



nevad kahteran

filozofski i historijski kontekst i značaj arapskog plotina: transformiranje plotina u arapski i porphyryjeve eisagoge

Uloga logike u islamskom mišljenju
medijavnog razdoblja

Arapski su logičari jamačno izvršili određen utjecaj na srednjovjekovnu skolastičku logiku, i zapadnjački historičari logike ovo potvrđuju u svojim djelima.¹ Značaj koji su muslimanski učenjaci pridali ovim djelima jeste posvema razvidan iz velikog broja komentara koji su napisani o njima. Oni započinju od Al-Kindijevog vremena, dakle, negdje od 850. pa do otprilike 1550. barem je preko pedeset izvanrednih islamskih učenjaka i filozofa pisalo svoje komentare na ova djela, dok se neki od ovih komentara čak i danas izučavaju na Sveučilištu El-Azhar u Kairu.

Međutim, kada je grčka logika po prvi puta ušla u islamski svijet, ona je od mnogih mislitelja posmatrana s podozrenjem

¹ C. Prantl, *Geschichte der Logik in Abendlande*, Leipzig, 1855., str. 2; I.M. Bochenski, *A History of Formal Logic* (Notre Dame, 1961., str. 150; Nicholas Rescher, *The Development of Arabic Logic* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1964., str. 41, bilješka 12. Također, vidjeti dvije knjige Hansa Daibera: "Islamska filozofija: novi element i posredovanje između grčke i medijavalne europske misli" (u pripremi za tisak), a koja predstavlja nastavak njegove ranije objavljene knjige "Borba za znanje u islamu: neki historijski aspekti" (Sarajevo: Kult B, 2004.; obje knjige s engleskog preveo je Nevad Kahteran.

Također, vidjeti Josef Van Ess, "The Logical Structure in Islamic Thology" u: G. E. von Grunebaum, ed., *Logic in Classical Islamic Culture* (Wiesbaden, 1970.), te Oliver Leaman, *Islamic Philosophy and the Attack on Logic* u: *TOPOI (An International Review of Philosophy)*, Vol. 19/2000, No. 1, str. 17-24.

kao strani nametljivac.² Naime, neki mislitelji suprotstavljali su se uvođenju logike u islamsku kulturu, budući da su oni to posmatrali kao uspostavljanje alternativnog sustava obrazlaganja islamskih znanosti (gramatike, jurisprudencije, teologije itd.), te kao tako domišljato ugrožavanje univerzalnosti i samodovoljnosti samog islama, što na stanovit način predstavlja heretičko stajalište.

U svezi s ovim, iskaz Ibn Taymiyye (u. 1328.) kazuje dostatno sam po sebi, iako ga se ipak ne bi smjelo uzimati doslovce: man tamantaqa tazandaqa ("ko se bavi logikom izvrgava se opasnosti vjerootpadništva"), koncepcija koju je artikulirao u svom djelu *Kitāb al-radd 'alā al-Mantiqiyyīn* ("Pobijanje logičara").³ Sukladno Leamanu, ova radikalna kritika logike očigledno je imala dobru podršku, a utjecajna grupa mislitelja ostala je biti neprijateljski raspoložena prema bilo kojemu teoretskom ustrojstvu koje nije moglo prikazati izvorna islamska svjedočenja (npr. Suhrawardī).⁴

Naime, muslimanski su filozofi držali da logika ne može pravilno baviti se ontološkim pitanjima: bilo je to stajalište o "logici bez ontologije", tj. logika se bavi istinom, odnosno valjanošću argumenata, a ne istinom, niti izvjesnošću iskaza koji konstituiraju pojedinačni argument. Ili da to pitanje postavimo drugačije: kakav je precizno odnos između gramatičkih pravila i jezičkih i logičkih zakonomjernosti? U medijevalnom je islamskom mišljenju ovaj problem artikuliran u čuvenoj raspravi između logičara Abū Bishra Mattā Ibn Yūnusa (u. 940.) i teologa Abū Sa'īda al-Sīrāfija (u. 979.). Al-Sīrāfijeva pozicija, barem kako je predočava Gyekye Kwame,⁵ jeste lingvističko-konvencionalistička: logika ne transcendirava jezik, već samo odražava

² Napose vidjeti Inati, S.: 1996, "Logic" u: Nasr and Leaman, op.cit., str. 802-823. Leaman, O.,: "Introduction", An Introduction to medieval Islamic Philosophy, Cambridge: Cambridge University Press, str. 1-21. Inati, S.: 1997, "Logic and Language in Islamic Philosophy", u: B. Carr and I. Mahalingam (Eds.), Companion Encyclopaedia of Asian Philosophy, str. 950-994.

³ C. A. Qādir, "An Early Islamic Critique of Aristotelian Logic: Ibn Taymiyyah", International Phil. Quarterly 8, br. 4 (decembar 1968.), str. 498-512.

⁴ Oliver Leaman, Izgubljeni u prijevodu: eseji iz islamske i jevrejske filozofije ("Lost in Translation: essays in Islamic and Jewish philosophy"), bilingualno izdanje, Sarajevo: Buybook, mart 2004., str. 206.

⁵ Gyekye Kwame, Arabic Logic: Ibn al-Tayyib's Commentary on Porphyry's Eisagoge, SUNY Press, Albany, 1979., str. 6.

pojedinačni niz lingvističkih konvencija i gramatičkih pravila, i logika je formalna gramatika jezika, odnosno formalno artikuliranje njegove strukture kao ovih funkcija u aktualnoj upotrebi jezika. Mattā, htijući da uspostavi nekonvencionalistički i jezički neutralan karakter logike, nastoji da je razdruži od jezika i nastoji da okarakterizira logiku kao vještinu zaključivanja – karakterizacija koju Al-Sirāfī niječe, jer, sukladno njemu, "logika" se izvodi iz grčke riječi logos, koju bi on, usprkos njezinom dvosmislenom karakteru, preveo kao "govor", kao i arapski nutq iz kojeg izvodimo mantiq (logika), koja također označava "govor", "izražavanje"⁶.

Međutim, ono što je važno jeste da jasno razlučimo kontroverzu između falsafe (filozofije) i kalāma od teološke kontroverze koja se otprilike istodobno desila kada je grčko filozofsko naslijeđe ušlo u islamski svijet (ovdje mislim na mu'tazilite, ultra-racionaliste čija je teološka škola učinjena oficijelnim učenjem

⁶ Ibidem. Vidjeti jednako tako koristan uvodnik u peripatetičku tradiciju u islamskoj filozofiji Olivera Leamana, *An Introduction to Classical Islamic Philosophy*, Cambridge University Press, 2002., str. 11, gdje je naveden i ovaj dramatični primjer konfrontacije između kalāma i filozofije. Također, vidjeti D. Margoliouth (prev.), "The Discussion between Abū Bishr Mattā and Abū Sa'īd al-Sirāfī on the merits of logic and grammar" u: *Journal of Royal Asiatic Society NS*, xxxvii (1905.), str. 79-129, te izvanredan predgovor Danijela Bučana: "Abu Nasr al-Farabi – drugi učitelj" njegovom prijevodu Abu Nasr al-Farabijevog djela, *Knjiga o slovima*, Zagreb: Demetra, 1999., str. 1-80.

Zapravo, Mattā postavlja filozofsku poziciju o "novom učenju" koje je došlo iz grčke filozofske tradicije na ovaj način: "Ja pod logikom razumijem 'instrument' govora' na temelju kojega se zna ispravan 'govor' (kalām) od onog pogrešnog i nekorektno značenje od valjanog. Ona je poput mjere, jer pomoću nje znam pretjerano od ispotprosječnog, te ono što je konzistentno, i ona dokazuje opširno ono što je nekonzistentno". S druge strane, njegov protivnik dokazuje da je svaki jezik konvencionalni prije negoli prirodni sustav, te da svaki posjeduje različite interpretativne principe, ili 'instrumente' koji su relevantni za taj specifični jezik. Otuda, grčka logika može biti jedino prikladna za grčki, te posve beskorisna u analiziranju aspekata arapskog jezika. Al-Sirāfī odbija da prihvati ovo stajalište, ponavljajući svoje stajalište da aristotelijanska logika ne može pravilno ocijeniti arapski jezik. On iznosi stajalište da filozofi čak ni ne poznaju grčki, te da su tekstovi koje su usvojili zapravo iz treće ruke, iz grčkog u arapski preko sirijskog. Mattā odgovara iznošenjem svog povjerenja u kvalitet prijevoda, te da nije nužno da svaka jezička nijansa bude sačuvana u prijevodu, sve dotle dok su semantičke vrijednosti ispravno reproducirane iz grčkog u arapski.

Dakle, sukladno Al-Sirāfiju, ne postoji podvajanje između logike i jezika, odnosno ne postoji univerzalna logika. Vidjeti, Shukri B. Abed, *Aristotelian Logic and the Arabic Language in Al-Fārābī*, New York, SUNY Press, 1991., str. xv (studija predočava Al-Farabijev logičko-lingvistički poduhvat, tj. filozofiju).

u islamu između 833. i 848.). Pa ipak, prevladao je interes muslimanskih filozofa za modalnu logiku, odnos između logike i gramatike, kondicionalne silogizme, problem univerzalija, analizu koncepata o egzistenciji i predikaciji, teoriju kategorijalnih propozicija itd. Zapravo, logika je posmatrana kao organon, oruđe (*ālā*), koje osigurava njihovom religijskom učenju korištenje grčke logike u njihovom suprotstavljanju s mu'tazilitskim racionalizmom. Nakon svega, teologija je tek logička demonstracija religijske istine ili vjerovanja. Stoga su muslimanski učenjaci uskoro uvidjeli da je logika, kao studij općih principa zaključivanja, bila skrajnje vrijedna u ovoj teološkoj kontroverzi.

Međutim, posvema je bjelodano da muslimanski teolozi (*mutakallimūn*) nisu općenito bili protiv logike kao racionalnog sustava koji je relevantan i vrijedan u dokazivanju. Štoviše, oni su ustanovili svoj vlastiti sustav znakova (*dalālat*) i analogija (*qiyāsāt*); "zaključivanje o prisutnom iz odsutnog" (*al-istidlāl bish-shāhid 'alā 'l-ghā'ib*) – što je bilo isto kao "transfer" nuqla; logičke pojmove *tard wa 'aks* (istodobnosti i istomjesnosti), vrsti recipročne implikacije; metodu *mu'ārada*, u kojoj izvlačimo suprotan zaključak iz hipotetički prihvaćene premise; indirektni silogizam (*qiyās al-khulf*) itd. Sramotna je činjenica da je islamska filozofija kao zanimljiva tema danas iz više razloga ograničena na studij orijentalistike radije negoli na odsjeke za filozofiju, i to nije samo slučaj kod nas u Bosni i Hercegovini, te stoga cjelovita spoznaja o prinosima koje su muslimanski mislitelji dali logici mora sačekati dok se ne istraže njihova logička djela na arapskom, perzijskom, turskom i drugim islamskim jezicima.⁷ Konačno, reći će Leaman, ovo ide za tim da doda na težini ideji logike kao nečega što je toliko temeljno da ona samo može biti reproducirana na neki način, a ne da u cijelosti bude transformirana u nešto drugo.

⁷ Za svaku je pohvalu postojanje jedne, ali zbilja izvanredne studije u našem jeziku. Vidjeti: Amir Ljubović, *Logička djela Bošnjaka na arapskom jeziku*, Orijentalni institut u Sarajevu, 1996. Nažalost, mnogi spomenuti autori u ovoj studiji ostaju i dalje biti stranci u svojoj vlastitoj domovini, budući da su njihova djela mahom zapretna u Gazi Husrev-begovoj biblioteci i drugdje, te nisu predmet izučavanja kao nacionalna baština, dok u Hrvatskoj postoji čak i predmet Hrvatska filozofija na Odsjeku za filozofiju, koji tamo predaje profesorica Ljerka Schiffler. Ovo spominjemo ne iz bilo kakvih drugih pobuda, doli onih znanstvenih te doista izvanredne vrijednosti filozofsko-teološkog naslijeđa ovog bh. korpusa.

lako je Ibn Taymiyya možda vidio sebe kao onog koji iznosi odlučne prigovore logici, Al-Fārābī je ipak onaj ko se posljednji mora smijati.⁸

Ovo s razlogom, jer se logika bitno razlikuje od gramatike upravo po tome što je bez ostatka univerzalna, što se bavi zakonima uma, koji je uvijek i posvuda isti, dok se gramatika nužno bavi zakonima koji su različiti, stoga što se i jezici međusobno razlikuju, te se logika, prema Al-Farabiju, dijeli u dva dijela, prema tome kako njezini predmeti stoje u odnosu prema zbilji, podjela prema kojoj prvi dio obuhvata nauku o idejama i definicijama, a drugi o sudu, zaključivanju i dokazu.⁹

Također, Al-Farabi je napisao i sljedeće:

“Logička vještina jeste instrument pomoću kojeg, kada se koristi u nekoliko filozofskih grana, izvjesno znanje polučuje o svemu što nekoliko teoretskih i praktičnih vještina uključuje: ne postoji put prema izvjesnosti istine u bilo čemu čije se znanje traži osim logičke vještine... Ova vještina, budući da daje pravila racionalnoj sposobnosti (al-quwwa al-nātiqa) za unutarnji govor, koji su koncepti ili kategorije (ma’qūlāt), te pravila koja su zajednička svim jezicima za vanjski govor, koja su izražavanja, te budući da ravna racionalnom sposobnošću po oba pitanja istodobno u pravcu onog što je ispravno (sawāb) i štiti ih od pogreške (ghalat) skupa u oboma, naziva se logika (mantiq).”¹⁰

Potom iznova:

“Logika pribavlja sva pravila čiji je zadatak da ustanovi intelektualnu ispravnost, te da vodi čovjeka prema onom što je korektno (sawāb) i onome što je istinito (haqq) u pogledu bilo koje od propozicija u kojoj čovjek može napraviti grešku; pravila koja ga mogu sačuvati i zaštititi od manjih i većih grešaka u pogledu propozicija; te pravila za provjeru propozicija u pogledu onog u što nismo sigurni da neko već nije pogriješio u prošlosti. Naime, propozicije su stvari u kojima nije moguće uopće pogriješiti, budući da su to one stvari koje sam čovjek smatra da su prirodno

⁸ Oliver Leaman, Izgubljeno u prijevodu, str. 223.

⁹ Danijel Bučan, op. cit., str. 8-9.

¹⁰ Citirano prema: Gyekye Kwame, op. cit., str. 4.

(intuitivno) poznate kao pouzdane. Navedimo primjer: cjelina je veća od svojih dijelova..."¹¹

Ibn Sīnā (Avicenna) definirao je logiku na ovaj način:

"Predmetna materija logike, kao što znate, sadrži se u drugim inteligibilnim intencijama (ili, konceptima: *ma'qūlāt*), koji ovise o prvim inteligibilnim intencijama u pogledu načina putem kojeg dolaze od poznatog do nepoznatog."

Potom:

"Logika je instrument (*ālā*) koji štiti (*al-'āsima*) intelekt od greške (*khata'*) u pogledu onog što opažamo i na što pristajemo; i ona je ono što vodi istinskom uvjerenju na temelju razloga (*asbāb*) i metoda (*nahj*) dolaska do njega"¹², te

sukladno Ibn al-Tayyibu:

"Cilj je logičke vještine demonstracija (*burhān*: apodiktički dokaz).¹³

Značaj pouzdanja u razum kao vodiča muslimana prema spoznaji Boga, te pouzdanje u slaganje razuma sa revelacijom, s jedne, te *ash'aritsko* tvrđenje da je religijski autoritet dostatan da se opravdaju temeljne islamske teze, kao i to da nije nužno da razum opravdava revelaciju, s druge strane, leže u središtu ovog prijepora. Štoviše, *mu'taziliti* su inzistirali da je razum važno interpretativno sredstvo u postizanju dubokog uvida u Kur'an, te da je on uvjet istinskog vjerovanja, odnosno da samo na temelju korištenja razuma možemo spoznati Božiju egzistenciju, esenciju i svojstva, mogućnost poslanstva i revelacije, ono što je moralno od nemoralnog, te strukturu fizičkog svijeta i njegov odnos spram Stvoritelja.¹⁴

¹¹ Ibid., str. 4-5.

¹² Ibid., str. 5.

¹³ Ibidem.

¹⁴ O ovom učenju Abū Hasana al-Ash'arija vidjeti njegovo djelo: *Maqālāt al-islamiyyīn wa-ikhtilāf al-musallīn*, ed. by H. Ritter, Bibliotheca Islamica 1a-b (1929.), uz index imena u 1c (1933.).

Prof. Muhsin Mahdi sa Georgetown sveučilišta sugerira stanovitu sklonost za teoriju konspiracije, tvrdeći da je pripisivanje neoplatonizma pod ruhom aristotelijanskog korpusa zapravo namjeravano tako da zaštiti Aristotela njegovim preokretanjem u neoplatoničara, umjesto vice versa. Vidjeti: M. Mahdi, *Alfarabi and the Formation of Islamic Political Philosophy* (Chicago: University of Chicago Press, 2001.), str. 34; Endress, Gerhard, "The Debate Between Arabic Grammar and Greek Logic", u: *Journal for the History of Arab Science* 1 (no. 2), November, 1977.; te Versteegh, C.H.M., *Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking*, Leiden: E. J. Brill, 1977.

Filozofska učenja predočena u tekstovima arapskog Plotina: kratak prikaz njegovog utjecaja na kasniju islamsku filozofiju¹⁵

Islamski je neoplatonizam razvijen u miljeu koji je bio prožet Plotinovim i Aristotelovim mišljenjem. Plotinova misao proučavala se u Aleksandriji, uključujući i Porphyryja iz Tyre i Proclusa, ali i u Džundišapuru i Harranu. Povezana s ovim učenjacima bila su i dva glavna kanala islamskog neoplatonizma, tzv. Aristotelova Teologija i Liber de Causis ("Knjiga uzroka"). Sam je Plotin, kao utemeljivač neoplatonizma, studirao u Aleksandriji jedanaest godina pod vodstvom Ammoniusa Hieroclesa. Oba djela koja ovdje spominjemo, bez obzira o njihovom stvarnom autorstvu, bili su glavni kanali islamskog neoplatonizma. Svrha ovog pododjeljka jeste da ponudi kratak prikaz značajnih filozofskih pitanja koja zbilja okružuju arapskog Plotina, odnosno učenja predočena u arapskih tekstovima, koji su do nas došli uglavnom u formi tri teksta:

1. najpoznatiji i najduži od ova tri jeste tzv. Aristotelova Teologija;
2. najkraći od ovih je Pismo o božanskoj nauci; i
3. tekst koji se zapravo sastoji od fragmenata pripisanih "grčkom mudracu" (al-skhaykh al-yūnānī), na koje se zajednički ukazuje kao "Kazivanja grčkog mudraca".

Ovi sabrani tekstovi predstavljaju korpus arapskog Plotina, a arapsko izdanje svih ovih materijala objavio je 1955. godine Abdurrahman Badawī.¹⁶ Zapravo, spomenuta je Aristotelova

¹⁵ Među najutjecajnijim učenjacima o pitanju arapskog Plotina jesu: Christina D'Ancona Costa, Richard Taylor i Fritz Zimmermann. Također, vidjeti: Rosenthal, F., "Plotinus in Islam: the Power of Anonymity" u: Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e Occidente (Convegno, Roma 1970.). Academia Nazionale dei Lincei, Quaderno 198 (Rome: 1974.), 437-46; Taylor, R.C., "Aquinas, the Plotiniana Arabica and the Metaphysics of Being and Actuality", *Journal of the History of Ideas* 59 (1998a), str. 241-64; D'Ancona Costa, C., "Pseudo-Theology of Aristotle, Chapter 1: Structure and Composition", *Oriens* 36 (2001.), str. 78-112; Peters, F. E., "The Origins of the Islamic Platonism: the School Tradition" u: *Islamic Philosophical Theology*, ed. by P. Morewedge (Albany: 1979.), str. 14-45; Krayer, J., "The Pseudo-Aristotelian Theology in Sixteenth and Seventeenth Century Europe" u: Krayer et. al. (1986.), str. 265-86; te Parvis Morewedge, *Neoplatonism and Islamic Thought*, Editor. New York: SUNY Press, 1992. International Society for Neoplatonic Studies, *Studies in Neoplatonism: Ancient and Recent Series, Volume V*; str. 267.

¹⁶ Badawī, 'A., *Al-Aflātūniyya al-muhdatha 'inda l-'Arab* (Cairo, 1955.).

Teologija bila kompilacija Plotiniovih Enneada, skupa s Porphyryjevim komentarom na arapskom jeziku, i ona je imala veliki značaj i utjecaj na islamsku filozofiju zahvaljujući interesu muslimanskih mislitelja za samog Aristotela.¹⁷

Zapravo, nakon pada zapadnog Rimskog carstva i tijekom raspada Bizantinskog carstva, autorstvo određenih dijelova Plotiniovih tekstova bilo je nejasno. Mnogi pasaži, Enneada IV-VI, koji su bili poznati kao Plotiniana Arabica, odnosno tekstovi arapskog Plotina, kružili su među islamskim misliteljima (Al-Kindī, Al-Fārābī i Ibn Sīnā/Avicenna) pod spomenutim imenom: Aristotelova Teologija, ili su pak navođeni kao "Kazivanja starog mudraca".¹⁸ I Muhammad Iqbal kazuje da su Sirijci posljednji preuzeli grčko umovanje, tj. neoplatonizam i prenijeli muslimanima ono za što su vjerovali da je istinska Aristotelova filozofija i, iznenađujuće je, tvrdi on, to što im nikada nije palo na pamet da je za temeljno shvaćanje njihovih filozofija poznavanje grčkog jezika bila apsolutno nužno.¹⁹

Stoga, iako neoplatonizam nije više bio respektiran na Zapadu, izuzev kao intelektualna znatiželja ili historijski pokret, islamizirani je neoplatonizam iznova zadobio svoju

¹⁷ O jedinstvenoj sintezi objedinjavanja Aristotelovih ideja sa onima Plotinovim, nastojeći ujedno da ga učine kompatibilnim sa islamskim učenjem, vidjeti sljedeće radove:

- Peter S. Adamson, *Arabic Plotinus: A Philosophical Study of the 'Theology of Aristotle'* (2002.: London, Gerald Duckworth & Co. Ltd.);

- Paul Fenton, "The Arabic and Hebrew Versions of the Theology of Aristotle" in *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages: The 'Theology' and Other Texts*, Jill Krayer, Charles B. Schmitt i W. F. Ryan (1986.: London), str. 241-264;

- Dmitri Gutas, *Greek thought, Arabic culture : the Graeco-Arabic translation movement in Baghdad and early 'Abbāsīd society (2nd-4th/8th-10th centuries)* (1998.: London, Routledge);

- Shlomo Pines, "La longue réimpression de la Théologie d'Aristote dans ses rapports avec la doctrine ismaélienne" u: *Revue des études Islamiques* 22 (1954) 7-20;

- Rüdiger Amzen, *Aristoteles' De anima : eine verlorene spätantike Paraphrase in arabischer und persischer Überlieferung* (1998.: Leiden, Brill).

¹⁸ Latinska verzija "Teologije" pojavila se u Europi 1519. godine (Usp. O'Meara, *An Introduction the Enneads*, Oxford, 1995., str. 111 i naredne.

¹⁹ Štoviše, Iqbal će zajedljivo ustvrditi da je tako velika bila njihova neukost da su sažet prijevod Plotiniovih Enneada prihvatili kao Aristotellovu Teologiju. Vidjeti: M. Iqbal, *Razvoj metafizike u Perziji: prilog historiji muslimanske filozofije/ The Development of Metaphysics in Persia: A Contribution to the History of Muslim Philosophy*, s engleskog preveo N. Kahteran, Sarajevo: Connectum, 2004., str. 32.

popularnost među progresivnim islamskim filozofima. Nešto od takovrsnog utjecaja možemo očititi u djelima Frithjofa Schuona, koji iskazuje sklonost za plotinijansku metafiziku.²⁰

Dakle, po svojem sirijskom i perzijskom porijeklu, arapsko-islamska je filozofija u početku imala platonički karakter. Arapi su preveli "Timauesa", "Državu", "Zakone", a potom, privučeni medicinskim djelima Galena, ne samo da su preveli Aristotelova djela već i spomenutu "Theologia Aristotelis", koja je bila kompilacija Plotinovih Enneada, i čuvene "Liber de Causis", koja je opet bila kompilacija Proklovih "Elementa teologije". Otuda, od samog početka uveli su u aristotelijansko učenje neoplatoničko značenje, te ni najvjernije pristaše aristotelijanstva među njima nisu zapravo bili oslobođeni utjecaja neoplatonista. Plotinovo stajalište o zbiljnosti, kao nekoj vrsti piramide s Bogom na vrhu i materijalnim stvarima ispod, te Proklovo stajalište o hipostaziranim univerzalijama koje konstituiraju "uzroke", koji posreduju između Boga i materije, bili su zastupljeni u islamskim filozofskim školama na muslimanskom mashriq i maghrebu. Ovo je vjerojatno razlog što Peter Adamson u svojoj studiji govori o tome da su promjene koje su uvedene u transformiranju Plotina u arapski jezik svrhovito i sustavno načinjene,²¹ jer, sukladno njemu, za muslimane je "Teologija" ispunila opaženu prazninu u Aristotelovom sustavu, pribavljajući opsežna učenja o Božijoj prirodi i eshatologiji.²² Zapravo, kroz modifikacije njezinog izvora oni su uspjeli da podupru svoje vlastite nove filozofske pozicije o kojima i govori ovdje spomenuta njegova studija.

Dakle, sukladno Adamsonovoj studiji, Aristotelova Teologija podijeljena je na deset poglavlja, m̄mar (sirijski plural: mayāmir) i uglavnom prati Porphyryjev poredak.²³ Tema o duši jeste središnji fokus i od deset mayāmira, šest ima dušu kao

²⁰ Vidjeti, Nevad Kahteran, Perenijalna filozofija (Sophia Perennis) u mišljenju René Guénona, Frithjofa Schuona i Seyyeda Hosseina Nasra, "El-Kalem", 2002. (poglavlje 3, str. 127-171).

²¹ Vidjeti: Peter Adamson, The Arabic Plotinus: A Philosophical Study of the Theology of Aristotle, Duckworth, London, 2002., str. 1.

²² Ibidem.

²³ Ibid., str. 6.

središnji fokus, a od preostala četiri svaki ima sekcije posvećene duši. Porphyryjeva uloga, kao Plotinovog učenika, ovdje također ostaje biti dvojbena. Zapravo, najvećim dijelom znanje o Aristotelovoj Teologiji posvećeno je spekuliranju o identitetu njezinog autora. Na temelju stilističkih sličnosti, Gerhard Endress pokazao je da ona pripada korpusu prijevoda i adaptacija koju je napravio Al-Kindijev krug u Bagdadu u devetom stoljeću.²⁴ Sam Porphyryje spominje da je napisao "komentare" (hypnōmēmata) za neke pasaje u Enneadama, i "naslove" (kephalaia) kako bi pratio gotovo sva Plotinova djela. I kao što vidimo, središnja pitanja u filozofiji Aristotelove Teologije jesu sljedeća: ideja da je Jedno i "čisto biće" (aniyya faqat, kod Porphyryja, eiani monon) i uzrok bića, te ideja da Jedno stvara biće, ali da se intelekt zahtijeva kako bi ga "aktualizirao" kao oblike.²⁵

Međutim, ukoliko se načas odmaknemo od ove debate o autorstvu, svakako vrijedno naglašavanja jeste značajna uloga arapskog Plotina, te napose Aristotelove Teologije, u transmisiji neoplatonizma u arapsko govorno područje i miljeu. Zanimljiv je taj eklektizam Al-Kindijevog filozofskog kruga, te njihova pripravnost da objedinjuju različite niti grčkog mišljenja (peripatetičara Aleksandra Afrodisijaškoga i neoplatoničara Plotina i Prokla) u jedinstvenu cjelinu, u konkretnom slučaju, ovo djelo. No, kada je jevrejski fizičar Moses Arovas preveo "Teologiju" na latinski jezik 1519., i kada je objavljena i poboljšana njezina verzija latinskog teksta, koji je sačinio Jacques Charpentier 1572., ona ulazi u kršćansku Europu, uz kršćanske alteracije ovog teksta. Naime, latinska je verzija duža i podijeljena na 14, umjesto na 10 poglavlja. Također, postoje doktrinarne razlikovnosti: napose se u latinskoj ili dužoj verziji izlaže učenje o "riječi", nestvorenoj hipostazi između Boga i prvog stvorenog učinka, koji je intelekt.²⁶ Nadalje, prevođenje Plotinovog logosa kao kalima zbilja omogućuje da se pridoda učenje o Riječi u tekstu. Također, nije potrebno dodatno da obrazložimo u kojoj je

²⁴ Ibid., str. 8.

²⁵ Ibid., str. 20.

²⁶ Ibid., str. 23.

mjeri ova konfuzija omogućila Al-Fārābiju da dovede u sklad učenja Aristotela i Platona.²⁷

Konačno, sve ovo pokazuje koliko je arapski Plotin, ili korpus njegovih tekstova u arapskom jeziku, bio utjecajan od samih početaka islamske filozofije u Al-Kindijevim radovima, i koliko je konzistentno bio kasnije korišten od tako prominentnih figura kao što su Al-Fārābī i Ibn Sīnā, te poslije njih opsežno citiran i navođen u kasnijoj islamskoj filozofskoj tradiciji.

Sada smo u boljoj poziciji da razumijemo razlikovnosti između Plotina i arapskog Plotina, napose nakon najradikalnijih i najznačajnijih promjena koje je napravio ili su napravili prilagođivači, promjena koje se tiču samoga Boga. Doista, najviše izenađujuća parafraza jeste ona Plotinovog Jednog koje je transformirano u Boga Stvoritelja, odnosno riječ je o poistovjećenju Boga s bićem. Naravno, daljnje implikacije javljaju se u prilagođivačkom pristupu drugim teološkim problemima koji će postati središnji u kasnijoj islamskoj filozofskoj tradiciji, no oni nisu oblikovani samo grčkom tradicijom, i tu se možemo složiti s Peterom Adamsonom da je ovo prvenstveno odgovor na mutakallimūne, odnosno racionalističku teologiju, suvremenika Al-Kindijevog prevodilačkog kruga.²⁸

Dakle, promjene o kojima je ovdje riječ načinio je u deve-tom stoljeću član Al-Kindijevog kruga, ili on sam, ili su one pak nastale u grčkom jeziku i potom prevedene u arapski jezik unutar spomenutog Al-Kindijevog kruga. Zbilja, Al-Kindijeva djela pokazuju da je inicijalna recepcija grčke filozofije bila sastavni dio pokušaja da se posreduje između neoplatonizma i Aristotela,²⁹ međutim, sukladno Adamsonu, ovo iznova sugerira autorstvo jedne osobe: Al-Himsija ili Al-Kindija osobno. Pa ipak, on prednost daje Al-Himsiju, kao vrlom poznavatelju grčkog jezika.

Zaključujući ovu sekciju unutar rada, kažimo i to da je cjelokupna prevodilačka aktivnost sponzorirana od dvojice

²⁷ Vidjeti njegovu *Kitāb jam bayn rayayn al-hakīmayn, Aflatūn al-ilāhī wa Aristūtālīs* ("O skladu između dvojice mudraca, božanskog Platona i Aristotela"), ed. Albert Nader, Beirut, 1960.

²⁸ Peter Adamson, op. cit., str. 111.

²⁹ Ibid., str. 173.

abbasidskih halifa: Al-Ma'mūna (vladao 813.-833.) i Al-Mu'tasima (vladao 833.-842.). Al-Kindī i njegov krug bili su dijelom prevodilačkog pokreta, koji je sačinio arapske verzije grčkih filozofskih i znanstvenih djela, počesto preko sirijskih tekstova. Dakako, ukoliko uobzirimo bitnu nemogućnost Al-Kindijeve zadaće (mirenja filozofa koji se ne slažu, bez pristupa izvornim grčkim tekstovima i bez od ranije postojećeg filozofskog vokabulara na arapskom), njegovo postignuće ostaje biti izuzetnog karaktera.³⁰

Osvrt na Ibn al-Tayyibov Komentar na Porphyryjeve Eisagoge³¹

Ovo je ujedno podnaslov Gyekye Kwameovog prijevoda, koji sam, radeći na ovom tekstu, prevodio na naš jezik, dakako, uz njegov postojeći arapski izvorik.³² Porphyryjeve Eisagoge napisane su oko 270. godine i ostavile su veliki utjecaj u islamskoj filozofiji. U islamskoj logici, kao i u aleksandrijskoj i sirijskoj prije nje, one su stavljane na početak aristotelijanskog organona. Međutim, iako je Porphyryje (umro 304.) napisao Eisagoge kao uvodnik samo za Kategorije, on se usto mora posmatrati kao uvodnik u čitavu Aristotelovu logiku, budući da su same Kategorije pretpostavljene da budu uvodnik za cjelokupnu Aristotelovu logiku.³³

Zapravo, značaj ovog djela uobičajeno je bio povezivan s poznatim filozofskim problemom univerzalija, problemom koji je uvelike raspravljan na kursevima iz filozofije logike,

³⁰ Vidjeti napose: Ivry, A., "Al-Kindī as Philosopher: the Aristotelian and Neoplatonic Dimensions" u: *Oriental Studies V: Islamic Philosophy and the Classical Tradition* (Columbia: South Carolina: University of South Carolina Press, 1972.), str. 117-39, kao i članak o Porphyryju u: *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. Paul Edwards, New York: Macmillan Co. Inc. & The Free Press, 1972., vol. 6, str. 412).

³¹ U svojim ranim fazama, pokret prevođenja grčkih logičkih djela na arapski jezik fokusirao se upravo na Porphyryjeve Eisagoge. Sukladno nekim arapskim izvorima, Ibn al-Muqaffa bio je među prvima koji će prevesti na arapski neka grčka logička djela, uključujući Aristotelove Kategorije, De interpretatione i "Prvu analitiku" kao i Porphyryjeve Eisagoge. Ovo je preveo iz perzijskog. Vidjeti: Shams Inati, "Logic" u: *History of Islamic Philosophy*, ed. by S.H. Nasr i Oliver Leaman, London i New York: Routledge, str. 819.

³² Gyekye Kwame, *Arabic Logic: Ibn al-Tayyib's Commentary on Porphyry's Eisagoge*, State University of New York, Albany, 1979.

³³ *Ibid.*, str. 7.

metafizike i epistemologije. Kwame donosi taj iskaz koji je podijelio zapadnjačke filozofe na realiste, konceptualiste i nominaliste, kada je do njih dospio Porphyryjev tekst koji je na latinski preveo Boetius (470.-524.):

“Prema tome, sustegnut ću se od toga da raspravljam rodove i vrste bilo da oni postoje ili su smješteni u puke neograničene imaginacije, te, ukoliko postoje, da raspravljam o tome da li su oni tjelesni ili netjelesni i da li su zasebni, odnosno zamjetljivi u predmetima.”³⁴

Gyekye Kwame ističe da prije nego što su Eisagoge doprle do muslimanskih učenjaka, grčko-aleksandrijski i sirijski učenjaci sačinili su svoje komentare, i on ih pobraja zbog toga što su arapski komentari počesto uzimali u obzir stajališta ovih filozofa, napose grčko-aleksandrijskih:³⁵

- Ammonius, sin Hermiasa (oko 450.-520.), bio je profesor filozofije u Aleksandriji. Simplicius, Ivan Philoponus i Olympiodorus bili su njegovi učenici. Napisao je komentar na Eisagoge, koji je preživio i koji je A. Busse objavio u: *Berlin Commentaria in Aristotelem Graeca* (svezak 4, dio 3);

- Ivan Philoponus (oko 480.-540.) bio je učenik Ammoniusa u Aleksandriji. Također je napisao komentar na Eisagoge, ali nažalost, on nije sačuvan. Sirijsku verziju njegovog komentara spominje Khalil Georr;³⁶

- Olympiodorus (oko 500.-570.) također je bio učenik Ammoniusa u Aleksandriji i bio je nakratko šef Katedre za filozofiju nakon Ammoniusovog nasljednika Eutociusa. I njegov komentar na Eisagoge je izgubljen;

- Elias (oko 520.-580.) naslijedio je Olympiodorusa kao šef Katedre za filozofiju u Aleksandriji. Njegov je komentar sačuvan i objavio ga je A. Busse u: *Berlin Commentaria Graeca* (svezak 18, dio 1);

- Pseudo-Elias, *Lectures on Porphyry's Eisagoge*, ed. L.G. Westerink (Amsterdam, 1967.);

- David (oko 600-te) nasljednik Eliasa u Aleksandriji. Napisao je komentar na Eisagoge, koji je preživio i objavio ga je A. Busse u: *Berlin Commentaria Graeca* (svezak 18, dio 2);

³⁴ Ibid., str. 8.

³⁵ Ibid., str. 14.

³⁶ Vidjeti: Georr, Khalil, *Les Categories d'Aristotle dans leurs versions syro-arabes* (Beyrouth, 1948.).

- Stephanus iz Aleksandrije (djelovao u prvoj polovici sedmog stoljeća). Pripadao je školi Olypiodorusa i bio je posljednji šef aleksandrijske katedre za filozofiju, budući da je ona prebačena u Konstantinopolj.

Sirijski prijevodi i komentari na Eisagoge, budući da su Porphyryjeve Eisagoge prevedene na sirijski između petog i sedmog stoljeća, uključuju sljedeće učenjake:³⁷

- Hibba (Ibas), umro 457.; djelovao je u prvoj polovici petog stoljeća. Bio je pročelnik škole u Edessi u trećoj deceniji ovog stoljeća. Njemu se, zapravo, pripisuje najstariji sirijski prijevod Eisagoga;

- Probba (Probus), umro 480.; bio je nestorijanski učenjak koji je djelovao u drugoj polovici petog stoljeća u Antiochiji. Napisao je komentar na Eisagoge na temelju Hibbinog prijevoda;

- Sergius iz Res'aina (umro 536.); bio je monofizitski liječnik i učenjak koji je studirao u Aleksandriji i djelovao u Res'ainu u Mezopotamiji. Jedan je od najvećih prevoditelja iz grčkog na sirijski;

- Athanasius iz Baladha (umro 696.); bio je monofizitski učenjak koji je djelovao u drugoj polovici sedmog stoljeća. Sačinio je sirijski prijevod na Eisagoge i upotrijebio je Ammoniusov predgovor za svoj komentar.

Ono što je važno primijetiti jeste da su svi arapski komentari Eisagoga bili utemeljeni na onim sirijskim. Kwame navodi da su od arapskih komentatora,³⁸ tek dvojica njih (ovdje već spominjani Abū Bishr Mattā Ibn Yūnus i Yahyā Ibn Adī) oni koji ukazuju na Ibn Tayyibov komentar.

Zapravo, Abū al-Faraj Abd Allāh Ibn al-Tayyib (oko 370./980.-435./1043.) bio je istaknuti irački nestorijanski filozof i pravnik koji je djelovao u Bagdadu u prvoj polovici jedanaestog stoljeća. Bio je učenik Ibn Sawāra (Ibn al-Khammāra) i Ibn Zur'e, učitelja Ibn Butlāna.³⁹

Ono što je važno za istaknuti na ovom mjestu jeste činjenica da je Ibn al-Tayyibov komentar unekoliko bio ovisan o aleksandrijsko-grčkim komentarima, te da on predočava i

³⁷ Ibid., str. 16.

³⁸ Ibid., str. 18-19.

³⁹ Ibid., str. 20.

svoje zanimljive ideje unutar ovog teksta.⁴⁰ Primjerice, on zbilja kritizira Porphyryja (što Aleksandrijci ne čine) zbog činjenja individualnog predikatom, budući da samo koncepti, kaže on, mogu biti predikati. Drugo, "zašto istinska razlikovnost ne bi mogla biti predicirana kategoriji esencije", zanimljivo je pitanje koje on postavlja, a koje je odsutno iz postojećih grčkih komentara. Treće, njegov komplicirani argument, kako bi pokazao da egzistencija nije rod, ne nalazi se u postojećim grčkim komentarima itd. Kwame ne smatra uvjerljivim da kažemo da su ove ideje izvorno razmatrane u izgubljenim grčkim komentarima,⁴¹ a razlog je taj da su grčki komentari bili slični po sadržaju, te da su i postojale u nekom od izgubljenih komentara, najvjerojatnije bi se pojavile u nekom od sačuvanih djela.⁴²

Zaključno razmatranje

Dakle, elementi aristotelijanske logike bili su poprilično dobro poznati islamskim učenjacima iz prijevoda Aristotelovih djela, kao i djela njegovih velikih komentatora, među kojima svakako moramo spomenuti Porphyryjeve Eisagoge. Sukladno Andreyu Smirnovu,⁴³ postojao je jednako tako određen broj logičkih razmatranja o obrazovnom i propedeutičkom karakteru koji su sastavljeni na arapskom jeziku, od kojih mnogi pripadaju ili su pripisani Al-Fārābiju.⁴⁴

⁴⁰ Ibid., str. 24-25.

⁴¹ Ibid., str. 25.

⁴² Unekoliko olakšavajuća je okolnost kod čitanja ovog teksta postojanje glosara arapsko-grčkih logičkih izraza, koji Kwame daje na kraju svoje važne studije (str. 231-235). Na ovom mjestu spominjem i postojanje njegovog izvornika: Gyekye Kwame, *Ibn al-Tayyib's Commentary on Porphyry's Eisagoge*, Arapski tekst uz Uvodnik, Beirut, 1975., te rad koji mu je svojedobno mogao svratiti pozornost na ovog autora: Stern, Samuel Miklos, "Ibn al-Tayyib's Commentary on the Isagoge". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 19 (1957.).

⁴³ Andrey Smirnov, "Truth and Islamic thought" u: *A Companion to World Philosophies*, ed. by Eliot Deutsch and Ron Bontekoe, Blackwell Publishers Ltd., 1997., str. 437-447.

⁴⁴ Dunlop, D.M., 1956a "Al-Farabi's Eisagoge", u: *The Islamic Quarterly. A Review of Islamic Culture*, 3, str. 115-127; Idem., 1956b: "Al-Farabi's Introductory Risalah on Logic", u: *The Islamic Quarterly. A Review of Islamic Culture*, 3, str. 224-230; Idem., 1956., 1959.: "Al-Farabi's Paraphrase of the Categories of Aristotle", u: *The Islamic Quarterly. A Review of Islamic Culture*, 4 (1957.), str. 168-183; 5: (1959.), str. 21-37.

Sukladno muslimanskim peripatetičarima, svrha je logike da postigne istinsku spoznaju. Takovrsna je spoznaja dvostruka i ona se sastoji od "pojmov" (tasawwur) i "potvrda istine" (tasdīq), od kojih su oboje dostupni samo na temelju određene a priori spoznaje. Što se tiče "pojmov" (tj. razumijevanja onog što je stvar), ova se spoznaja u konačnoj analizi temelji na elementima značenja od kojih su definicije, kasnije upotrebljavane u argumentima, sastavljene. U "potvrdam" istine ova se primarna spoznaja predočava "principima intelekta" (awā'il al-'aql) samog intelekta uz čiju pomoć opažamo "izvjesnost (yaqīn) nužnosti i istinitosti općenitih pretpostavki" bez prethodnog istraživanja ili argumenta.⁴⁵

Zaključujući ovaj rad, moramo kazati da su arapski logičari ne samo sačuvali aristotelijansku logiku već su učinili i preko toga. Dakle, ne samo da su uveli nove elemente već su, čak i kada bi pristajali na grčku logiku, pokazivali neovisnost i određenu originalnost u odnosu na ranije mislitelje, barem u organizacijskom smislu, izvlačenjem i dodavanjem grčkim logičkim djelima. Pored toga, nesumnjivo je da su bili pioniri u određenim područjima, kao što je bilo dovođenje u sklad grčke logike sa arapskom gramatikom i islamskim religijskim studijama. Ono što je nedvojbeno jeste činjenica da taj stupanj originalnosti u različitim oblastima arapske logike nije moguće u ovom trenutku odrediti, budući da je veći dio korpusa arapskih logičkih djela i onoga što mu je prethodilo izgubljen, dok je većina onog što je preostalo, nažalost, još uvijek neobjavljena.

Naime, deveto i deseto stoljeće nisu svjedočili samo slučajevima prvih prijevoda grčkih logičkih djela na arapski jezik, već čak sažecima i proširenjima komentara na ova djela, dok će nakon četrnaestog stoljeća ovo područje logičkih istraživanja doživjeti stagnaciju. Ono što je zapravo najžalosnije jeste to da su prinosi domaćih autoriteta u ovoj oblasti, kao i u čitavom nizu drugih filozofsko-teoloških disciplina, velika nepoznanica današnjim istraživačima u Bosni i Hercegovini.

⁴⁵ O logici kao važnom instrumentu spoznaje u islamskoj tradiciji, vidjeti: Wolfson, Harry Austryn 1976.: *The Philosophy of Kalam* (Cambridge, Mass., Harvard University Press).

Istodopce, ovim se autorima nadahnjuju naše američke, japanske, njemačke i druge kolege u svijetu, uključujući ih kao nezaobilazna mjesta u izučavanju islamske tradicije i to na brojnim prestižnim sveučilišnim centrima u svijetu, čak stječući svoje doktorske disertacije na njima i potičući druge da to čine.

No, i najmanji napor da se takovrsno stanje promijeni, nailazi na silne otpore u našoj akademskoj zajednici i takovrsne ignorancije da se bojim da će gust sloj prašine i nadalje prekrivati korpus ovakovrsne literature dok će se našim mladim istraživačima nuditi da prežvakavaju odavno već prežvakane sadržaje i trećerazredne mislitelje iz tuđih, njima stranih, tradicija.

نواد قهتران

السياق والأهمية التاريخية والفلسفية لأفلوطين العربي:

تحويل أفلوطين إلى العربية ومقدمة بورفيرييه

يعالج هذا البحث قبل كل شيء فلسفة أفلوطين العربي ولا يعالج أفلوطين بذاته محاولاً أن يبتعد عن المناقشات التأويلية المعقدة المتعلقة بالتساقيات الأصلية. وهدفه كذلك أن يضع هذه المؤلفات في السياق الذي ألفت فيه: في دائرة الكندي في بغداد من القرن التاسع. إننا نأمل أن هذا البحث سيزيد في فهمنا أهمية أفلوطين العربي التاريخية والفلسفية وكذلك أهمية مقدمة بورفيرييه.

By Nevad Kahteran

PHILOSOPHICAL AND HISTORICAL CONTEXT
AND SIGNIFICANCE OF ARABIC PLOTINUS: TRANSFORMING
PLOTINUS INTO ARABIC AND EISAGOGE OF PORPHYRY

Summary

This article is primarily concerned with the philosophy of Arabic Plotinus, and not Plotinus himself, trying to avoid engaging in the many complex interpretative debates about the original Enneades. Also, its goals are to place these works in the context in which they originated: the circle of al-Kindi in ninth-century Baghdad, hoping it will increase our own understanding of both the philosophical and the historical context and significance of the Arabic Plotinus, as well as Eisagoge of Porphyry.

Key terms: Arabic logic, the Arabic Plotinus, and Enneade of Porphyry.