mogą się formować posługując się narządami cielesnymi lub władzami cielesnymi na wzór rzeczy zmysłowych, bądź wyobrażeniowych, które, przeciwnie, nie powstają bez udziału narządów cielesnych i cielesnych władz.

*Dowody na to, że działanie rozumu nie dokonuje się
przy udziale narządów cielesnych*

Dowody, że działalność zdolności rozumowych nie urzeczywistnia się bez udziału narządów cielesnych:

Po pierwsze — każdy akt zdolności, urzeczywistniający się z udziałem narządu cielesnego w razie jego uszkodzenia nie postrzeże lub postrzeże nieprawidłowo. Na przykład oko nie widzi albo widzi niewłaściwie, kiedy mu się coś stanie.

Po drugie : [akt] nie poznaje samego narządu, ponieważ między nim i narządem nie ma innego narządu. Na przykład, oko nie widzi i nie poznaje siebie w taki sposób, w jaki poznaje inne rzeczy.

Po trzecie : jeśli [akt rozumowy] byłby pewną jakością przynależną do jakiejś substancji, to po zmianie substancji zaprzestałby percypowania, jak np. zmysł dotyku nie

^M Por. *Iszarat*, s. 324. *De anima*, *Wstęej*, s. 19.

odbiera więcej wrażeń, jeśli zmiana substancji spowoduje jej rozkład (np. przy atrofii).

Po czwarte — [akt rozumowy] nie poznaje siebie z tych samych przyczyn, dla których wyobraźnia nie może siebie zrozumieć na zasadzie wyobraźni.

Po piąte — gdy postrzeże rzecz silną, nie postrzeże w rezultacie rzeczy słabej. Na przykład, oko nie zobaczy słabego światła, jeśli przedtem patrzyło w słońce; albo ucho nie usłyszy słabego głosu, jeżeli przedtem odbierało dźwięki o dużym natężeniu; albo usta nie wyczują słabego smaku, jeśli najpierw zetkną się z silnym smakiem, ponieważ narząd cielesny będzie zajęty silnymi rzeczami i od nich się uzależni.

Po szóste — kiedy percepcja jest bardzo silna, wypada z użycia odpowiedni organ, a może on nawet ulec zniszczeniu.

Po siódme — kiedy przybywa lat i będzie ich więcej niż czterdzieści, wszystkie władze cielesne ulegają rozkładowi; jednocześnie psują się odpowiednie narządy.

Władza rozumowa postrzega narząd, siebie i sam proces postrzegania. Jeżeli przyjmuje wrażenia od rzeczy silnej, sama też się wzmacnia; a jeśli jest to rzecz słaba — władza rozumu także się osłabia. Zdarza się, że po czterdziestu latach wzmacnia się, bywa to u wielu, z wyjątkiem ludzi, u których uległ poważnemu uszkodzeniu narząd wspomagający rozum.

O posługiwaniu się narządem powiemy później.

Jeżeli jakaś rzecz nie wywiera właściwego wpływu, ponieważ narząd został zniszczony, wtedy nie odbierzemy żadnego sygnału; rzecz nie przekazuje nam o sobie właściwych danych. Zdarza się także, że zaabsorbowanie samym narządem odciąga rozum od należytej metody działania. Na przykład człowiek zmartwiony będzie

ociągał się od wykonywania pracy, którą winien zrobić, podobnie — bardzo uradowany także nie będzie dalej pracował.

Może być i tak: wpierw użyty będzie narząd, żeby następnie ktoś mógł wykonać swoją czynność; np. może się zdarzyć, że ktoś mający jakieś zadanie powinien najpierw przyprowadzić swoje zwierzę i dopiero wtedy rozpocząć właściwą pracę. Jeśli jakaś rzecz działa mimo ustania funkcji narządu lub jego uszkodzenia, oznaką tego stanu będzie nieprzydatność tego narządu. Wniosek stąd taki: jeżeli uszkodzenie narządu odrywa go od akcji, zachodzą okoliczności, o których mówiliśmy^{β9}.

Dowód na to, że odbiorcami rzeczy rozumowych nie są ciała

To, co wyżej napisaliśmy, dowodzi, że działalność duszy w pojmowaniu rzeczy rozumowych jest czynnością szczególną, do której nie potrzeba narządów, oraz że dusza istnieje sama z siebie. Są sposoby, żeby udowodnić, iż odbiorcą rzeczy rozumowych jest substancja, także egzystująca samoistnie. Natomiast forma rzeczy rozumowych nie może mieścić się w ciele ani we władzy cielesnej.

Powinno się wiedzieć, że jakość rzeczy rozumowych jest dwojaka. Pierwsza to taka, której idea jest jednolita, niepodzielna (np. wyobrażenie idei bytu i idei jednostkowych). Druga ma części i elementy, jak np. idea dziesiątki, która jest podzielna, albo idea człowieka wywodząca się z idei zwierzęcia i idei „myślącego”. Jednakże, jeśliby dwie ostatnie idee nie połączyły się, nie byłoby idei człowieka, albowiem człowiek temu zawdzięcza swoje

^{β9} Tę teorię dokładnie objaśnia Awicenna w *Nadžat*, 285, *Iszarat*, 328-332. Teorię o niezależności poznania rozumowego od narządów przedstawia w *Nadžat*, s. 292 i *Iszarat*, s. 437-447.

człowieczeństwo, że jest jedną ideą. Oddzielnie żadne, ani myślący, ani zwierzę nie będzie człowiekiem. Dopiero złączenie tych dwóch idei tworzy jedną całość. Dom jest domem, ponieważ jest jedną ideą, chociaż składa się z części, i człowiek jest rzeczą rozumową za sprawą zjednoczenia.

A co się tyczy tej rzeczy, która nie składa się z części, jest dla siebie jednością. A zatem rzecz rozumowa może być tylko jednością. Przeto forma tej rzeczy rozumowej jest albo w ciele, albo w zdolności cielesnej rozproszony w tym ciele (np. rozmieszczenie bieli albo rozchodzenie się ciepła w ciele), albo w substancji niecielesnej, nie istniejącej w ciele. Jeżeli podzielisz w wyobraźni ciało, w którym jest rzecz rozumowa (w nim samym, we władzy i w substancji je przenikającej), podzielisz, w takim wypadku w wyobraźni również i idee. Więc każda idea, która jest w rzeczy, jest podzielna w wyobraźni. Rzeczy rozumowe pojedyncze i rzeczy rozumowe złożone nie dzielą się w wyobraźni z powodu swej jednolitości. A więc nie ma ich w ciele, ani w rzeczy rozciągniętej w ciele. Zatem ich nośnikiem jest substancja, niepodzielna w wyobraźni, ale zmieszana z ciałem i która spełnia tę alternatywę: albo część jej ma znaczenie całości, albo go nie ma. Jeżeli go ma, to różniłaby się od niej albo znaczeniem, albo czymś innym niż znaczenie. Ponieważ różnica między rzeczami rozumowymi powstaje tylko na tle znaczenia, przeto całość nie różniłaby się od części. A to jest przecież absurd.

A jeżeli się różni, nie ma wątpliwości, że znaczenie części zawiera się w sensie całości. Natenczas nie wykracza poza poniższą alternatywę:

Albo część staje się częścią, częścią odmienną [od całości], którą my dzielimy w wyobraźni; bez aktu wyobrażania części nie będą się różnić [od wyobrażenia całości].

Część staje się rzeczą rozumową dopiero wtedy, kiedy my wyodrębnimy ją w wyobraźni. Wcześniej nie jest rzeczą rozumową. Wszystko, czego część jest rzeczą rozumową, jak rodzaj lub różnica, nie jest rzeczą rozumową tak długo, jak długo ta część nie stanie się rzeczą rozumową.

Albo sama wcześniej, [przed podziałem w wyobraźni] jest częścią i elementem odmiennym, z odrębnym miejscem; ta odrębność miejsc zjawia się jeszcze przed podziałem. Nieuchronne jest ograniczanie tej części rozumowej. Na pewno między częściami jest jakaś część pojedyncza i ta część prosta nie może dzielić się na jakieś elementy, części rozumowe, odrębne od całości, ani na części zgodne z całością dlatego, że całość ma formę rozumową ponad formą tej części. Zgromadzenie dwóch rzeczy, jako stan, różni się od indywidualnego stanu każdej z dwóch rzeczy wielkością, władzą, ilością i formą. Stany te są rozumowe, bo są w idei rozumowej, bowiem to jest rozumowe, którego idea powstaje w rozumie; ponieważ ta odmienność zrodziła się w rozumie, jest także rozumową. Więc gdy rozumiesz pojęcie ludzkości, to uzupełnienie lub ten stan powiększania, dzięki któremu tworzy się różnica między częścią i całością, muszą być rozumowe. Dodatek ten jest tożsamy z pojęciem ludzkości, ale nie jest niezbędny, bowiem niezbędne jest co innego: nie przeszkadzać ludzkości być pojęciem rozumowym jako ludzkość. Kiedy będziemy mówić o rozumowym charakterze ludzkości jako ludzkości, to wspomniane okoliczności nie pojawiają się.

Niemożliwe, żeby była taka rzecz, której część nie wyodrębniałaby się od całości, albowiem zjawia się to, co jest potrzebne ⁷⁰. Rozum nie pojmie ciała w formie prostej, jeśli ciało nie znajdzie się w stanie wielkości i położenia.

⁷⁰ Patrz s. 101-105 nin. wyd.

Na pewno forma rzeczywista jest wolna od ograniczenia zarówno położenia, jak i ilości; zależy od bytu świata zewnętrznego, albo od jej bytu w rozumie. Przeto jeżeli w żadnym z dwóch miejsc [w rozumie i poza rozumem], położenie i ilość nie byłyby jej cechami przypadkowymi, istota ludzkości nie byłaby wolna od określonego miejsca. Następnie: istota człowieka, w którym wszystko jest nawzajem wspólne, nie może istnieć bez określonego miejsca; i rozum to pojmuje.

W kwestii podziału formy na różne części stykamy się z dziwnym twierdzeniem, że część, która się wyodrębnia, powstaje tam, gdzie ty dokonujesz podziału. A jeśli zmienisz miejsce, podział dokona się w innym miejscu, zawsze zależąc od twojej wyobraźni, co jest absurdem.

Więc dzięki temu stało się jasne, że miejscem przyjmującym rzeczy rozumowe jest niecielesna substancja, która nie może być w ciele.

*Uzupełnienie dowodu tezy o niezależności funkcji rozumu
od narządów*

Jeśli zdolność pojmowania rozporządzałyby jakimś jednym z narządów cielesnych, to albo by go postrzegala, albo nie. Ale w naszym ciele nie ma nic takiego, czego rozum nie mógłby pojąć. Więc kiedy postrzeże, to na pewno uchwyci jego formę i ideę, a wtedy jest alternatywa ^następująca :

Albo owa forma i idea są istotą formy narządu, albowiem jeśli dusza jest w danym narządzie, forma przynależy tak do narządu, jak i do duszy; zatem dusza go postrzega. A więc dusza musi postrzegać formę narządu, póki w nim przebywa.

Albo jest w kolejności inną formą od tej, którą postrzega

dusza. Jeżeli jest drugą formą i dusza ją sama postrzega, bez tego narządu, to dusza sama z siebie przyjmuje formę. A jeśli przyjmuje za pomocą tego narządu, aby ta forma była zarówno z nią jak i z narządem, to, ponieważ ta forma i owa forma zasadnicza, która ma narząd, obie są w jednym znaczeniu, dwoistość ich jest spowodowana przez rzecz szczegółową, która przynależy jednej, a brakuje jej w drugiej, co omówiliśmy w poprzednich rozdziałach ¹¹. Tu nie ma tego stanu, ponieważ obie formy są w jednej materii i mają związek z jedną odmianą stanów materii, obie są w jednym stanie i w jednej rzeczy. Zatem między tymi dwiema formami nie ma dwoistości; byłoby przecież nieprawdopodobne, aby były dwie formy nie będąc rozłączone.

Wniosek stąd taki: nie ma postrzegania formy narządu za pośrednictwem narządu, jak również ciało nie może mieć nieograniczonej władzy. Tylko władza rozumu jest nieskończona, bo nieskończone są formy rozumowe. Władza rozumowa może pojąć wszystko, co zechce. Miejsce, gdzie odbiorca wrażeń rozumowych jest poza ciałem, istnieje wyłącznie dzięki sobie i dlatego zniszczenie ciała nie czyni mu szkody, gdyż ciało nie jest przyczyną jego trwania.

..

*Objaśnienie stanu nieśmiertelności duszy i pokazanie,
która z jej władz jest nieśmiertelna*

Nikt nie wątpi, że dusza powstaje razem z ciałem* Z pewnych powodów nie ma duszy ani poza ciałem, ani wcześniej od ciała, ponieważ jeśli dusza istniałaby przed ciałem, byłyby albo liczne dusze, albo tylko jedna. Jeśli byłaby jedna dusza, rozmnożyłaby się i podzieliła, byłaby

Por. Iszarat, s. 328.

więc podzielna i cielesna. A powiedzieliśmy: ta substancja nie dzieli się. A gdyby dusze były liczne, ich rodzaj mimo to byłby jeden, jednakże stopniowo oddzielałby się z powodu przypadkowych właściwości materialnych, ponieważ byłyby one materialne. Przeto — nie było duszy, nim powstało ciało, bowiem istnienie jej przed ciałem byłoby zbyteczne. Następnie: dusza powstaje w następstwie przyczyn, jakie niesie samo istnienie w chwili powstawania jej narządu. Kiedy już powstała, utrzymuje się jako substancja, gdyż trwa jej zasada egzystencji. W chwili, kiedy jej narząd zostanie zniszczony, ona nie podda się zniszczeniu, bo nie na tym narzędzie opiera swoje istnienie.

Natomiast władze jej narządu, jak zmysły, wyobrażenia, poządliwość, gniew i wszystkie tym podobne oddzielają się od niej i zostają zniszczone w rezultacie uszkodzenia narządu.

Słowo o rozumie czynnym⁷²

Ponieważ rzeczy rozumowe są w duszy w stanie możliwości, później przechodząc w stan aktualności, powinna istnieć taka rzecz rozumowa, która by je przeprowadziła ze stanu możliwości w stan aktualności. Na pewno jedna z nich należy do tych tworów rozumu, o których mówiliśmy w metafizyce. Będzie to przede wszystkim ta, która stoi najbliżej tego świata : nazywają ją rozumem czynnym, bo ona działa w naszych rozumach do czasu przejścia ich z możliwości w aktualność. Jednak dopóki nie ma wrażeń zmysłowych i wyobrażeń, nasz rozum nie przechodzi do aktu. A gdy wrażenia i wyobrażenia powstaną, wtedy mieszają się formy z dziwnymi właściwościami przypadko-

⁷² Por. s. 150-158 nin. wyd.

wymi i są ukryte jak rzeczy w ciemności. Więc wspaniałość rozumu aktywnego pada na wyobrażenia jak światło słoneczne na formy, które są w ciemności. Wyobrażenia, jak już są czystymi formami, pojawiają się w rozumie, podobnie jak dzięki światłu pojawiają się w lustrze i w oku formy widzialne. A skoro są czyste, są powszechne, ponieważ gdy oddzielisz od ludzkości zbędne elementy, pozostanie idea powszechna, natomiast odejdą cechy szczególne. Przeto w tym miejscu rozum oddziela przymioty istotne od przypadkowych, jedno od drugich, ujawnia podmioty i orzeczniki. W rozumie pojawia się każdy orzecznik mający bezpośredni związek z podmiotem; a orzeczenie potrzebujące pośrednictwa powstaje wykorzystując myślenie.

Kiedy dusza ludzka poznaje, posługując się wrażeniami rozumowymi pozbawionymi materii, i kiedy zanika potrzeba postrzegania zmysłowego i gdy oddziela się dusza od ciała, jest to skutek łączenia się duszy z wyższym promieniowaniem, czemu w końcu ciało przeszkodzi, choć na początku temu sprzyjało. Na przykład jeździec siada na konia, aby dojechać do określonego miejsca i tam się zatrzymuje. Jeśli nie może zsiąść z konia, a jest do konia uczuciem przywiązany, pozostanie na nim. W ostateczności koń będzie tym czynnikiem przeszkadzającym w osiągnięciu celu, do którego na początku prowadził.

Wiadomo, że przyczyną doskonalenia się duszy jest rozum czynny, który jest nieśmiertelny, a jego promieniowanie stałe, że dusza postrzega sama, bez pomocy narządu, że jest nieśmiertelna. Dlatego złączenie się duszy z rozumem czynnym i jego doskonalenie się za jej pomocą jest ciągle, a nadto nie napotyka przeszkody, nie pogarsza jej stanu, nie zmienia się na gorsze, a ona nie rozpada się. Wykazano, że pożądanie każdej rzeczy

mieści się w jej akcie postrzegania rzeczy, dla której ta władza jest z natury odbiorcą. Wykazano też, że nie ma rzeczy bardziej pożądanej niż idee rozumowe. Już wcześniej stało się oczywiste, że wrażenia zmysłowe nie są w takim stopniu pożądane, jak rozumowe; między nimi nie można przeprowadzić analogii.

Wiemy, co jest przyczyną, że postrzegamy rzecz pożądaną, nie doznając przy tym pożądania. Pokazaliśmy, kiedy tak się dzieje, a kiedy nie ⁷³. Stąd wiesz, że gdy oddziela się dusza ludzka i dochodzi do stanu, o którym mówiliśmy, jej rozkosz i szczęście są nieporównywalne. A ponieważ czuje ona pożądliwość w stronę osiągalnej doskonałości, a przy tym nie jest dla niej dostępna doskonałość w takim stopniu, żeby mogła osiągnąć pełną doskonałość, sprawia jej to ból i przyczynia trosk. A jeśli nie ma pożądliwości, osiąga ona ten stan myślowy na mocy wiary, bez posługiwania się formami zmysłowymi pochodzącymi stąd, z dołu. Narzędziem myśli powinno być coś takiego jak ciało niebieskie.

Wiadomo, że ciało stwarza duszy przeszkody przy wykonywaniu przez nią jej funkcji. Zawsze gdy zwrócona jest w stronę tego świata, odrywa się od rozmyślań rozumowych. Ale każda zdolność przeszkadza innej zdolności : pożądanie gniewowi, gniew pożądaniu, widzenie słyszeniu, a słyszenie widzeniu, zmysły zewnętrzne zmysłom wewnętrznym, wewnętrzne zaś zewnętrznym. A trzeba wiedzieć, że ciało nie dlatego przeszkadza, że dusza jest w nim, bo wiadomo, że duszy w nim nie ma, ale dlatego, że tworzy trudności, kiedy dusza pragnie przeniknąć do ciała. Kiedy to pożądanie do tego stopnia przemieni się w zwyczaj, że przywiąże duszę do formy, do nawyków

ciała, gdy przyzwyczai do posłuszeństwa wobec niego, to taki stan będzie dla niej przeszkodą w osiąganiu szczęścia nawet po opuszczeniu ciała. Jednak gdyby ciało pchnęło duszę w stan beztroski, dusza nie poznałaby brudu i zła postępków, ponieważ sama zapomniałaby o własnym szczęściu. Kiedy ciało odejdzie, a skutki działań pozostaną, wtedy dusza odczuje ból z powodu bliskości owych następstw — przykłady na to dawaliśmy w innym miejscu ⁷⁴. Ale są to stany dziwne ; kiedy nie ma akcji, znikają także następstwa nawyków.

Ból pochodzący z aktywności duszy nie jest wieczny, ale jest wieczny ból spowodowany jej niedoskonałością. Prawo boskie tak właśnie głosi.

Ponieważ pojawienie się ciała stwarza konieczność pojawienia się duszy, to niemożliwe, żeby dusza wędrowała od ciała do ciała, albowiem w takim wypadku jedno ciało miałoby dwie dusze.

Przyczyna snu⁷⁶

Musimy też omówić istotę stanu snu. Przyczyną snu jest nawrót substancji duszy cielesnej z zewnątrz do wnętrza albo w celu osiągnięcia spoczynku, albo po zaabsorbowaniu jej w akcie wewnętrznym, np. trawienie pokarmu, albo na skutek malenia siły, co powoduje, że dusza słabnie do tego stopnia, że aktywność jej nie przejawia się ani wewnątrz, ani na zewnątrz (np. w stanie zmęczenia, przepełnienia, ciężkości) i nie może się uzewnętrznić (np. w stanie ociężałości lub przepełnienia się porów parą, jak w łaźni).

Substancja duszy cielesnej jest delikatna, złożona

⁷⁴ Por. *Szifa*, s. 337. *Psychologie*, t. I, s. 170; t. II, s. 124.

⁷⁵ Zagadnienie snu w DN zostało potraktowane szerzej niż np. w *Szifa-*

z oparów emanujących z czterech elementów mieszaniny subtelnej, będącej stosunkiem zdolności duszy. Działa to w narządach jak tama lub przegroda i dlatego zdolności duszy odrywają się od ciała (np. zakłócenia w nerwie wzrokowym, zakłócenia spowodowane epilepsją, apopleksją lub paraliżem). To tak jakby komu spętano ręce — końce ich nie odbierają więcej wrażeń i ruch z nich uchodzi. Tej substancji duszy raz jest więcej, raz mniej; zmniejszanie się tej substancji lub istota jej budowy są przyczyną słabości człowieka i jego niedoskonałości.

Powody widzeń sennych i warunki ich prawidłowości

Widzenie w czasie snu zjawia się dlatego, że zdolność wyobraźni pozostaje sama i nie absorbuje jej zmysły. Dusza odwraca się od zmysłów i jest przez to wolna od funkcji zmysłowych. W naturze wyobraźni leży tworzenie fabuły. Rzadko odpoczywając, niekiedy opisuje konstytucję ciała, np. gdy jest żółć, pokazuje kolor żółty, przy flegmie — kolory czarne, gdy przeważa żar — pokaże ogień, jeśli dominuje zimno — ukaże się we śnie lód, ale niekiedy opisuje dawne myśli.

Kiedy dusza jest słaba, wpływa to na wyobraźnię jak i na zmysły. A jeśli dusza jest silna lub gdy wyobraźnia koryzysta z możliwości spoczynku, wtenczas uwolniona od ruchu ozdabia się promieniami substancji duchowych, które są w niej. Jeśli nie świecą, to przyczyna tego tkwi w duszy, która, zajęta sprawami niskimi, nie jest receptywna. Jednak kiedy zaświecą w duszy, to same formy stanu, które są w tych substancjach (przede wszystkim w tych, które są najważniejsze i najtypowsze dla duszy) oświecą duszę, ponieważ światło ich jest w idei stanów,

tak jak ich istoty są w ich idei, co poprzednio wykaza-
liśmy ^{7e}.

Władza wyobraźni postrzega owe formy, jeśli są cechami jednostkowymi, a pamięć rejestruje ich idee. Jeśli wyobraźnia nie rozwija się i jeśli forma jest dobrze zarysowana, sen będzie taki, jak rzecz oglądana i niepotrzebne będzie objaśnianie go ani interpretacja. Stąd wniosek, iż gdy wyobraźnia się spieszy, dusza słabo odbiera formę, a jeśli silnie odbiera, to sama wyobraźnia jest spokojna; tak samo się dzieje, jeśli dusza odbiera wrażenia od silnych zmysłów, albo, jeśli jakaś władza realizuje silną akcję, wtedy dusza zwraca się ku niej, choćby już działała siła słaba. A kiedy wyobraźnia jest spokojna, sam sen będzie dokładnie taki, jak to, co było widziane. Więc jeśli jedność duszy ze światem wyższym jest słaba, wyobraźnia przeważa i bierze obraz rzeczy oglądanej z myśli i na miejsce jednej idei podstawia coś innego. Na przykład, gdybyś o czymś pomyślał szczegółowo, wyobraźnia nie będzie mogła tu nic zrobić, ale gdybyś zlekceważył oglądanie, wyobraźnia przeważa, ściągnie cię z drogi myśli i forma myślowa nie ukształtuje się. Przewagę będzie miała wyobraźnia, a ty zapomnisz własną myśl i będziesz rozmyślał nad tym, w jaki sposób przypomnieć sobie to, coś widział, i powiesz sobie: „Cóż ja myślałem? Od czego bezwiednie przeszedłem do tej kolejnej myśli?” Wtenczas, posługując się myśleniem, dojdiesz do tego. Zatem każdy tego typu sen wymaga objaśnień.

Sens tej interpretacji jest następujący: „Co ja mogłem zobaczyć z rzeczy niewidzialnego świata, że wyobraźnia wytworzyła z niej taką rzecz? Cóż ja widziałem, że wyobraźnia uczyniła z tego drzewo?” Więc, jak widać, tłuma-

czenie snu najczęściej opiera się na domniemaniu i na doświadczeniu [w interpretacji]. Każda natura ma inne nawyki i o każdej porze i w każdym stanie wyobraźnia daje inne relacje.

*Objaśnienie przyczyny łączności duszy ludzkiej
ze światem niewidzialnym*

Łączność duszy ludzkiej ze światem duchowym i z miejscami istot o substancji anielskiej opiera się:

Albo na tym, że dusza jest bardzo silna, do tego stopnia, że zmysły nie przeszkadzają w jej funkcjach. Na przykład człowiek o bardzo delikatnej duszy może jednocześnie głośno mówić, słuchać i pisać. Zatem ta dusza po przebudzeniu będzie mogła widzieć to, co widziała we śnie.

Albo na zdolności wyobraźni, która pomaga duszy złączyć się ze światem wyższym, będąc jej narzędziem w tej właśnie funkcji; może ona osiągnąć tak świata wyższego, jak i niższego.

Albo na porzuceniu przez duszę stanów zmysłowych przy przewadze w niej namiętności i suchości, co prowadzi do tego, że jej istota jest bliższa myślom niż rzeczom zmysłowym tego świata. Wydaje się wtedy, że została pozbawiona przedmiotów zmysłowych. W takiej chwili dusza człowieka przesuwana się nieco na zewnątrz, a wewnątrz dokonuje silnych aktów przynależnych gwałtowności i suchości, które są przeciwieństwem wilgoci i ciężaru.

Albo na śnie, który odrzuca zmysły.

*Przyczyna widzenia i postrzegania form nieistniejących
przez zmysły*

Władza duszy, która postrzega rzeczy niewidzialne, odbiera je na dwa sposoby: pierwszy — zgodnie z tym,

jakie są; drugi — słabiej, na rozkaz wyobraźni. W drugim wypadku wyobraźnia nie zezwala duszy zatrzymywać odbicia tej rzeczy i tworzy w sobie wersję o innych rzeczach. Odbywa się to tak, jak ogólnie się sądzi: „Kiedy siła wyobraźni jest silna, podporządkowuje sobie zmysł wspólny i osadza w nim owe wyobrażone formy w ten sposób, że rzecz staje się przedmiotem zmysłowym. Dzieje się tak, bowiem zmysł wspólny jest jak lustro: jeśli zmysł zewnętrzny odbiera formę, pada ona na zmysł wspólny i w takiej chwili zachodzi zjawisko percepcji”.

W istocie przedmiotem zmysłowym jest forma, [która się tworzy w wyniku postrzegania], a nie forma zewnętrzna.

Jeśli obie — rzecz i wyobraźnię — nazwiemy wrażeniami zmysłowymi, to w każdym wypadku ta nazwa będzie miała inną treść. Jeśli obraz przychodzi z zewnątrz i jeśli jest silny, zawiązuje się w zmyśle wspólnym i skoro w nim się utworzy, jest wrażeniem zmysłowym. Wrażenie zmysłowe jest tym wyobrażeniem, z którego ono przyszło. Dwie rzeczy przeszkadzają w powstawaniu w chwili budzenia się tej formy w zmyśle wspólnym. Jedna to przewaga zmysłów zewnętrznych, druga — słabość wyobraźni, którą przełamuje rozum, a jej wytwory odkształca od ich pierwotnej formy, ponieważ wyobraźnia percypuje formy. Jeśli [intelekt] jest silny, zmysły zewnętrzne go nie absorbują; jeżeli wyobraźnia jest bardzo silna, pociąga umysł za sobą. Gdy rozum jest słaby lub zatrzymał się w swej aktywności z powodu choroby, nie ma nikogo, kto by powstrzymał wyobraźnię, przez co rozum wytworzy wyłącznie takie obrazy rzeczy, jakie ukształtują się w zmyśle wspólnym. Z tego powodu ktoś, kto nie ma rozumu, będzie tak długo widział wiele nie-

prawdopodobnych form, póki strach nie opanuje jego rozumu. Natenczas rozum zamilknie; wyobraźnia popadnie we władzę widzeń wywołanych strachem lub inną siłą i zobaczy to, czego się boi i co pożąda ⁷⁷.

Źródła widzeń u proroków i świętobliwych mężów ⁷⁸

Pokazaliśmy w metafizyce, że materia tego świata jest posłuszna duszy i rozumowi. Formy przebywające w duszy są przyczyną form [substancjalnych] tego świata. Materia świata powinna podporządkować się duszy ludzkiej, która jest z tej samej [powszechnej] substancji, ale dusza ludzka jest słaba. Jednakowoż choć słaba, podobna jest do duszy powszechnej dzięki niektórym wywieranym wpływom. Jeśli wpadnie w nią forma odrażająca, mieszanina ciała się ostudzi, a jeśli trafi tam forma dominująca [nad duszą], temperament ciała się ociepli, a jeśli dusza pomyśli o pożądanej formie, natychmiast pojawi się żar w komórkach jądrowych i wytworzy się dylatacja, która dojdzie do tego stopnia, iż narząd namiętności takim się stanie, że będzie mu potrzebna rozkosz. To zimno i ciepło nie pochodzi z innego ciepła ani z zimna, ponieważ ono zależy od formy w duszy.

Dusza ludzka nie tkwi w swoim ciele; jej związek z ciałem wynika, że jest ono jej własnym organem, że istnienie duszy zgadza się z ciałem, a jej uwaga i miłość [koncentrują się na nim] zgodnie z naturą. Ich wzajemna bliskość, a szczególnie ich natura tworzą między nimi więzy, przez co dusza ludzka może odciskać swoje cechy

⁷⁷ Por. al-Farabi, op. cit., s. 71 i dalsze.

⁷⁸ *Iszarat*, s. 514, przyp. 2.

w tej ilości materii, jaka podtrzymuje wspomniany związek. Jednak może tak czynić tylko do pewnej granicy. Z tego powodu, że dusza nie jest taką jak siła duszy powszechnej, jej wpływ na ciało jest także słabszy.

Zdarza się, że niektóre dusze oddziałują wykorzystując wyobraźnię — to jest złe oko w obcym ciele — ale to wszystko nie jest przeszkodą dla rozumu, żeby pojął, iż niektórym ludziom przypadła dusza silna, która może realizować wielkie akty w ciałach tego świata za pośrednictwem własnej wyobraźni i pragnienia tak, aby w ciałach tego świata pod działaniem tej przyczyny dokonała się wielka przemiana, przede wszystkim w cieple, zimnie i ruchu [tych ciał]. Stąd pochodzą wszystkie prorocze widzenia.

■

Badanie stanu dusz silnych

Wiadomo, że nieznanne konkretyzuje się za pomocą średniego terminu sylogizmu. Termin średni działa albo za pośrednictwem żarliwości rozumu, to znaczy, że intuicja rozumowa wprowadza [termin średni] do duszy (temu układowi dusza zawdzięcza zdolność percepcji rezultatów rozumu czynnego), albo uzyskuje to za sprawą nauczyciela. Intuicja jest dwojaka: jedna opóźnia i odciąża, druga — działa natychmiast⁷⁹.

Nie ma takiego prawa, które zmusiłoby intuicję do działania tylko w jednym określonym zagadnieniu, bez obejmowania innej kwestii. Jeśli rozważysz dokładnie problem, stwierdzisz, że w istocie każde zagadnienie rozwiązuje się intuicyjnie z zastosowaniem tego, czego się jeden człowiek nauczył od drugiego. Lecz ten poprzedni

⁷⁹ *Iszarat, s. 177, 178. Szifa, s. 361. Psychologie, I.1, s. 245; t. II, s. 176-177.*

nie zawsze uczył się u kogoś, ponieważ nigdyś był ktoś, kto pojął sam z siebie.

A jeśli ktoś włoży wiele wysiłku i pozna rzeczy tego świata, większość rzeczy dotrze do niego prawidłowo lub zrodzą się w nim na ich temat trafne przypuszczenia, ponieważ nauczy się wnioskowania. A jeśli między ludźmi znajdzie się ktoś, komu dla większości zagadnień potrzebny jest nauczyciel, ponieważ intuicja nic nie może mu pomóc, to i z nauczycielem niczego nie zrozumie.

Może być ktoś taki, kto większość rzeczy odtwarza intuicyjnie i któremu rzadko jest potrzebny nauczyciel. A można niekiedy natrafić i na taką osobę, nieczęsto spotykaną, która gdy zechce, w jednej chwili, bez nauczyciela, dzięki dobrej łączności z umysłem aktywnym, intuicyjnie dojdzie od początków nauki do jej końca, z tym, że nie musi ona tworzyć jakiegokolwiek nowej myśli. Taki człowiek uważa przy tym, że poznanie wynika skądś, z głębi jego serca i to poznanie bierze za całą prawdę. Ten człowiek powinien dawać ludziom podstawy wykształcenia.

Nie powinno nas dziwić, jeśli spotkamy kogoś, kto nie osiągnął tego szczybla i rzecz pojmuję rozmyślając i z wysiłkiem, ale z powodu siły intuicyjnej jest zwolniony od wielkiego znoju. Jego intuicja w wielu rzeczach zgadza się z tym, co jest w książkach. Z tego powodu wyęteżone czytanie książek nie powinno sprawiać mu trudności. Taki osobnik w wieku 18-19 lat pojmie nauki filozoficzne, logikę, fizykę, teologię, geometrię, arytmetykę, astronomię, muzykę, medycynę i wiele innych mniej złożonych nauk, tak, że nikogo innego takiego jak on poprzednio nie widział. Lecz minie wiele lat i nic nowego nie doda ponad ten pierwotny stan. Wiadomo, że dla każdej dyscypliny potrzeba lat nauki.

Stan duszy świętej, którą mają prorocy

Dusza święta jest duszą rozumną wielkich proroków, która bez nauczyciela i ksiąg poznaje rzeczy rozumne na zasadzie intuicji i przez związek ze światem aniołów, w wyobraźni i na jawie osiąga szczybel świata niewidzialnego i odbiera objawienie. Objawienie jest związkiem między aniołami i duszą ludzką po to, aby przekazywać wieści o stanach rzeczy, wywierać wpływ na materię powszechną, mieć widzenia, wyprowadzając formę z materii i tworząc nowe formy. I jest to ostatni stopień człowieczeństwa, przylegający do stopnia aniołów.

Taki człowiek jest namiestnikiem Boga na ziemi. Jego istnienie jest zgodne z umysłem i jest niezbędne dla utrzymania rodzaju ludzkiego. Roztrząsać ten temat będziemy w innym miejscu ⁸⁰.

Wystarczy tyle rozważań o świecie przyrody.

⁸⁰ O religijnych rozważaniach Awicenny patrz Gardet, *La pensée religieuse*, s. 107 i dalsze.

**PAŃSTWOWE
WYDAWNICTWO**

Wydanie I. Nakład 2000+250 egz.
Ark. wyd. 15 + 1 wkl. kred. Ark. druk.
20. Papier druk. m/gł. kl III, 80 g.
82 X 104. Oddano do składania 6 VII
1973 r. Podpisano do druku w styczniu
1974 r. Druk ukończono w lutym 1974.
Zamówienie 695/73
B-20

**DRUKARNIA UNIwersytetu
JAGIELLOŃSKIEGO**

WAŻNIEJSZE BŁĘDY

Strona	Wiersz	Jest	Powinno być
113	16 od dołu	w niej	z niej
182	5 od dołu	musiałoby	musiało
200	1 od dołu	Por.	⁶ Por.
234	2 od dołu	churma	chmura

Awicenna, *Księga wiedzy*.