

**KAROL WILCZYŃSKI**

**(Kraków)**

**CIAŁA NIEBIESKIE, OPATRZNOŚĆ  
BOGA I WOLNOŚĆ CZŁOWIEKA.  
AL-KINDĪ O ZDETERMINOWANIU WOLI**

Trudno jest zrozumieć filozofię danego autora bez poznania epoki i środowiska, w których żył. Ten badawczy slogan, choć często powtarzany, rzadko znajduje zastosowanie. Szczególnie dotyczy to Filozofa Arabów, al-Kindiego (ok. 800–870), którego spowija aura tajemniczości. Nie da się ukryć, że jego argumenty filozoficzne – oparte często na niepełnej wiedzy przyrodniczej, neoplatońskim mistycyzmie i religijności islamu – są wyjątkowo egzotyczne dla polskiego środowiska filozoficznego. Jest to, jak sądzę, jeden z obszarów historii filozofii, będący dla wielu badaczy „szerokim i burzliwym oceanem”<sup>1</sup>, na którego akwen lepiej nie wpyływać.

Z konstatacji tego oczywistego faktu wynikają dwa cele niniejszego artykułu. Po pierwsze, chciałbym zarysować źródła filozoficznej antropologii al-Kindiego. Dla filozofów klasycznych zjawiska wówczas niewytłumaczalne – takie jak pojawienie się komety czy natura promieni słonecznych – stanowiły niewyczerpane źródło filozoficznych rozważań i inspiracji. Po drugie zaś, moim celem jest przedstawienie właściwego argumentu al-Kindiego, którego podobne wersje można znaleźć w kilku jego dziełach. Co ważne, w niniejszym artykule argu-

---

<sup>1</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, A235/B295, przeł. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1957. Por. także C. Ferrini, *The Land of Truth of the Understanding...*, <<http://www2.units.it/eserfilo/art813/ferrini813.pdf>> [dostęp: 29.05.2015]. Jediną pracą w języku polskim na temat al-Kindiego jest niedawno wydana monografia T. Stefaniuki *Al-Kindī i początki filozofii w świecie islamu*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2013.

ment ten będzie interpretowany jako przejaw stanowiska kompatybilistycznego oraz intelektualistycznego<sup>2</sup>. Z pewnością zaś, niezależnie od zaklasyfikowania poglądów Filozofa Arabów, jego opis woli stanowić wstęp do rozbudowanej antropologii jego intelektualnych następców: al-Fārābiego oraz Ibn Sīny. Ze względu na o wiele większą popularność wśród współczesnych badaczy średniowiecznej filozofii łacińskiej, na końcu drugiej części znajdzie się krótkie omówienie wpływu, jaki mogły mieć rozważania al-Kindiego na dwóch wymienionych filozofów.

\*  
\*            \*

Nie ma wątpliwości, że największy wpływ na filozofię al-Kindiego miał późny, mocno przekształcony neoplatonizm. Jak wskazują liczni badacze<sup>3</sup>, al-Kindī był rzeczywiście pierwszym myślicielem, który sformułował wiele problemów filozoficznych w języku arabskim – dotychczas zupełnie obcym filozofii. Co ważne, sformułował je na podstawie tłumaczeń dosyć chaotycznie wybranych dzieł greckich, które często przyjęły charakter parafrazy. To wystarczyło jednak, by zapisał się w historii jako jeden z największych filozofów arabskich. Nie ma wątpliwości, że ukształtowanie nowych pojęć, nowego języka dla filozofii było do czasów nowożytnych niespotykanym przedsięwzięciem.

Sukces i wielkość al-Kindiego podkreśla również fakt, że w jego czasach nie było arabskiego Orygenesusa czy Augustyna, którzy wprowadziliby dziedzictwo racjonalistycznej i świeckiej filozofii w domenę fundamentalnie religijnej kultury islamu oraz muzułmańskiej teologii<sup>4</sup>. Al-Kindī, wyrażając w arabskim problemy dotyczące bezpośrednio problemu Boga czy moralności, zapoczątkował jednocześnie dzieje filozofii arabskiej (arab. *falsafa*), która odtąd musiała borykać się z prześladowaniami ze strony fanatycznie nastawionych adwer-

<sup>2</sup> To, jak rozumiane są w niniejszym artykule stanowiska kompatybilizmu i intelektualizmu, opisane zostanie niżej.

<sup>3</sup> Por. P. Adamson, *Al-Kindi and the Reception of Greek Philosophy* [w:] P. Adamson, R.C. Taylor (red.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, CUP, Cambridge 2005, s. 32–51; G. Endress, *The Circle of al-Kindi* [w:] G. Endress, R. Kruk (red.), *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism*, Research School CNWS, Leiden 1997, s. 43–76; G. Strohmaier, *Von Alexandrien nach Bagdad – eine fiktive Schultradition* [w:] J. Wiesner (red.), *Aristoteles, Werk und Wirkung*, Walter de Gruyter, New York 1987, t. 2, s. 380–389.

<sup>4</sup> J. Janssens, *Al-Kindī: The Founder of Philosophical Exegesis of the Qur'ān*, „Journal of Quranic Studies” 9, 2007, s. 2.

sarzy: najczęściej muzułmańskich teologów lub prawników oraz rządzących<sup>5</sup>.

„Idzie jednak nie o to, by być wolnym od błędu, lecz o to, żeby być bogiem” (*Enneady*, I.2.6, przeł. A. Krokiewicz)<sup>6</sup>. Choć to konkretne zdanie ze słynnego traktatu Plotyna nie było znane al-Kindīemu, to wydaje się, że duch tej sentencji stał się podstawowym czynnikiem kształtującym rozważania Filozofa Arabów. W jego dziełach bowiem nie znajdujemy argumentacji budowanej dla niej samej: w większości ma ona na celu względy praktyczne, to jest życie na wyznaczony przez Boga wzór. Na dzieła te składają się liczne listy i poradniki skierowane do współwierznych bądź do bezpośrednich uczniów. Co najważniejsze jednak, al-Kindī znał obszernie fragmenty IV i V *Enneady* (oraz niewielki fragment VI) pod postacią parafrazy sporządzonej w kręgu szkoły bagdadzkiej na przełomie VIII/IX wieku przez syryjskiego (?) badacza<sup>7</sup>. Parafrazę tę, znaną pod tytułem *Teologia*, przypisywano już od jakiegoś czasu (prawdopodobnie od V–VI w.) Arystotelesowi. Co ciekawe, już wtedy próbowano uzgadniać tekst oryginalnie Plotyński z innymi znanymi wówczas dziełami Arystotelesa.

Rozpatrując poglądy Plotyna, należy więc wziąć pod uwagę trzy czynniki kształtujące świadomość al-Kindīego: (1) jego przywiązanie do monoteizmu muzułmańskiego; (2) arystotelizm, to jest czytanie Plotyna (i innych dzieł greckich) poprzez dzieła Arystotelesa; (3) niewielki zakres wiedzy na temat przedarabskich dziejów filozofii w kręgu szkoły bagdadzkiej. Podstawowy fragment *Ennead* dotyczący pojęć związanych z wolą, chceniem<sup>8</sup>, a znany również al-Kindīemu w wersji arabskiej, znajduje się w rozdziale siódmym i ósmym *Enneady* IV. To tam rozważany jest problem woli od strony analizy pragnienia i dążenia. Słownik wykorzystywany w oryginale greckim został zapożyczony przez Plotyna zarówno od arystotelików, jak i od stoików. W przypadku autora *Ennead* to termin *autoexousion* odnosi się przede wszystkim do woli ludzkiej, choć trzeba zaznaczyć, że Plotyn nie zbudował spójnej

<sup>5</sup> H. Kennedy, *The Court of the Caliphs: The Rise and Fall of Islam's Greatest Dynasty*, Weidenfeld and Nicholson, London 2004.

<sup>6</sup> Plotyn, *Enneady*, przeł. A. Krokiewicz, WN PWN, Warszawa 2000. Tłumaczenia tekstów są mojego autorstwa, chyba że wskazano inaczej.

<sup>7</sup> Por. P. Adamson, *The Arabic Plotinus. A Study of the Theology of Aristotle and Related Texts*, Duckworth, London 2002; P. Henry, H.-R. Schwyzer (red.), *Plotini Opera, Tomus II: Enneades IV–V*, Desclée de Brouwer, Paris–Brussels 1959.

<sup>8</sup> Jest przedmiotem dyskusji, czy w *Enneadach* mamy do czynienia ze świadomym użyciem pojęcia „wola”.

„koncepcji woli”. Co więcej, pojęcie „wola” w *Enneadach* jest związane z trzema różnymi wymiarami: metafizycznym, antropologicznym oraz etycznym. Wymowny w tym kontekście jest poniższy fragment, stanowiący zarazem początek arabskiej parafrazy – *Teologii Pseudo-Arystotelesa*:

Jakże więc, skoro byt umysłowy jest „oddzielny”, wchodzi dusza w ciało? Powody są takie: W umysłowym świecie tylko sam umysł, jako wolny w swoim zasięgu od wszelkich doznań [gr. *apathēs*] i mający jeno myślnie życie [gr. *noētois zōēn*], pozostaje „tam” zawsze, albowiem nie ma w nim pędu [gr. *hormē*] ani dążności [gr. *orexis*], co zaś przybierze dążność, bytując zaraz po owym umyśle, to już występuje niejako dalej z powodu dodanej dążności i dąży do porządkowania według wzorów, jakie ujrzało w umyśle, i jest jakby przez nie zapłodnione i pełne bolesnej żądz [gr. *ōdīnon gennēsai*] porodu i dlatego usiłuje tworzyć oraz tworzy dzieła. [...]

Toteż umysł duszy wszechświata nie podlega żadnym zgoła doznaniom [gr. *empathēs*]. Sama zaś jest bądź w ciele, bądź zewnątrz ciała, gdyż wystąpiła z jestestw pierwszego rzędu i doszła do trzeciorzędnych, do tych na naszym padole, podczas gdy umysł pozostaje umysłem „z dzieła” w miejscu tym samym i za pośrednictwem duszy napęlnia wszystko pięknnością i ozdabia ładem, on nieśmiertelny za pośrednictwem jej, nieśmiertelnej, ponieważ zawsze i sam także będzie „będący” z powodu nieustannego działania.

Plotyn, *Enneada* IV.7.13-8.2, przeł. A. Krokiewicz

Wielu badaczy zastanawiało się, jaki był tak naprawdę cel rozważań Plotyna na temat woli i „dążności” duszy. Niektórzy, na przykład Leroux<sup>9</sup>, uznają, że prawdopodobnie chciał on wykazać, że dusza nie jest entelechią ciała – jak twierdzić mieli arystotelicy. Jednym z argumentów jest choćby fakt, że w *Enneadach* dusza uznana jest za „niewolnicę wątków”, których źródło jest w ciele. Te wątki (gr. *logois*) są związane z pragnieniem, które pojawia się w ludzkiej duszy za pośrednictwem zmysłowego poznania. Ich wybór ostatecznie doprowadza do „walki wewnętrznej” oraz – w razie braku silnej woli – upadku duszy (tamże). Co więcej, Plotyn wprost stwierdza, że „wątki” cielesne wywierają przemoc na duszę i są dla niej przygodne (IV.8.1).

Wola jawi się tutaj jako akt duszy, dzięki któremu może ona „rozważnie” wybrać odrzucenie cielesności (to jest zresztą droga do stawania się bogiem). Aby to uczynić, władzę musi pełnić rozum, a dusza podporządkować się jego „boskim wzorom” (IV.7.13.3): „Jeżeli jednak ktoś nad nimi panuje i panuje sam jeden, to czegóż mu jeszcze będzie potrzeba prócz siebie i własnej woli, innymi zaś słowy – jego własnej

<sup>9</sup> G. Leroux, *Human freedom in the thought of Plotinus* [w:] L.P. Gerson (red.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, CUP, Cambridge 1996, s. 292–301.

rozważ, gdyż u takiego kogoś wola jest rozważą [gr. «tō gar toioutō boulēsis fronēsis»]” (IV. 4.12). Co ciekawe, w ten sam sposób Plotyn wyjaśniał również problem upadku duszy i jej wznoszenia się w kontekście metafizycznym. Dusza świata nie mogła bowiem inaczej wznościć się w hierarchii bytów, jak tylko poprzez podążanie prawami Umysłu, który jest źródłem każdego bytu (por. VI.8.14). Ciężko jest określić, w którym miejscu Plotyn, mówiąc o woli, chceniu, odnosi się jedynie do metafizyki, a w którym wyłącznie do antropologii, a kiedy ma na myśli oba konteksty. Niezależnie jednak od tego, nie ma wątpliwości, że uznaje on prymat rozumu wśród ludzkich władz intelektualnych.

Plotyn nie przyjmuje możliwości wyboru w znaczeniu, jaki nadał mu Arystoteles, to jest jako mocy do wyboru działania. W kosmologii Plotyna nie ma bowiem miejsca na przypadek, każde działanie jest determinowane z góry, chyba że wiąże się z upadkiem – cielesne i materialne pragnienia jednak również nie są wyborem woli, ale po prostu jej słabością. Jest ona przymuszona swoją własną słabością do wprowadzenia „zmazy przypadku” (por. VI.8.14). Plotyn wprost stwierdza, że upadek duszy jest „dobrowolny, ale bez namysłu” (IV.3.13, por. także 17–18). Z tego też względu w gestii woli pozostaje – co najwyżej – pilnowanie się boskich praw<sup>10</sup>. Odpowiedzialność i to, nad czym człowiek może panować, zawiera się w tym, co autor *Ennead* określa jako „cnota”. Z tego też wynika drugi cel Plotyna dotyczący woli. Oprócz odrzucenia hylemorfizmu („entelechizmu”) Arystotelesa, chce on wskazać, gdzie w uniwersalnym emanacjonizmie można znaleźć miejsce na wolność człowieka – na to, co będzie w mocy człowieka.

Jak wspominałem, odpowiedzialność duszy zawiera się jedynie w tym, co dotyczy cnoty. Cnota zaś, wedle Plotyna, jest tym większa, im bardziej dany byt zbliża się do boskiego Jedna. Dotyczy to też oczywiście sfery ludzkiej:

Więc kim jest „mędrzec”? W nim działa część lepsza z pewnością! Z pewnością nie byłby „mędrce”, gdyby miał współdziałającego z sobą tylko dajmona. W nim działa umysł zaiste. Więc albo sam jest dajmonem, albo na wysokości dajmona [...]!

*Enneady*, III.4.6, przeł. A. Krokiewicz

Tym samym mogłoby się wydawać, że człowiek – decydując się na jakąś ascezę, samodzielne ćwiczenie tej „lepszej części” – może zbliżyć się ku Ideałowi. Nie o to jednak chyba chodzi Plotynowi, zaznacza on bowiem: „Czy więc mędrzec zawsze cel osiąga [być ponad umysłem]?”

<sup>10</sup> J. Rist, *Plotinus: The Road to Reality*, CUP, Cambridge 1967.

Raczej nie zawsze, ponieważ dusza ma to do siebie, że w takich a takich warunkach taka a taka dusza ma ten właśnie żywot i tę właśnie wolę” (tamże, przeł. A. Krokiewicz). Innymi słowy, człowiek z konieczności jest zmieszany z ciałem, z tym, co „lwie” i „pstre” (I.1.7, przeł. A. Krokiewicz) i mimo wysiłków nigdy się z tego nie wyrwie. Wolność człowieka może dotyczyć jedynie tego, co „zbiega się z rozumem”, bo on we właściwym sensie jest człowiekiem (tamże).

W tym miejscu mamy do czynienia z paradoksem – wolność człowieka może realizować się jedynie w świecie zdeterminowanym, w konieczności. Aby rozwiązać ten paradoks, Plotyn wprowadził dwa rodzaje konieczności (VI.8.14.41-42) – „wyższą”, dotyczącą całego procesu emanacji i porządku bytowego, oraz „niższą” (gr. *heimarmene*), zarezerwowaną dla tych bytów, które mają w sobie pierwiastek boskości, dzięki czemu mogą „wznosić się” ku górze oraz, przynajmniej częściowo, odrzucać cielesność. Stąd wynika zatem fakt zarezerwowania wolności tylko dla rozumu, a także odrzucenia przez Plotyna antropologii Arystotelesa, który – jak się wydaje – widziałby przestrzeń dla wolności nie tylko w świecie czystych intelektów. Dusza nie może udoskonalać czegoś, co z konieczności znajduje się na dole i nie może się wznosić. Te wątki zostaną wykorzystane później przez al-Kindiego. Po drodze jednak będą przekształcone przez intelektualnych spadkobierców Plotyna, przede wszystkim Proklosa oraz autora parafrazy *Ennead*, znanego współczesnym badaczom jako Pseudo-Arystoteles lub Plotyn-Arab.

To właśnie Proklos i Jamblich jako kontynuatorzy myśli Plotyna postawili pytanie wynikające z problemu powiązania duszy z ciałem: jeśli dusza grzeszy przez wybór (gr. *prohairesis*), to jak może pozostać czysta? Oczywiście problem ten występuje jedynie na gruncie antropologii Plotyna, który przyjął takie założenie. Rozwiązaniem, które proponuje Proklos, jest uznanie, że dusza na skutek złych wyborów „brudzi się”, upada<sup>11</sup>. Skutkiem tego jest również ściślejsze powiązanie duszy z ciałem oraz utrata stałego kontaktu z umysłem (gr. *noûs*). Warto dodać, że skutkiem badań nad owym powiązaniem było najprawdopodobniej powstanie filozoficznych „obrzędów”, teurgii Jamblicha, których jednym z celów było przywrócenie „pierwotnego” układu w duszy człowieka<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> Por. J. Rist, *Prohaeresis: Plotinus, Proclus et alii* [w:] *De Jamblique à Proclus*, Entretiens 21, Fondation Hardt, Genève 1975.

<sup>12</sup> Por. J. Finamore, *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul*, Scholars Press, Chico, CA 1985.

Co istotne, problem ten został podjęty w *Elementach teologii* (p. 194–195)<sup>13</sup> Proklosa, które – podobnie jak *Enneady* Plotyna – zostały przełożone i sparafrazowane przez syryjskiego lub arabskiego tłumacza. Tak też zostały przekazane al-Kindīemu oraz innym badaczom szkoły bagdadzkiej<sup>14</sup>. Proklos powracał jednak do tego problemu wielokrotnie, na przykład w *Komentarzu do Timajosa* (np. II.216)<sup>15</sup>, gdzie dyskutowana jest relacja między ludzkimi decyzjami i boskim intelektem oraz ludzkimi decyzjami i materią. Badacze wskazują na różne inspiracje: Runia i Share twierdzą, że Proklos odnosił się przede wszystkim do słynnej definicji Arystotelesa z *Etyki Nikomachejskiej* (1113a), która mówi, że: „postanowienie jest dążeniem skierowanym po namyśle ku czemuś, co leży w naszej mocy” (przeł. D. Gromska). Istotnie bowiem problematyka tego, co jest w naszej mocy (gr. *eph' hemin*), rzeczywiście stanowi temat przewodni wielu rozważań Proklosa. Z drugiej strony jednak Rist wskazuje na inspirację stoicką, a dokładniej Epikteta<sup>16</sup>. To właśnie stoicy bowiem rozpowszechnili ten problem i samą terminologię. Co więcej, Rist stwierdza również, że Proklos podąża za Epiktetem, a nie Arystotelesem, w traktowaniu *prohairesis* nie jako procesu, działania, ale raczej jako stanu, stałej „struktury propozycyjnej”.

Spór ten przeniósł się na teren filozofii arabskiej, gdzie liczni myśliciele dyskutowali ten problem: czy decyzja, wybór, są działaniem, czy też raczej pewnym stanem, *modusem*<sup>17</sup>. Zanim jednak do tego doszło, dyskusja na ten temat rozwijała się nie tylko wśród pogańskich neoplatoników, ale również wśród tych, którzy w Polsce znani są jako Ojcowie Kościoła (m.in. Grzegorz z Nyssy poświęcił problemowi

<sup>13</sup> Numeracja stron za wydaniem krytycznym dostępnym w: P. Henry, H.-R. Schwyzer (red.), *Plotini Opera*, Desclée de Brouwer, Paris–Brussels 1959.

<sup>14</sup> G. Endress, *The Circle of al-Kindi* [w:] G. Endress, R. Kruk (red.), *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism*, Research School CNWS, Leiden 1997, s. 43–76.

<sup>15</sup> Por. *Proclus on the Causes of the Cosmos and Its Creation*, red. i przeł. D. Runia, M. Share, CUP, Cambridge 2008, s. 52.

<sup>16</sup> J. Rist, *Prohaeresis: Plotinus, Proclus et alii*.

<sup>17</sup> Problem ten, jak w wielu innych przypadkach, miał oczywiście podłoże religijne. Dotyczył on bowiem kwestii decyzji człowieka o poddaniu się całkowicie woli Allaha, co jest fundamentem muzułmańskiej praktyki religijnej. Jest też jedną z najważniejszych prawd wiary. Odnosi się również do problemu wyższości woli Boga nad wolą ludzką, który składa się na pierwszy dogmat wiary islamu (arab. *imān*). Por. także J. van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, 6 t., Walter de Gruyter, Berlin–New York 1991–1997.

decyzji wiele tekstów i homilii, problem podejmował też Nemezjusz z Emezy) oraz – co szczególnie ważne z perspektywy filozofii arabskiej – arystotelicy. To właśnie Aleksander z Afrodyzji, którego dzieła były znane wśród autorów *falsafy*, skrytykował stoicką doktrynę w swoim dziele o przeznaczeniu (*De fato*<sup>18</sup>), odróżniając to, co dobrowolne (gr. *ekousion*), od tego, co w naszej mocy (gr. *eph' hemin*). Przykłady, które daje Aleksander, są proste: jedzenie ma być dobrowolne, a jednocześnie wykraczać poza to, co w naszej mocy – brak pożywienia doprowadzi wszak do śmierci. Co więcej, Aleksander podkreśla, że to, co racjonalne (wybór), zasadniczo nie miesza się z tym, co ma inną naturę (*De fato*, XIV.13-22<sup>19</sup>). Problem ten został podjęty w *Teologii* Pseudo-Arystotelesa, gdzie inna część duszy ludzkiej odpowiada za to, co w naszej mocy (dusza boska), a inna za to, co dobrowolne (dusza roślinna i zwierzęca). Ciało nie odgrywa tu właściwie żadnej roli, nie jest uznane za podmiot:

Człowiek jest tym, co zdefiniował boski Platon [...], mówiąc, że człowiek, który używa ciała i wykonuje swoje funkcje członkami cielesnymi jest niczym, ale tylko duszą używającą najpierw ciała we właściwym [pierwszym] sensie. W tym czasie szlachetna i boska dusza używa ciała w innym sensie, to znaczy poprzez pośrednictwo duszy zwierzęcej (arab. *al-nafs al-haywāniyya*).

Pseudo-Arystoteles, *Teologia*, Mimar X, 72<sup>20</sup>

Wprowadzony zostaje więc czynnik pośredniczący między ludzką duszą we właściwym sensie (rozumem) a działaniami, które wykonuje. Problem ten pojawił się we wcześniejszych rozdziałach (z jęz. syryjskiego – Mimarach):

*Należy dowiedzieć się, czy dusza jest podzielona czy nie [arab. tatajazza 'u], a jeśli tak, to czy jest podzielona w istocie czy akcydentalnie? Podobnie, jeśli nie jest podzielona, to czy dzięki istocie, czy jakimś akcydensom? Uważam, że jest podzielona, ale akcydentalnie, bo wtedy, gdy jest w ciele, przyjmuje podzielenie [wynikające z] cielesności, tak jak podkreśla się, że myśląca część duszy nie jest tożsama ze zwierzęcą albo część zmysłowa nie jest częścią gniewliwą.*

*To, co mam na myśli, mówiąc „część”, oznacza część ciała, w której znajduje się myśląca władza duszy, i tę część, która zawiera zmysłową władzę oraz władzę gniewliwą. [...] Kiedy mówię, że dusza jest niepodzielona, to mam na myśli ogólny,*

<sup>18</sup> Por. *Alexander of Aphrodisias on Fate*, red. R.W. Sharples, Bristol Classical Press, Bristol 1983.

<sup>19</sup> Por. S. Fazzo, H. Wiesner, *Alexander of Aphrodisias in the al-Kindī Circle and in al-Kindī's Cosmology*, „Arabic Sciences and Philosophy” 3, 1993, s. 119–153.

<sup>20</sup> Fragmenty z *Ennead* bez kursywy; podobnie jak w przypadku tekstów greckich tłumaczenia dokonał autor tekstu, chyba że zaznaczono inaczej.



tj. istotowy sens, a gdy mówię, że dusza przyjmuje podział, *to mam na myśli* sposób względny, akcydentalny, bo związany z jej połączeniem z ciałem.

Pseudo-Arystoteles, *Teologia*, Mimar II, 58–61, fragmenty z *Ennead* bez kursywy, por. także Arystoteles, *De anima*, 185.2–3.

Co ciekawe, to właśnie w ten sposób al-Kindī, ale też inni syryjscy i arabscy neoplatonicy, będą odczytywać *Enneady* – grzech, upadek, jest w naszej mocy (bo należy do „niższej” konieczności), ale sama dusza go nie wybiera, jest oszukiwana (por. *Enneady*, IV.8.8). We wspomnianym fragmencie *Elementów teologii* Proklosa (p. 194–195), dusza ma chcieć zła, ale to nie ona sama je wybiera – dzieje się to na skutek zmieszania z ciałem. W całość tych rozważań, podobnie jak w *Teologii* Pseudo-Arystotelesesa, wmieszane zostaną wątki Platońskie, Arystotelesowskie i Plotyńskie. Będzie to oczywiście działanie całkowicie świadome i celowe ze strony autora parafrazy. Co więcej, na podłożu muzułmańskim<sup>21</sup> problem woli będzie wiązał się, po pierwsze, z woluntaryzmem, to jest uznaniem woli za władzę psychiczną, która jest najważniejszym czynnikiem ludzkiej duszy, ponieważ decyduje o przynależności religijnej człowieka; po drugie zaś, z typowym dla islamu pojęciem Boga, który zawsze przewyższa wszystko i jest jedynym podmiotem działającym (arab. *fā'il*) we właściwym sensie. Podmiot, który determinuje wszystko, jest Stwórcą wszystkiego: również upadku, zła i grzechu (co również wynika z pierwszego dogmatu islamu<sup>22</sup>).

Wychodząc od powyższych rozważań, należy wskazać, że al-Kindī pisząc na temat woli, odwoływał się do bogatego dziedzictwa wieków wcześniejszych. Interpretując znane sobie fragmenty *Ennead* (arab. *Teologię*) czy *Elementów teologii* (arab. *Księgę o dobru najwyższym*) jako dzieła spójne ze znanymi mu tekstami Arystotelesesa, próbował opracować własne argumenty na rzecz obrony wolnej woli, zarazem nie odbiegając za daleko od dogmatów muzułmańskich. Podobne próby podjęli zresztą inni przedstawiciele szkoły filozoficznej w Bagdadzie, między innymi Abū Ma'šar Ibn al-Balkhī (787–886, dalej: al-Balkhī), głównie znany jako astrolog i astronom. Wszystko najprawdopodobniej wynikało z faktu przełożenia i parafrazy wymienionych wyżej dzieł greckich

<sup>21</sup> Należy odróżniać filozofów muzułmańskich od filozofów arabskich – nie wszyscy filozofowie posługujący się językiem arabskim byli muzułmanami. Wielu z nich, szczególnie w okresie klasycznym, było żydami, chrześcijanami, a nawet sabejczykami. Podobnie też nie wszyscy filozofowie muzułmańscy – szczególnie nowożytni – posługiwali się językiem arabskim.

<sup>22</sup> Por. J. van Ess, *Theologie und Gesellschaft...*, 6 t.

i rozwoju tzw. ruchu tłumaczeniowego w Kalifacie Abbasydów<sup>23</sup>. Badacze są zgodni, że – podobnie zresztą jak w wiekach poprzednich, w zupełnie odmiennych warunkach kulturowych – głównym celem tego ruchu oraz kręgu al-Kindiego było doprowadzenie do syntezy wiedzy greckiej w całościowy, koherentny system<sup>24</sup>. Załączki tej syntezy można zobaczyć choćby w cytowanych wyżej fragmentach *Teologii*. Takiej syntezie jest również poświęcony cały Mimar (rozdział) III.

\*  
\*       \*  
\*

Trzema najważniejszymi założeniami, które przyjął al-Kindī na podstawie lektury *Teologii* Pseudo-Arystotelesa, były (por. Arystoteles, *De anima*, 413b24-27, Pseudo-Arystoteles, *Teologia* VIII.108, IX.68, X.20):

- (1) akcydentalny charakter podziału duszy;
- (2) podział jest dokonany ze względu na moce, władze duszy (arab. *quwwa*);
- (3) dusza jest ogólnie podzielona na część szlachetną, wzniosłą oraz zwierzęcą.

Ponadto, w jednym z najbardziej wpływowych dzieł – *Traktacie o definicjach* – al-Kindī opisał krótko poszczególne terminy wykorzystane przez siebie w argumentacji, którą określam tutaj jako antywoluntarystyczną i kompatybilistyczną. Z jednej strony bowiem, al-Kindī stał mocno na stanowisku intelektualistycznym: to zawsze rozum decyduje o tym, co należy wybrać, jakie działanie podjąć oraz – co ważne z punktu widzenia islamu – jaka jest moja wiara<sup>25</sup>. Z drugiej zaś,

<sup>23</sup> Por. H. Kennedy, *The Court of the Caliphs*.

<sup>24</sup> G. Strohmaier, *Von Alexandrien nach Bagdad – eine fiktive Schultradition* [w:] J. Wiesner (red.), *Aristoteles, Werk und Wirkung*, New York 1987, t. 2, s. 380–389. Por. P. Hadot, *The Harmony of Plotinus and Aristotle According to Porphyry* [w:] R. Sorabji (red.), *Aristotle Transformed: the Ancient Commentators and their Influence*, Duckworth, London 1990, s. 125–140.

<sup>25</sup> W podobnym kontekście odróżnia się również woluntaryzm psychologiczny (wola jest decydującą władzą ludzkiego umysłu i nic nie ogranicza ostatecznie jej działania wśród innych władz) od woluntaryzmu etycznego (wola decyduje ostatecznie, co jest dobre – to ona dokonuje oceny poprzez wybór, a nie żadna inna władza, np. intelekt). Por. M.W.F. Stone, *Moral psychology before 1277: The will, liberum arbitrium, and moral rectitude in Bonaventure* [w:] Th. Pink, M.W.F. Stone (red.), *The Will and Human Action. From antiquity to the present day*, Routledge, London 2004, s. 99–126; E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, Pax, Warszawa 1966;

al-Kindī jako astrolog „z zamięłowania” chciał określić, w jakim stopniu nasze wybory i nasze życie są w naszej mocy. W praktyce oznaczało to napisanie przez niego szeregu traktatów poświęconych problemowi wpływu układów gwiazd czy promieni słonecznych na nasze życie<sup>26</sup>.

Do najważniejszych terminów al-Kindiego związanych z wolą można zaliczyć:

(a) *rawiyya* – wahanie się (arab. *imāla*) między skłonnościami duszy (*Traktat o definicjach*, 168.1);

(b) *al-ihtiyār* – wola (chcenie) poprzedzone namysłem (arab. *rawiyya*) i rozpoznaniem (arab. *tamyż*, od *mayaza* – „odróżnić”) (tamże, 167.1);

(c) *irāda* (arab. *arada* – „chcieć”) – moc (arab. *quwwa*), przez którą dążymy (arab. *yaqsidu*, od *qasd* – „cel”) do jednej rzeczy, a nie do innej (tamże).

Stąd też stosunkowo często w traktatach al-Kindiego pojawia się pojęcie *quwwa ihtiyār*, które zwykle tłumaczy się jako „wolność”<sup>27</sup>. Co ważne jednak, Filozof Arabów rozróżnił dwa aspekty owej moc woli: moc do rozpoczynania działania, rozumianą jako stan, oraz moc do wytwarzania działania, rozumianą jako proces. Ten pierwszy aspekt jest zarazem przyznany tylko Bogu, który – jak wspomniałem – jest jedynym podmiotem działającym w sensie właściwym (arab. *fāʿil*). Wytwarzanie działania, jako moc ludzka, wymaga wcześniejszego istnienia łańcucha przyczyn, w który dane działanie może się w pewnym sensie włączyć. Miało to dla al-Kindiego przede wszystkim sens praktyczny:

Jest niemożliwe, aby ktoś zdobył wszystko, czego pragnie, lub by był bezpieczny od utraty wszystkiego, co umiłował, bo ani stabilność, ani stałość nie przynależą do tego świata stawania się i giniecia, w którym obecnie żyjemy. Koniecznie zaś stabilność i stałość istnieją w świecie intelektu, który możemy kontemplować. Jeśli zatem nie chcemy stracić umiłowanych przez nas rzeczy i nie chcemy być rozbici przez próby zdobycia innych rzeczy, to musimy kontemplować świat intelektualny i kształtować własne pojęcia tego, co kochamy, posiadamy i czego chcemy [od tego świata]. [...] A kiedy kontemplujemy przedmioty naszych pragnień, które przynoszą przyjemności w intelekcie w tym stanie stabilności [duszy], możliwe staje się w tym czasie wytworzenie [w duszy] czegoś podobnego do intelektu, co może ochronić nas przed bólami, a my uchwytujemy to, co upragnione, w najlepszy możliwy sposób.

al-Kindī, *Traktat o rozpraszaniu smutków*, I.2-3 oraz II.2

B. Kent, *Virtues of the Will*, Catholic University of America Press, Washington 1995, rozdz. 3: *Voluntarism*.

<sup>26</sup> Oczywiście ciała niebieskie miały działać jedynie jako oznaki woli Boga.

<sup>27</sup> P. Adamson, P. Pormann, *The Philosophical Works of al-Kindī*, OUP, Oxford 2012.

Opracowanie przez Filozofa Arabów tej tematyki miało jednak daleko idące konsekwencje: przede wszystkim postawiło problem intelektu w centrum rozważań antropologicznych późniejszych myślicieli arabskich<sup>28</sup>. Z drugiej jednak strony intelektualizm stał się jednym z podstawowych założeń filozofii al-Kindiego. Nie ma wątpliwości, że – podobnie jak Plotyn i autor arabskiej parafrazy *Ennead* – wierzył on, że „intelekt jest bliższy naturze” (*O pierwszej filozofii*, II.3). Prawdy zdobyte metodą intelektualną nie tylko są pewniejsze, ale przede wszystkim – oczyszczają duszę, uświęcają ją. Stawiają człowieka bliżej Boga<sup>29</sup>. Uznanie istnienia *quwwa ihtiyār*, mocy wpływającej z intelektu, było jednak odmienne od greckiego myślenia Plotyna. Nie doprowadziło ono al-Kindiego do odrzucenia świata doczesnego i materii, lecz wręcz przeciwnie – przypisał on duszy rozumnej odpowiedzialność za to, co cielesne w człowieku. Prawdopodobnie zresztą był to efekt wpływu *Teologii*:

Powiadam zatem, że materia intelektu jest nadzwyczajnie wzniosła, bo jest prosta i intelektualna, *choć intelektu są wręcz prostsze niż materia, bo ją w sobie zawierają. Stwierdzam też, że materia duszy również jest nadzwyczajnie wzniosła, ponieważ jest prosta i intelektualna i związana z samą duszą; ale sama dusza jest jeszcze prostsza, bo zawiera w sobie tę materię oraz wytwarza wzniosłe uczucia z pomocą intelektu. Dlatego też jest szlachetniejsza i bardziej uwznioślona niż materia, bo to dusza ją otacza i wytwarza w niej wspaniałe formy.*

Mimar VIII, 109-110, fragmenty z *Ennead* bez kursywy

W tym jednak miejscu al-Kindi powrócił do dawnego pytania Plotyna: gdzie w świecie zdeterminowanym przez uniwersalnego twórcę, Allaha, jest miejsce na wolność? Kontekst argumentu al-Kindiego, który w niniejszym artykule nazywam „kompatybilistycznym” ze względu na jego charakter i problematykę, jest ciekawy z dwóch względów: historycznego, wyżej już po części zarysowanego, oraz filozoficznego, to jest dotyczącego samej warstwy argumentacyjnej – jest to, jak sądzę, jeden z ciekawszych systematycznie problemów poruszonych przez al-Kindiego. Być może dlatego ta problematyka właśnie była tak po-

<sup>28</sup> Por. P. Adamson, *Al-Kindi and the Reception of Greek Philosophy*, s. 32–51.

<sup>29</sup> Jest to zresztą jedno z powszechnie przyjmowanych w świecie islamu twierdzeń. Do dziś w większości społeczeństw muzułmańskich uznaje się np. osoby niepełnosprawnie intelektualnie za święte z tego względu, że wierzy się, że ich intelekt mieszka już „u góry”, powrócił do Allaha.

pularna również wśród późniejszych autorów arabskiej *falsafy* i chrześcijańskiego średniowiecza.

Al-Kindī nie żył w politycznej próżni, podobnie jak żaden ze znanych nam filozofów. W kręgu filozoficznej szkoły bagdadzkiej kwitła również szkoła oświeconych teologów, znanych dzisiaj jako mutazylici (od arab. *i 'tazala* – „oddzielić się”). Ich cechą dystynktywną było uznanie skrajnego inkompatybilizmu, to jest niemożliwości istnienia wolnej woli w obliczu zdeterminowanego koniecznością świata<sup>30</sup>. Warto również wskazać, że w ich traktatach często występowała formuła *quwwa ihtiyār*. Filozofowie sprzeciwiali się temu pogładowi, uznając że *quwwa ihtiyār*, czy też *irāda* (chcenie), mogą być realizowane mimo determinacji przez konieczne przyczyny. Z kręgu al-Kindiego wyszły dwa argumenty – jeden sformułowany przez samego Filozofa Arabów, zaś drugi przez wspomnianego już Abū Ma'shara. Ten ostatni w swoim *Wielkim kompendium wiedzy astronomicznej* (arab. *Kitāb al-mudkhal al-kabīr ft 'ilm aḥkām al-nujūm*)<sup>31</sup> omawia swoją deterministyczną koncepcję ruchu gwiazd, które są właśnie tymi koniecznymi przyczynami. Argument Abū Ma'shara został w pewnej formie powtórzony przez al-Kindiego w jego dziele *O promieniach słonecznych*. Stąd jeden z najważniejszych badaczy filozofii al-Kindiego określił ten argument jako „astrologiczną teodyceę”<sup>32</sup>.

Zarówno według Abū Ma'shara, jak i al-Kindiego wolne działanie to takie, które jest wyrazem chcenia działającego. Podobnie jak w przypadku Plotyna klucz do zrozumienia argumentacji leży w pojęciu konieczności. Co ciekawe, al-Kindī zdefiniował je za Arystotelesem, uznając, że to, co konieczne (arab. *wājib*), jest tym, co zawsze aktualne w tym, co orzekane; zaś to, co przypadkowe (arab. *mumkin*), jest tym, co czasem jest potencjalne, a czasem aktualne w tym, co orzekane (*O definicjach*, 33ab). Następnie jednak przy opisie „konieczności” (arab. *al-idtirār*, gr. *anangke*) wprowadza – prawdopodobnie za Plotynem – podział na konieczność „naturalną” (arab. *al-tabī'ī*), która dotyczy zmysłów, oraz „wolitywną” (arab. *al-iradī*), która dotyczy inte-

<sup>30</sup> Por. P. Adamson, *Al-Kindi and the Mu'tazila: Divine Attributes, Creation and Freedom*, „Arabic Sciences and Philosophy” 13, 2003, s. 45–77.

<sup>31</sup> Astronomia (arab. *ilm an nujūm*) była oczywiście rozumiana nieco inaczej, a mianowicie jako badanie tego, co jest przejawem mocy ruchu gwiazd, w przeszłości, teraźniejszości i przyszłości.

<sup>32</sup> P. Adamson, *Abu Ma'shar, al-Kindi and the Philosophical Defense of Astrology*, „Recherches de philosophie et théologie médiévales” 69, 2002, s. 245–270.

lektu. Ten podział został systematycznie wykorzystany w analizie kwestii ciał niebieskich i ich wpływu na wolność człowieka.

Przed al-Kindī na ten temat wypowiedziała się już święta księga islamu:

Miłosierny Bóg. On nauczył Koranu. On stworzył człowieka i nauczył go zrozumiałej mowy. Słońce i księżyc poruszają się podporządkowując się określönemu [czasowi]. A trawy i drzewa pokornie się mu kłaniają.

Koran 55, 2-7 (przekład własny konsultowany z tłumaczeniem J. Bielawskiego)

Zarówno teologowie mutazyliccy, jak i sam al-Kindī uznawali, że podporządkowanie się „określönemu czasowi” wymaga racjonalnego wyboru (arab. *iḥtiyār*) i że jest to jednocześnie przykład wyboru zdeterminowanego przez Boga:

Znaczenie *posłuszeństwa* w języku arabskim to *wykonanie nakazu dowódcy*. I tak, wykonanie nakazu może wydarzyć się tylko przez wybór (arab. *iḥtiyār*), a ten jest cechą wyłącznie dusz kompletnych, to jest – racjonalnych. Zaś gwiazdy obdarowane zostały posłuszeństwem w tym sensie, że realizują czyjś nakaz. Chociaż czynią to bez żadnej zmiany [...].

Dlatego też są posłuszne woli Stwórcy, wielka niech będzie Jego chwała, poprzez działanie tak wielkich rzeczy, które nadają stabilność również światu podksiężycowemu – tak długo, jak trwa Jego nakaz.

Al-Kindī, *List do Aḥmada ibn al-Mu'taṣima o poddaniu [ukłoniu] się sfery zewnętrznej*, 180-181

Słońce i księżyc podlegać mają zatem, tak jak inne ciała niebieskie, konieczności. Podobnie jednak jak sądził Plotyn (*Enneady*, IV. 4.35), al-Kindī rozważa ich działanie jako efekt wyboru, *prohairesis*. Co więcej, grecki filozof również uznawał, że za ich pomocą można poznać przyszłość. Warto dodać, że podobne uwagi zostały poczynione w tekście Aleksandra z Afrodyzji *O Opatrzności*, który przetrwał jedynie w języku arabskim. Stwierdza się tam, że wybór jest współprzyczyną (gr. *synergos*) konieczności niższej, fatum<sup>33</sup>.

Al-Kindī stwierdził (za Abū Ma'šarem), że gwiazdy mają być odpowiadzialne przede wszystkim za układ żywiołów, produkcję substancji materialnych i tego, co akcydentalne. Co więcej, badanie ciał niebieskich ma również sens o tyle, że nie tylko mówi nam o naszych działaniach czy możliwościach, ale przede wszystkim uczy nas o pierw-

<sup>33</sup> W tekście broni się wolności w odniesieniu do tzw. mitu Era, znanego z X księgi *Państwa Platona*.

szej przyczynie<sup>34</sup>, o której wiedza (w ścisłym sensie) jest niemożliwa. Filozof uznał – za *Elementami teologii* Proklosa – że astrologia może stanowić studium Bożej Opatrzności (arab. *tadbīr*; por. traktat *O bezpośredniej przyczynie powstawania i giniecia*). Oczywiście argumentacja w tym wypadku jest dosyć prosta i nie odbiega od rozwiązania Plotyna. Bowiem to gwiazdy determinują nasze działania, ale ta determinacja nie jest „absolutna”, uniwersalna. Skoro konieczność, która stoi za tą determinacją, jest słaba, to wymyka się jej nasz intelekt, który z natury jest „boski”, wykracza poza działanie gwiazd i ciał niebieskich. Stąd też al-Kindī może przyjąć, że nasz intelekt nie jest do końca zdeterminowany przez inne czynniki, a zatem jest wolny.

Rozwiązanie to jednak, które dzisiaj budzić może wątpliwości, nie jest jedynym, jakie zaproponował Filozof Arabów. Zarówno on sam, jak i Abū Ma‘šar odwołali się w swoich pracach do przykładu Arystotelesa z książki IX jego *Hermeneutyki* (gr. Περὶ Ἑρμηνείας) oraz słynnego już pytania: „Czy jutro będzie bitwa morska?”<sup>35</sup>. Al-Kindī podąża za Arystotelesem w udzieleniu odpowiedzi, stwierdzając, że bitwa może się wydarzyć lub nie. Z pewnością jednak zdarzenie to będzie określone jakąś koniecznością: jest konieczne (arab. *wājib*), że bitwa morska się wydarzy lub nie. Dopóki jednak to się nie wydarzy, kwestia pozostaje w sferze przypadku (arab. *mumkin*).

Podobnie jest z intelektem. Argument na rzecz jego wolności brzmi następująco – al-Kindī uznał, że kwestia bitwy morskiej, jak i innych działań związanych z decyzją człowieka, pozostaje w sferze *mumkin*, ponieważ jest uzależniona od konieczności wolitywnej (arab. *al-idtīrār iradī*), a tym samym niezależniona od konieczności naturalnej (arab. *al-idtīrār tabī‘ī*). Bez konkretnej decyzji bitwa morska nie może się wydarzyć. Stąd wynika też jego teza, że to namysł (arab. *rawiyya*) pozostaje w ścisłym sensie w sferze *mumkin*, przynajmniej jeśli chodzi o świat przyczyn naturalnych. Sama decyzja jednak jest już determinowana i w tym sensie moc wolnego wyboru, *quwwa ihtiyār*, jest wolna o tyle, o ile człowiek jest w stanie się namyślać, dostrzegać różne możliwości. Różnica polega również na tym, jak stwierdza al-Kindī, że *rawiyya* to pewien proces wyboru między „skłonnościami”, pragnieniami duszy. Decyzja zaś jest dla niego stanem, czymś określonym (nie tylko przez namysł). Człowiek jest zatem twórcą działania jedynie

<sup>34</sup> Można tutaj zauważyć pewną analogię do *scientia quia* Tomasza z Akwinu.

<sup>35</sup> Por. też P. Adamson, *The Arabic Sea Battle: al-Fārābī on the Problem of Future Contingents*, „Archiv für Geschichte der Philosophie” 88, 2006, s. 163–188.

w sensie procesualnym, o czym była mowa wyżej – co tak naprawdę, jak sądzę, stanowi fundament filozoficznej antropologii al-Kindiego.

Oczywiście procesualny charakter namysłu jest najprawdopodobniej wynikiem lektury Proklosa (czy raczej parafrazy arabskiej znanej pod tytułem *Księga o dobru najwyższym*). Celem jednak tego tekstu było pokazanie, w jaki sposób Filozof Arabów połączył w swojej filozofii woli różne greckie, syryjskie, arabskie i – przede wszystkim – islamskie wątki w dosyć spójną całość. Podsumowując, al-Kindī odczytywał ograniczoną wolność człowieka pozytywnie. Wydaje się, że to właśnie ona stanowiła podstawę jego projektu filozoficznego, nadawała sens dosyć egzotycznemu w ówczesnym Bagdadzie życiu filozoficznemu oraz lekturze pogańskich mędrców. Filozofowie wierzyli, że spekulacja (arab. *nazar*) oparta na rozumowaniu sylogistycznym może zyskać siłę konieczności. Jest to o tyle istotne, że w czasach al-Kindiego nawet najbardziej oświeceni przedstawiciele teologii (arab. *ʿIlm al-Kalām*) odrzucali wnioskowanie dialektyczne. Choć mutazylici argumentowali za istnieniem ludzkiej wolności, to potępiali zarówno intelektualizm, jak i kompatybilizm al-Kindiego. W czasach późniejszych przedstawiciele *falsafy* – al-Fārābīego oraz Ibn Sīny – sytuacja stała się jeszcze trudniejsza, gdyż dominujące szkoły teologiczne i prawne zaczęły realizować do dziś obowiązującą w islamie sunnickim zasadę „bi-la kayfa”: „nie pytaj o to, dlaczego?”. Mimo to przejęli oni antropologię al-Kindiego, nie poświęcając też już tyle miejsca rozważaniom astrologicznym.

Na zakończenie warto dodać, że to właśnie te astrologiczne prace wczesnych autorów arabskich najbardziej wpłynęły na filozofię i naukę średniowiecznej Europy. Dominik Gundissalvi przetłumaczył ok. 1150 roku dwie prace al-Kindiego, nadając im następujące tytuły: *De intellectu* oraz *De radiibus sive theorica artium magicarum*. Drugiej pracy dosyć obszerną polemikę poświęcił Idzi Rzymianin. Wielokrotnie powoływał się na nią również Albert Wielki<sup>36</sup>. Około 1187 roku natomiast Gerard z Kremony przetłumaczył *De quinque essentis*, która stanowiła przedmiot wielu średniowiecznych dyskusji, między innymi Tomasza z Akwinu. Biorąc również pod uwagę popularność, jaką zyskał wśród

<sup>36</sup> Por. M. Alonso, *Traducciones del Arcediano Domingo Gundisalvo*, „al-Andalus” 12, 1947, s. 295–338, oraz A. Akasoy, *Die Lateinischen Übersetzungen der Risala fi'l-Aql des al-Kindī* [w:] M. Pacheco, J. Meirinhos (red.), *Intellect and Imagination in Medieval Philosophy*, t. 1, Brepols, Turnhout 2006, s. 677–689.



żydowskich i łacińskich autorów tekst *O definicjach*, w którym al-Kindī przedstawił podstawy swojego systemu, należy przyznać, że odegrał on doniosłą rolę w kształtowaniu średniowiecznej antropologii i filozofii woli.

HEAVENLY BODIES, GOD'S PROVIDENCE AND HUMAN FREEDOM.  
AL-KINDĪ ON THE DETERMINATION OF WILL

Summary

The article has two aims. First is to describe the roots of Al-Kindī's philosophical anthropology. For him, as for many representatives of classical philosophy, some natural phenomena (comets, light, rays etc.) were impossible to explain. That is why they were the source of many philosophical considerations. Second is to present and analyze a specific argument of Al-Kindī which can be found in several of his works. This argument is to be considered as an indication of a compatibilist (non-determinist) and intellectualist (non-voluntarist) position. It is based on the description of natural phenomena and it is designed to prove that those phenomena play a vital role in determining events on Earth, including human actions. This argument was important for the generations of Arabic philosophers that followed, such as al-Fārābī or Ibn Sina. At the end of the article a short description of Al-Kindī's influence can be found.

*Karol Wilczyński*