

Ks. Michał SADOWSKI\*

## ARABSCY CHRZEŚCIJANIE WOBEC FATUM ‘Abdallāh ibn al-Faḍl al-Anṭākī i jego traktat *O obaleniu wyroku gwiazd*

### WSTĘP

Problematyka fatum nie była obca chrześcijańskim autorom doby antyku<sup>1</sup>. Ich dorobek nie został zapomniany, lecz podjęty na nowo przez chrześcijańskich teologów języka arabskiego. Prezentowana przez nich myśl chrześcijańska jednogłośnie odrzucała tezy astrologii, broniąc wolności ludzkiej woli, przeciwstawiając ją fatalizmowi oraz akcentując rolę umysłu wobec przypadku. Oprócz autora wspomnianego w tytule niniejszego artykułu można wymienić również innych teologów chrześcijańskich piszących po arabsku, którzy podejmowali problematykę fatum i astrologii. Byli to: metropolita Nisibis – Elias (975-1046)<sup>2</sup>, filozof i astronom Yaḥyā ibn Gharīr al-Takrītī († 1080)<sup>3</sup> oraz filozof i apologeta Al-Ṣafī ibn al-‘Assāl († 1236)<sup>4</sup>.

Prezentowany tutaj polski przekład traktatu *O obaleniu wyroku gwiazd* autorstwa ‘Abdallāha ibn al-Faḍla al-Anṭākīego jest świadectwem potwierdzającym aktualność podjętej problematyki, zarówno w kontekście nauki chrześcijańskiej, jak i islamskiej myśli filozoficznej, które to autor zdaje się w swym dziele brać pod uwagę. Na niniejszy artykuł składają się następujące

---

\* Ks. dr Michał Sadowski – wykładowca teologii dogmatycznej w Wyższym Seminarium Duchownym Diecezji Włocławskiej (Wydział Teologiczny Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu); e-mail: sadowski.edu@gmail.com.

<sup>1</sup> Należy tu wymienić następujących autorów: Orygenes, Metodego z Olimpu, Bazylego Wielkiego, Grzegorza z Nazjanzu, Grzegorza z Nyssy, Diodora z Tarsu, Jana Chryzostoma, Prokopa z Gazy czy Jana z Damaszku. Por. P. Séjourné, *Superstition. Influences et signes célestes*, DThC XIV 2798-2824; M.-E. Allamandy – M.-H. Congourdeau, *Les Pères de l'Église et l'astrologie*, Paris 2003.

<sup>2</sup> Por. G. Graf, *Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur*, II, Città del Vaticano 1947, 178-180. Zagadnieniu temu poświęcona jest siódma sesja (*majlis*), zatytułowana roboczo *Fī i'tiqādi al-naṣārā fī aḥkāmi al-nujūm wa fī al-muslimīni wa fī al-nafsi*, którą Elias odbył przed wezyrem Abū al-Qāsim al-Ḥusaynim. Edycja tekstu i francuskie tłumaczenie: S. Khalil, *La réfutation de l'astrologie par Élie de Nisibe*, OCP 43 (1977) 408-440.

<sup>3</sup> Dzieło pod tytułem *al-Muḥtār min al-iḥtiyārāt al-falakiyyah*. Por. C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur, Supplementband*, I, Leyde 1937, 862-863.

<sup>4</sup> Wykład o astrologii jest częścią większego dzieła, zatytułowanego *al-Kitāb al-Aswaḥ*. Por. Graf, *Geschichte*, s. 390-393, nr 2.

elementy: nota biograficzna o autorze dzieła *O obaleniu wyroku gwiazd*, wykaz jego prac, astrologia w tekstach chrześcijańskich i myśli muzułmańskiej, prezentacja struktury i charakterystyka dzieła oraz tłumaczenie.

**1. Autor.** ‘Abdallāh ibn al-Faḍl al-Anṭākī to żyjący w XI w. teolog oraz jeden z najbardziej płodnych i znanych uczestników antiocheńskiego ruchu translatorskiego, zajmującego się przekładem partyzystycznych tekstów greckich na język arabski. Mimo tak ważnej roli, niewiele wiadomo o jego życiu. Prawdopodobnie był diakonem arabskiego Kościoła melchickiego<sup>5</sup>. Otrzymał gruntowne wykształcenie w języku greckim i arabskim. Zmarł po roku 1052<sup>6</sup>. Późniejsze arabskie teksty chrześcijańskie spisane przez członków Kościoła melchickiego przypisują mu tytuł „święty” z powodu jego pokaźnego wkładu w życie Kościoła jako tłumacza i teologa<sup>7</sup>.

Tradycyjny już podział bliskowschodniej teologii chrześcijańskiej uprawianej w języku arabskim rozróżnia dwa zasadnicze okresy: „patrystyczny” i „scholastyczny”. Pierwszy z nich, przypadający na lata 750-900, można opisać jako górowanie ducha patrystycznego ponad greckimi prądami filozoficznymi, które nie były jeszcze dostatecznie rozwinięte w nowym kontekście cywilizacyjnym. Drugi okres (900-1380) cechuje bogata obecność filozofii greckiej oraz niektórych koncepcji myśli muzułmańskiej, znajdujących zastosowanie w chrześcijańskiej argumentacji teologicznej. Ślady opartej na nich metody odnajdujemy głównie w tekstach dogmatycznych Nazīfa ibn Yumna († 990), Abū ‘Aliego ‘Īsā ibn Ishāq ibn Zur‘a († 1008), Abū l-Khayr al-Ḥasana ibn Suwāra († 1017), Abū l-Faraja ibn al-Ṭayyiba († 1043), Eliasza z Nisibis († 1046) oraz samego ibn al-Faḍla<sup>8</sup>.

Działalność ibn al-Faḍla przypada na 1. poł. XI w., i była poprzedzona i naznaczona dorobkiem żyjącego w Bagdadzie filozofa, logika i teologa,

<sup>5</sup> Początkowo utrzymywano (H. Hyvernat, *Arabes (Versiones) des Écritures*, w: *Dictionnaire de la Bible*, éd. F. Vigoroux, vol. 1, Paris 1895, 850; G. Graf, *Die christlich-arabische Literatur bis zur fränkischen Zeit*, Freiburg 1905, 68), że był on biskupem. Jednak inny wniosek wynika z pełnej wersji jego nazwiska umieszczonej na manuskryptach, która brzmi następująco: al-shammās ‘Abdallāh ibn al-Faḍl ibn ‘Abdallāh al-muṭrān al-Anṭākī. Dowiadujemy się z niej, że ‘Abdallāh był diakonem (*al-shammās*) Kościoła antiocheńskiego, na co wskazuje *nisba* – geograficzny faktor odnoszący się głównie do miejsca urodzenia lub też wyrażający inny rodzaj relacji, zachodzącej pomiędzy osobą a miejscowością (*al-Anṭākī*) oraz wnukiem metropolity (*al-muṭrān*) ‘Abdallāha. Por. R. Wannous, ‘*Abdallāh ibn al-Faḍl: Exposition of the Orthodox faith*, ParOr 32 (2007) 260-261; A. Treiger, ‘*Abdallāh ibn al-Faḍl*, w: *Christian-Muslim relations. A Bibliographical History*, ed. D. Thomas – Ch. Mallet, vol. 3, Leiden 2011, 89-90.

<sup>6</sup> Por. C. Bacha – L. Cheikho, ‘*Abdallāh ibn al-Faḍl al-Anṭākī*, „al-Mashriq” 9 (1906) 886-890 i 944-953; Graf, *Geschichte*, s. 53-58; J. Nasrallah, *Histoire du mouvement littéraire dans l’Église melchite du V<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle. Contribution à l’étude de la littérature arabe chrétienne*, vol. 3/1, Louvain 1983, 191-229; tenże, ‘*Abdallāh ibn al-Faḍl (XI<sup>e</sup> siècle)*, POC 33 (1983) 143-159; F. Sepmeijer, *The Book of the Splendor of the Believer by ‘Abdallāh ibn al-Faḍl*, ParOr 16 (1990-1991) 115-120.

<sup>7</sup> Por. Treiger, ‘*Abdallāh ibn al-Faḍl*, s. 90.

<sup>8</sup> Por. R. Haddad, *La Trinité divine chez les théologiens arabes, 750-1050*, Paris 1985, 20.

wielkiego Yahyā ibn ‘Adī (893-974). Nie oznacza to jednak, że dzieła ibn al-Faḍla pozbawione są elementów patrystycznych. Zresztą byłoby to niemożliwe chociażby z racji na jego okazały dorobek translatorski, zogniskowany właśnie na dziedzictwie myśli Ojców Kościoła. Stąd też jego teologia zasadza się na problematyce patrystycznej, wykorzystując do tego neoplatonickie komentarze prac Arystotelesa z zakresu logiki oraz filozofii. Co więcej, stara się on także przedstawić grecką teologię w kategorii ówczesnego perypateetyckiego arabskiego języka filozoficznego, będącego owocem neoplatonickiej tradycji komentatorskiej<sup>9</sup>.

**2. Dzieła.** Dzieła ‘Abdallāha ibn al-Faḍla można podzielić na tłumaczenia i pisma własne. Do tłumaczeń należą następujące pozycje niżej wymienionych autorów okresu patrystycznego: Jan Chryzostom: *Homiliae in Genesim*<sup>10</sup>, *In Matthaeum homiliae*<sup>11</sup>, *In Joannem homiliae*<sup>12</sup>, *In epistulam ad Hebraeos argumentum et homiliae*<sup>13</sup>, *In epistulam ad Romanos homiliae*, *In epistulam I ad Corinthios argumentum et homiliae*; Bazyli Wielki: *Homiliae super Psalmos* oraz *Homiliae in Hexaemeron*<sup>14</sup>; Maksym Wyznawca: *Disputatio cum Pyrrho*<sup>15</sup>, *Capita de caritate*, *Capita theologica et oeconomica*; Grzegorz z Nyssy: *Homilia I de creatione hominis*, *Apologia in Hexaemeron*, *In Canticum canticorum homiliae*; Andrzej z Krety: *Homilia in s. Nicolaum*<sup>16</sup>; Jan z Damaszku: *De recta sententia liber*<sup>17</sup>; Izaak z Niniwy: *Sermones ascetici et epistulae*<sup>18</sup>; Pseudo-Sofroniusz: *Kitāb al-Burhān fī tathbīt al-īmān* (wersja grecka utraczona)<sup>19</sup>; Pseudo-Maksym: *Capita theologica seu Loci Communes*<sup>20</sup>, Pseudo-Cezariusz: fragmenty zamieszczone w *Kitāb al-bahjat al-mu’min*. Ponadto ibn al-Faḍl jest autorem tłumaczenia psalmów, proroków oraz ewangeliarzy i listów Pawłowych<sup>21</sup>. Do drugiej grupy zaliczyć należy jego pisma własne. Są to: *Księga Korzyści* (*Kitāb al-Manfa’a*)<sup>22</sup>, *Rozprawa o Trójcy Świętej* (*Kalām fī al-thālūth al-muqaddas*)<sup>23</sup>, *Księga Radości Wyznawcy* (*Kitāb al-bahjat al-*

<sup>9</sup> Por. S. Noble – A. Treiger, *Christian Arabic Theology in Byzantine Antioch ‘Abdallāh ibn al-Faḍl al-Anṭākī and his Discourse on the Holy Trinity*, „Le Muséon” 124 (2011) 380-381.

<sup>10</sup> Por. Graf, *Geschichte*, s. 53, nr 2.

<sup>11</sup> Por. tamże, s. 54, nr 3.

<sup>12</sup> Por. tamże, s. 54, nr 4.

<sup>13</sup> Por. tamże, s. 55-56, nr 5.

<sup>14</sup> Por. tamże, s. 56, nr 6.

<sup>15</sup> Por. tamże, s. 56, nr 7.

<sup>16</sup> Por. tamże, s. 57, nr 9.

<sup>17</sup> Por. tamże, s. 57, nr 10.

<sup>18</sup> Por. tamże, s. 58, nr 12.

<sup>19</sup> Por. tamże, s. 57, nr 8.

<sup>20</sup> Por. tamże, s. 63, nr 24.

<sup>21</sup> Por. Noble – Treiger, *Christian Arabic Theology*, s. 377-378.

<sup>22</sup> Por. Graf, *Geschichte*, s. 59-60, nr 15.

<sup>23</sup> Por. tamże, s. 59-60, nr 15. Inne nazwy to: *Mala Księga Korzyści* (*Kitāb al-manfa’a al-ṣaghīr*), *Dyskurs teologiczny* (*Kalām fī al-lāhūt*); zob. tamże, s. 60-61, nr 16.

-mu' min)<sup>24</sup>, *Wykład wiary prawdziwej (Sharḥ al-amāna al-mustaqīma)*<sup>25</sup>, *Wyznanie wiary w skrócie (Amāna mukhtaṣara)*<sup>26</sup>, *Zwięzłe pytania i odpowiedzi o świętej Ewangelii (Al-su'ālāt al-mukhtaṣara wa-l-ajwiba 'anhā min al-Injīl al-muqaddas)*<sup>27</sup>, *Wyzwania i odpowiedzi na Tróję Świętą i unię [hipostatyczną] (Masā'il wa-ajwiba ḥawl al-tathlīth wa-l-ittihād)*<sup>28</sup>, *Księga lamp (Kitāb al-maṣābīḥ)*<sup>29</sup>, *Dobroczynny traktat dla duszy (Maqāla tashtamilu 'alā ma 'ānī nāfi 'a li-l-nafs)*<sup>30</sup>, *O obaleniu wyroku gwiazd (Al-radd al-aḥkām al-najūm)*<sup>31</sup>, *Traktat o zwycięstwie krzyża (Maqāla 'alā intiṣār al-Ṣalīb al-karīm)*<sup>32</sup>, *Wstęp i komentarz do Psalmów*<sup>33</sup>.

**3. Astrologia w tekstach chrześcijańskich i muzułmańskich.** W starożytnym chrześcijaństwie<sup>34</sup> wierni narażeni byli na wpływy otaczających ich prądów myślowych, których treść miała niewiele wspólnego z krystalizującą się chrześcijańską ortodoksją. Jednym z takich zagrożeń była astrologia i towarzyszący jej fatalizm<sup>35</sup>. Fatalizm wynikający z astrologii przeczy chrześcijańskiej koncepcji ludzkiej natury, której konstytutywną charakterystyką jest wolność. Nie należy także zapominać o moralności ani odpowiedzialności każdego człowieka. Oprócz tego, nie można pominąć wyjątkowego miejsca człowieka w hierarchii stworzeń, ani nie zauważyć ostatecznego celu jego egzystencji, jakim jest złączenie z Bogiem. Przyzwolenie na fatalizm wiąże się z odrzuceniem wolności człowieka, co z kolei prowadzi do zaprzepaszczenia sensu stworzenia i odkupienia, a taki stan rzeczy był dla Ojców Kościoła niewątpliwie dużym wyzwaniem<sup>36</sup>. Dodatkową trudność sprawiały pewne frag-

<sup>24</sup> Por. tamże, s. 60-61, nr 17.

<sup>25</sup> Por. tamże, s. 62, nr 20.

<sup>26</sup> Por. tamże, s. 58, nr 11.

<sup>27</sup> Por. tamże, s. 63, nr 21.

<sup>28</sup> Por. tamże, s. 63, nr 22; Noble – Treiger, *Christian Arabic Theology*, s. 371-417.

<sup>29</sup> Por. Graf, *Geschichte*, s. 64, nr 26.

<sup>30</sup> Por. tamże, s. 62, nr 18; P. Sbah, *Vingt traités philosophiques et apologétiques d'autres arabes chrétiens du IX<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle*, Cairo 1929, 131-148.

<sup>31</sup> Por. Graf, *Geschichte*, s. 62, nr 19; tenże, *Die Wiederlegung der Astrologen von 'Abdallāh ibn al-Faḍl*, „Orientalia” 6 (1937) 337-346.

<sup>32</sup> Por. tenże, *Geschichte*, s. 64, nr 27.

<sup>33</sup> Por. tamże, s. 59, nr 14.

<sup>34</sup> Na temat astrologii w starożytnym chrześcijaństwie zob. Allamandy – Congourdeau, *Les Pères de l'Église et l'astrologie*.

<sup>35</sup> Pojęcia fatalizmu nie należy utożsamiać z determinizmem. Determiniści utrzymują, że człowiek nie jest istotą wolną, bo stanowi część wszechświata rządzonego przez prawa przyrody. W dalszej kolejności jest on elementem układów społecznych, ekonomicznych czy też politycznych. Fataliści twierdzą natomiast, że życie człowieka jest zależne od czynników zewnętrznych nie tylko wobec niego samego, ale także wobec świata. Niepoznawalne losy człowieka są rezultatem woli pozaświatowej istoty, i nie podlegają one żadnym panującym w świecie prawom. Por. R.T. Ptaszek, *Fatalizm*, PEF III 375-376.

<sup>36</sup> Por. Allamandy – Congourdeau, *Les Pères de l'Église et l'astrologie*, s. 28-29.

menty Biblii, które na pozór zdawały się wspierać tego typu trendy. Tekstem fundamentalnym jest tutaj wzmianka o magach ze Wschodu, wyobrażanych jako astrologi podążający za dostrzeżoną przez nich gwiazdą, zapowiadającą narodziny wielkiego Króla (por. Mt 1, 1-12)<sup>37</sup>. Był to z kolei argument przemawiający za horoskopem narodzinowym, wywodzącym się z kręgów greckich, a dokładniej – stoickich. W dalszej kolejności, do takich tekstów można zaliczyć Ewangelie, odnoszące kluczowe wydarzenia z życia Jezusa do sfery astralnej<sup>38</sup>, oraz ciał niebieskich jako takich, mających określoną funkcję i cieszących się dobrą oceną (por. Rdz 1, 14nn). Tłumaczenie znaków zodiaku było zasadniczo właściwe różnego rodzaju sektom uznawanym z tej racji, za heretyckie. Jednak podział ten nie był jednoznaczny. Warto przywołać w tym miejscu biskupa Werony, Zenona (300-375), którego jedno z kazań jest najstarszym przekazem ukazującym „chrystianizację” zodiaku. Nie oznacza to jednak, że tą drogą szli także inni autorzy. Żyjący w V w. Sydoniusz Apolinary, biskup Lyonu, co prawda odnosi się z szacunkiem do astrologii jako poważnej i wzniosłej dziedziny, jednakże potępia ją, gdyż jest sprzeczna z wiarą<sup>39</sup>. Na przestrzeni wieków zarysowała się bogata mozaika poglądów pisarzy chrześcijańskich na zagadnienie astrologii. Dla Orygenesusa (185-254) astrologia dawała szansę na zdobycie informacji o czekającej przyszłości. Ignacy Antiocheński († ok. 110) jak i Tertulian (ok. 155 - po 220) utrzymywali, że astrologi posiadali prawdziwą wiedzę o przyszłości, ale wiedza ta ustała wraz z narodzeniem Chrystusa<sup>40</sup>. Z kolei według innych, wyzwolenie spod astralnego fatalizmu przynosi chrzest<sup>41</sup>. W IV w. zaczęto inaczej rozumieć zagadnienie „gwiazdy betlejemskiej”, twierdząc, że nie była ona właściwie gwiazdą. W opinii Jana Chryzostoma (347-407) wskazywać na to miała jej trajektoria, podczas gdy Diodor z Tarsu († 390) rozumiał ją jako boską moc pod postacią gwiazdy, ogłaszającą narodziny Króla wszechświata<sup>42</sup>.

**a. Jan Chryzostom a astrologia.** Prezentowany przez ibn al-Fadla tekst dość mocno opiera się na dziedzictwie greckich Ojców Kościoła. Sam autor na wstępie zaznacza, że kluczową rolę odgrywa dla niego nauka Jana Chryzosto-

<sup>37</sup> Przy okazji nawiązania do tego tekstu, warto przywołać opinię Jana Chryzostoma (*In Mattheum hom.* 6, 2, PG 57, 61-62), według którego wędrowka magów za gwiazdą była wynikiem ich astrologicznej wiedzy zdobytej w ojczyźnie. Mimo, że wiedzy tej nie można uznać za dobro samo w sobie, to odegrała ona kluczową rolę w doprowadzeniu ich do Chrystusa. Por. P. Szczur, *Jan Chryzostom a duszpasterstwo osób nie mówiących po grecku*, VoxP 30 (2010) t. 55, 609.

<sup>38</sup> Należy tu wymienić opisy dotyczące dwóch wydarzeń: kosmicznego wymiaru paruzji (por. Mt 24, 29, Mk 13, 24-25, Łk 21, 25) oraz śmierci Jezusa (por. Mt 27, 45; Mk 15, 33; Łk 23, 44).

<sup>39</sup> Por. T. Barton, *Ancient Astrology*, London – New York 1994, 71.

<sup>40</sup> Por. Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Ephesios* 19, PG 5, 660A-B; Tertullianus, *De idolatria* 9, PL 1, 671B - 673B.

<sup>41</sup> Por. Marius Victorinus, *In Epistulam Pauli ad Galatas lib.* II 4, 3, PL 8, 1174C - 1176A.

<sup>42</sup> Por. Joannes Chrysostomus, *In Mattheum hom.* 6, 2, PG 57, 64-65; Diodorus Tarsensis, *Fragmenta e libro contra fatum*, PG 103, 829C - 877C (cytowane przez Focjusza [*Bibliotheca*, cod. 223]).

ma. Fakt ten nie może zaskakiwać, biorąc pod uwagę ilość dzieł Chryzostoma przełożonych przezeń na język arabski.

Jan Chryzostom, podobnie jak jemu współcześni, interesował się zagadnieniem fatalizmu poświęcając mu uwagę w kilku swoich dziełach. Do najważniejszych należy składające się z sześciu homilii *De fato et providentia*<sup>43</sup>, które w całości poświęcone jest temu zagadnieniu. Oprócz tego, problematyka fatum i opatrności pojawia się także w jego komentarzach do ksiąg Nowego Testamentu, o których będzie jeszcze mowa. We wspomnianym *De fato et providentia* Chryzostom wychodzi z doświadczenia otaczającej rzeczywistości twierdząc, że jeśli obserwujemy nieporządek, to nie należy zań ganić Boga, ani przypisywać władzy nad światem demonom, ani też wyrażać opinii, że chaos ten jest rezultatem braku opatrności, czy też twierdzić, że jest on następstwem zwycięstwa tyranii fatalistycznego narodzenia (γένεσις) i przeznaczenia nad Bożą opatrnością. Utrzymuje on, że podporządkowanie Boga konieczności jest bluźnierstwem<sup>44</sup>, gdyż nieporządek rzeczy nie leży jedynie w ciągu ludzkich działań, lecz wynika z niezrównoważonego umysłu. Przerzucając szalę odpowiedzialności na człowieka Chryzostom stwierdza, że właściwa równowaga umysłu eliminuje nieporządek i dezorientację<sup>45</sup>, czemu daje on wyraz w poniższych słowach:

„Nie mocy fałszywych prawd należy się obawiać, są one marniejsze od sieci pajęczej, ale raczej podatności tych, którzy ulegają im [...]. Żadna z nauk nie jest tak zdeprawowana i granicząca z nieuleczalnym szaleństwem, jak właśnie nauka o fatum i astrologii”<sup>46</sup>.

Słabość woli, rozumu i ciała są – w ujęciu Jana Chryzostoma – powodem niepowodzeń przypisywanych istnieniu fatum. Taka postawa wiąże się z odrzuceniem cnót, a co za tym idzie, ślepy bieg za wadami jest – w jego opinii – szkodą dla nauki o Zmartwychwstaniu, nieśmiertelności duszy i sądzie ostatecznym. Także złe życie pociąga za sobą pewne skłonności do ulegania nauce o fatum, przeznaczeniu czy odrzuceniu Opatrzności. Zanurzona w wadach dusza ludzka pociesza się zakładając, że nie będzie cierpieć w dniu sądu, ani też nie przyjmuje do wiadomości, że tak wady, jak i cnoty, leżą w ludzkiej mocy. Jan zauważa, że taki sposób życia wyrządza wiele zła, kumuluje w człowie-

<sup>43</sup> CPG 4367. Na temat autentyczności dzieła zob. T.P. Halton, *St. John Chrysostom „De fato et providentia”*. *A study of its authenticity*, „Traditio” 20 (1964) 1-24.

<sup>44</sup> Por. Joannes Chrysostomus, *De fato et providentia* 1, PG 50, 749. Jan prawdopodobnie nawiązuje do Nemezjusza z Emezy, według którego (*De natura hominis* 38, PG 40, 757) konieczność jako taka należy do porządku stworzeń. To ona została najpierw nałożona, w formie praw ruchu, na ciała niebieskie, a w dalszej kolejności na morza i szeroko pojętą naturę. Nazywanie tych praw fatalizmem należy, w jego opinii, wyłącznie do zagadnień terminologii. Bóg jest ponad i poza mocą wszelkiej konieczności. Jest sprawcą tego, co możliwe, jak i tego, co w ludzkiej ocenie jest niemożliwe (cuda).

<sup>45</sup> Por. Joannes Chrysostomus, *De fato et providentia* 1, PG 50, 751.

<sup>46</sup> Tamże 2, PG 50, 756-757, tłum. własne. Por. tamże 5, PG 50, 765.

ku liczne wady i czyni go bardziej bezrozumny od zwierzęcia. To z kolei pokazuje, dlaczego szatan sprowadził na świat naukę o fatum, wmawiając, że nie istnieje Boska Opatrzność<sup>47</sup>. Wiara w fatum wynika także z przyjęcia nauki o swoistym dualizmie – dwóch rodzajach natur, dobrej i złej, mającej oparcie w niestworzonym, odwiecznym i materialnym złu. W konsekwencji tego, człowiek jest zniewolony i niezdolny do porzucenia tego typu nauk, ani też do trwania w wierze. Koniecznością jest zatem akceptacja takiego właśnie światopoglądu.

Innym ważnym zagadnieniem podejmowanym przez Chryzostoma jest sprawiedliwość, o której mówi w komentarzu do Pierwszego Listu do Tymoteusza (1, 1-2), ponownie nawołując do odrzucenia nauk o fatalistycznym narodzeniu (γένεσις)<sup>48</sup> i fatum. Istnienie Boga i Jego Opatrzności oraz wiara w Jego sprawiedliwość, przeczą nauce o fatalizmie narodzenia<sup>49</sup>. Z kolei przyjęcie prawdy o miejscu kary i o Królestwie Bożym jest przeciwwagą do ubezwłasnowolnienia i przymusu wynikającego z nauki o przeznaczeniu w momencie ludzkich narodzin. Wiara w fatum odrzuca także ludzką odpowiedzialność. To dzięki pracy i własnemu wysiłkowi człowiek nabiera umiejętności, nie otrzymując ich przecież w momencie narodzin.

Ważnym tematem jest także szczęście i jego „przydział”. Szczęście dočasne będące udziałem ludzi złych jest manifestacją jego bezwartościowości i bezcelowości. Stąd też wszelka rozkosz jest raczej przeszkodą, aniżeli drogą do zbawienia. Doskonalenie się w cnotach nie sprowadza na złą drogę, a tkwienie w wadach nie czyni człowieka lepszym<sup>50</sup>. Fatum postrzegane było przez Ojców Kościoła jako nauka pełna niesprawiedliwości, absurdów, okrucieństwa, czy wręcz bestialstwa. Ci, którzy mu ulegają, przyjmują przyjemność za swoisty „kres”, a samo podążanie śladem fatalizmu jest rzeczą szatańską i kultem demonów, prowadzącym do odrzucenia cnót<sup>51</sup>. Niedorzeczność fatalizmu jest także ukazana na przykładzie stworzenia. Natura jako rzeczywistość stworzona przez Boga pełni funkcję objawiającą. Jeśli Boga nie ma, to skąd się bierze porządek w naturze? Skoro zaś istnieje, to nie może tolerować chaosu i nieładu<sup>52</sup>. Z jego nauki można wyczytać także wskazówki „immunologiczne”. Stwierdza on, że dbałość o jakość życia, spokój, praktykowanie cnót, wierność zdrowej nauce i prawemu życiu jest swoistym remedium przeciw złym naukom (δόγματα πονηρά)<sup>53</sup>.

<sup>47</sup> Por. tenże, *In Acta apostolorum hom.* 47, 4, PG 60, 332.

<sup>48</sup> Por. tenże, *In Epistulam I ad Timotheum hom.* 1, 3, PG 62, 507. Chodzi tu o układ sił astralnych w momencie narodzin, które determinują całe życie człowieka. Tutaj łączone z nauką o fatum. Zob. tenże, *De fato et providentia* 5, PG 50, 767-768.

<sup>49</sup> Por. tenże, *De fato et providentia* 4, PG 50, 760.

<sup>50</sup> Por. tenże, *In Epistulam I ad Timotheum hom.* 1, 3, PG 62, 510.

<sup>51</sup> Por. tenże, *In Epistulam ad Colossenses hom.* 1, 6, PG 62, 308.

<sup>52</sup> Por. tenże, *Ad populum Antiochenum hom.* 9, 2, PG 49, 105.

<sup>53</sup> Por. tenże, *In Acta apostolorum hom.* 47, 4, PG 60, 332.

**b. Kontekst islamski.** Jak już wspomniano, zasadniczym źródłem, na które powołuje się autor na początku swego dzieła, jest nauka Jana Chryzostoma. Oprócz niego, w nocie wstępnej wspomniane są „zasady [religii]” (l. mn. *al-sharā'i*; l. poj. *sharī'a*) oraz „rozumienie, racjonalność” (*al-'aqūl*) i „filozofia” (*al-falsafa*). Wspomniane przez Ibn al-Faḍla *al-sharā'i* w rozumieniu chrześcijańskim odnosi się do ksiąg Starego i Nowego Testamentu, jednakże termin ten może również nawiązywać do natury stworzonej jako takiej, której w teologii wschodniej przypisuje się funkcję objawiającą Boga<sup>54</sup>.

Mówiąc o stosunku ogólnie rozumianego islamu do astrologii, nie można pominąć kilku ważnych faktów. Opisując miejsce astrologii w średniowiecznym islamie, Kocku von Stuckrad zauważa, że:

„od samego początku, większość władców muzułmańskich była przychylna nauce i filozofii. Przedislamskie tradycje Mezopotamii i Persji ciągle miały znaczący wpływ, który ujawnia się w nieustannej obecności alchemii, magii i astrologii. Kiedy w 762 r. Abbasydzi założyli ich nową stolicę w Bagdadzie, wzniesli bramy miasta w zgodzie z czterema kierunkami jako *imago mundi*”<sup>55</sup>.

Mając to na względzie, należy zapytać o miejsce astrologii w późniejszych dziejach myśli muzułmańskiej.

We wprowadzeniu do traktatu, Ibn al-Faḍl wymienia filozofię (*al-falasafa*) i filozofów (*al-falāsifa*). Co zatem rozumiał pod tymi pojęciami? W kontekście historii myśli arabskiej *al-falsafa*, czyli filozofia arabska, powstała pod wpływem filozofii zarówno greckiej, jak i hellenistycznej, a jej początki są ściśle związane z arabskimi tłumaczeniami greckich tekstów filozoficznych<sup>56</sup>. Chociaż w tym przypadku można mówić o swoistej ciągłości myśli greckiej, to nie jest ona (*falsafa*) jej wiernym odwzorowaniem, ale nową, synkretyczną reinterpretacją. W swych założeniach odwoływała się ona tak do greckiego eklektyzmu, jak i do muzułmańskich koncepcji prawno-teologicznych. Ważną rolę odgrywali w niej: Sokrates, Platon i Arystoteles (któremu przysługiwała nadrzędna pozycja), a także neoplatoński arystotelizm późniejszych komenta-

<sup>54</sup> Por. S.J. Beggiani, *The Typological Approach of Syriac Sacramental Theology*, ThS 64 (2003) 543-544.

<sup>55</sup> K. von Stuckard, *Interreligious Transfers in the Middle Ages: The Case of Astrology*, „Journal of Religion in Europe” 1 (2008) 39. Warto wspomnieć też o roli jaką przy okazji tego wydarzenia odegrał inny wielki ówczesny astrolog muzułmański żydowskiego pochodzenia, Mā'shallāh ibn Atharī, zaangażowany w wyznaczanie najkorzystniejszej daty na fundację miasta (30 lipca). Por. Stuckard, *Interreligious Transfers*, 41; J. Samsó, *Mā'shā'allāh*, w: *The Encyclopaedia of Islam*, ed. C.E. Bosworth – E. Van Donzel – B. Lewis – Ch. Pellat, VI, Leiden 1991, 710-712.

<sup>56</sup> Do największych przedstawicieli tego ruchu translatorskiego można zaliczyć następujących tłumaczy i komentatorów: Ḥunayn ibn Ishāq (809-873), Thābit ibn Qurra (836-901), Qusṭa ibn Lūqā († 920), Abū Bishr Mattā ibn Yūnus (870-940). Szerzej na ten temat zob. S.H. Alić, *The Arabic-Islamic Philosophy, its Definition and Historical Significance*, „Revue de Philologie Orientale” 50 (2000) 143-145.



torów greckich<sup>57</sup>. Okres jej rozwoju przypada na IX-XII w. Natomiast do grona muzułmańskich *falāsifa* (filozofów) należy zaliczyć, między innymi, następujących przedstawicieli: Al-Kindī († 870), al-Fārābī († 950), al-Rāzī († 935) czy ibn Sīnā († 1037)<sup>58</sup>. Filozofowie ci mieli różny stosunek do astrologii. Al-Kindī uważał, że jest ona częścią filozofii (*falsafa*), doszukując się jej podstaw w czterech dyscyplinach matematycznych, fizyce oraz metafizyce. Położył on także fundamenty pod filozoficzną obronę dyscyplin ezoterycznych, włączając w nie także astrologię i magię.

Wraz ze wzrostem znajomości arystotelizmu, stosunek do astrologii ulegał zmianie. Nie znajduje ona także poparcia w teologii, która we wpływie gwiazd na życie człowieka dostrzegała zagrożenie dla restrykcyjnego monoteizmu islamskiego<sup>59</sup>. Wybitny filozof al-Fārābī, nazywany przez Arabów „Drugim Nauczycielem” (*al-mu'allim al-thānī*), poświęcił astrologii dwa dzieła: *Risāla fī faḍīlat al-'ulūm wa-'l-ṣinā'at* (*O użyteczności nauk i rzemiosł*) oraz *Maqāla fī al-jihāt allatī taṣiḥḥu 'alayhā al-qawl bi-ahkām al-nujūm* (*O przypadkach, w których wiara w astrologię jest zasadna*), w których co prawda przyjmuje wpływ ciał niebieskich na ziemię, jednak nie zgadza się z bezpośrednią i sprawczą przyczynowością wynikającą z położenia planet i ich wpływu na ziemskie wydarzenia<sup>60</sup>. Podobnie ibn Sīnā podejmuje walkę z astrologią na kartach swej wielkiej encyklopedii *Kitāb al-Shifā'* (*Księga uzdrowienia*) oraz w *Kitāb al-Najāh* (*Księga zbawienia*). Mówiąc o „piątym elemencie” konstytuującym ciała niebieskie, odrzuca on twierdzenie o wpływie, jaki mają one wywierać na ludzi. Nie ma ciał, którym przypisuje się sprawowanie szczęścia czy nieszczęścia, bowiem – jako takie – odczucia te nie występują w formie absolutnej. Twierdzi także, że jedno działanie może przynieść różnego rodzaju skutki, w zależności od przyjmującego je. Stąd astrologia musiałaby znać nie tylko wszystkie poszczególne oddziaływania niebieskie, ale także i wszystkie poszczególne własności bytów oraz fakty ziemskie, by wyrokować czy oraz do jakiego stopnia i w jaki sposób byt ziemski jest podatny na wpływy sfer niebieskich<sup>61</sup>. Oprócz filozofii i filozofów Jan Chryzostom *explicit* przywołuje *Etykę* Galena († 210). Galen zdaje się być także źródłem, jeśli chodzi o przytoczoną przez ibn al-Faḍla koncepcję duszy. Mimo, że w swej logice, fi-

<sup>57</sup> Por. R. Walzer, *Islamic Philosophy*, w: *Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy*, ed. Walzer, Cambridge 1962, 1-28; J. Mc Ginnis – D.C. Reisman, *Classical Arabic Philosophy. An Anthology of Sources*, Indianapolis – Cambridge 2007, xvii; C. D'Ancona, *Greek into Arabic: Neoplatonism in Translation*, w: *Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, ed. P. Adamson – R. Taylor, Cambridge 2005, 10-31.

<sup>58</sup> Por. J. Danecki, *Falsafa*, PEF III 369-371.

<sup>59</sup> Por. C.A. Nallino, *Astrologia e astronomia presso i Musulmani*, w: *Raccolta di scritti editi e inediti*, ed. M. Nallino, V, Roma 1944, 20.

<sup>60</sup> Por. tamże, s. 23-25. Zob. T.-A. Druart, *Astronomie et astrologie selon Farabi*, „Bulletin de Philosophie Médiévale” 20 (1978) 43-47; A. Dahanani, *Fārābī: Abū Naṣr Muḥammad ibn Muḥammad ibn Tarkhān*, w: *Biographical Encyclopedia of Astronomers*, ed. T. Hockey, New York 2007, 356.

<sup>61</sup> Por. Nallino, *Astrologia*, s. 29-30.

zyce i metafizyce był on wierny Arystotelesowi, to psychologię opierał na Platońskiej idei trójpodziału duszy. Ważnym szczegółem jest również jego wiara w Boga oraz w Opatrzność, która objawia się w harmonii tak makro-, jak i mikro-świata<sup>62</sup>. Stąd prawdopodobnie ibn al-Faḍl także na nią się powołuje.

**4. Problematyka traktatu *O obaleniu wyroku gwiazd*.** Prezentowany poniżej tekst uznaje się za dzieło własne autora. Wydanie krytyczne, na podstawie dwóch manuskryptów: MS Vat. arab. 178 (Siglo A) oraz MS Vat. arab. 44 (Siglo B), zostało opracowane przez Georga Grafa i opublikowane w 1937 r., wraz z jego niemieckim tłumaczeniem, na łamach periodyku *Orientalia*<sup>63</sup>. Angielskie tłumaczenie zostało wykonane przez Samuela Noble'a<sup>64</sup>. Poniższe polskie tłumaczenie tego traktatu bazuje na podanym przez Grafa wydaniu krytycznym.

*O obaleniu wyroku gwiazd* jest krótkim traktatem ukazującym bezzasadność fatalizmu. Tekst jest podzielony na pięć krótkich sekcji-aspektów (*wajah*).

Pierwsza z nich ukazuje astrologiczne źródła powodzenia oraz nieszczęścia, którymi odpowiednio są pary planet: Jowisz i Wenus oraz Saturn i Mars. Takie zestawienie sił determinujących ludzkie życie jest skonfrontowane z cnotami i wadami człowieka. Krótka analiza relacji cnoty do smutku prowadzi do sformułowania tezy fatalizmu o odrzuceniu konieczności wysiłku i pracy nad sobą, jako działań naznaczonych smutkiem i *de facto* prowadzących do nieszczęścia.

Kolejna teza astrologów sformułowana w drugiej sekcji, traktuje o bogactwie i rozkoszy jako gwarantach szczęścia. Próby upodobnienia się do Boga, podejmowane przez filozofów, a osadzone na ludzkich zdolnościach i intelektualnych dociekaniach, są uznawane przez astrologów za objaw nieszczęścia. Stąd płynie wniosek, że tylko ten jest szczęśliwy, kto jest daleko do Boga.

Shczęście oparte na rozkoszy jest motywem przewodnim sekcji trzeciej. Ibn al-Faḍl odwołuje się tutaj do Platońskiego trójpodziału duszy, wyróżniając jej następujące części: rozumną, gniewną i zmysłową. Dominacja rozumnej części duszy zbliża człowieka do Boga i aniołów, natomiast oddanie się we władanie dwu ostatnich, mimo że upodabnia do zwierząt, czyni go jednak – w opinii astrologów – istotą szczęśliwą.

Sekcja czwarta odwołuje się do doskonałości rozumu, która jednak jest przekreślona determinującą rolą przypisywaną w ludzkim życiu planetom. Jakkolwiek postawa człowieka, dobra czy zła, nie podlega krytyce ani osądowi. Determinująca moc planet zwalnia człowieka z wyboru między dobrem

<sup>62</sup> Por. R. Arnaldez, *Falsafa*, w: *The Encyclopaedia of Islam*, ed. B. Lewis – Ch. Pellat – J. Schacht, II, Leiden 1991, 771.

<sup>63</sup> Por. Graf, *Die Wiederlegung der Astrologen*, s. 340- 342 (tekst arabski).

<sup>64</sup> Por. *The Orthodox Church in the Arab World 700-1700. An Anthology of Sources*, ed. S. Noble – A. Treiger, Illinois 2014, 184-187.

a złem, zaś Bóg postrzegany jako ich Stwórca, staje się jednocześnie przyczyną wszelkich wad i nieszczęścia.

Ostatni, piąty aspekt, odwołuje się do zagadnienia śmiertelności człowieka, która jest wyłącznie owocem dominacji planet nieszczęścia. Innego zdania są natomiast zwolennicy objawienia oraz filozofowie, dla których to właśnie separacja duszy od upadłego ciała jest początkiem szczęścia człowieka cnotliwego.

#### PRZEKŁAD\*

### Abū Al-Fata‘ ‘Abdallah al-Faḍl ibn ‘Abdallah *O obaleniu wyroku gwiazd* List szejka Abū Al-Fata‘ ‘Abdallaha al-Faḍla ibn ‘Abdallaha – niech Bóg będzie z niego zadowolony – *O obaleniu wyroku gwiazd*

Dowód, że wyroki<sup>65</sup> gwiazd są wyrokami szatańskimi<sup>66</sup>, jest rozpatrywany przez to, czego naucza nasz czcigodny Ojciec pośród świętych, Jan Chryzostom. Sentencje te są sprzecznością względem tego, co wymagają zasady religii oraz co jest rzeczywiście ustanowione przez racjonalność. Unikania ich dyktują granice filozofii. Dojdziemy do tego punktu z pomocą Boga, który jest jedną substancją w trzech osobach, Ojca, Syna i Ducha Świętego<sup>67</sup>.

Stąd astrologowie<sup>68</sup> zgadzają się, że radość i rozkosz jedzenia, picia, pożycia małżeńskiego, ubioru, a także zapachu, łatwości życia, bogactwa i po-

\* Przekładu z j. arabskiego dokonano na podstawie wydania: Graf, *Die Wiederlegung der Astrologen*, s. 340-342.

<sup>65</sup> Wyrażenie „wyroki gwiazd” (*aḥkām al-nujūm*), obok innego – „nauka «sztuka» wyroków gwiazd” (*‘ilm* (lub *ṣinā‘t*) *aḥkām al-nujūm*), czy „nauka wyroków” (*‘ilm al-aḥkām*), jest zwrotem używanym przez Arabów na określenie zarówno astrologii, jak i astronomii. Znaczenie słowa *aḥkām* można oddać za pomocą takich polskich zwrotów, jak „sądy”, „wyroki”, „decyzje sądowe” (por. A. De Biberstein Kazimirski, *Dictionnaire Arabe-Français*, vol. 1, Paris 1860, 471). To z kolei dało początek łacińskiej nazwie *astrologia iudiciaria* (lub *astronomia iudiciorum*) będącej przeciwstawną dla *astrologia (astronomia) quadrivialis* (lub *doctrinalis*). Interesującej analizy różnicy semantycznej pomiędzy astronomią i astrologią dokonał Shlomo Pines: *The Semantic Distinction Between the Terms Astronomy and Astrology According to Al-Bīrūnī*, „Isis” 55 (1964) 343-349. Por. Nallino, *Astrologia*, s. 1-2.

<sup>66</sup> Por. Joannes Chrysostomus, *In Acta apostolorum hom.* 47, 4, PG 60, 332.

<sup>67</sup> Na temat nauki trynitarniej Ibn al-Faḍla zob. Noble – Treiger, *Christian Arabic Theology*, s. 382-383.

<sup>68</sup> *Munajjimīn* (l. poj. *munajjim*), to arabskie słowo używane tak do określenia astronoma, jak i astrologa. Od XIX w., z racji oddziaływania nauki zachodniej, notuje się rozróżnienie na astrologa (*munajjim*) i astronoma (*falakī*). *Munajjim* to forma czynna imiesłowu wywodząca się od czasownika *najjama*, oznaczającego tyle, co „obserwować gwiazdy i wnioskować z nich kondycję świata” czy „przepowiadać przyszłość na podstawie obserwacji gwiazd” (por. A. De Biberstein Kazimirski, *Dictionnaire Arabe-Français*, vol. 2, Paris 1860, 1208). Zob. Nallino, *Astrologia*, s. 2; T. Fahd, *Munadjjim*, w: *The Encyclopaedia of Islam*, ed. C.E. Bosworth – E. Van Donzel – W.P. Heinrichs – Ch. Pellat, VII, Leiden – New York 1993, 557-558.

wodzenia, są zrządem Jowisza i Wenus<sup>69</sup>. Ich znakomitość polega na tym, że są dwiema [planetami] szczęścia. Twierdzą też oni, że przeciwieństwem tych wspomnianych rzeczy jest nieszczęście, i że jest ono powodowane przez Saturna i Marsa<sup>70</sup>. I nazywają je z tego powodu dwiema nieszczęśliwymi [planetami]. I to są rzeczy, które nie są wewnątrz sprzeczne, i których nie mogą odrzucić. I jeśli przyjrzesz się poruszanej kwestii, uznasz ją za sprzeczną z tą prawdą, że cnoty<sup>71</sup> – w opinii filozofów – są szczęściem, natomiast wady – nieszczęściem. Dalej, nie umacniasz się w doskonałości cnót inaczej, jak przez męczarnie i smutek. Dowodem tego jest to, że czystość i odrzucenie złości, a także wymiana dóbr na rzecz biednych, akty prawdy, miłości, sprawiedliwości, wstrzeźliwości od pokarmów, modlitwy, odpłacania dobrem za zło, są cnotami i nie można ich praktykować inaczej, jak przez trud i smutek. Nie jest to tajemnicą. Ktoś z przodków<sup>72</sup> powiedział, że smutki są ukryte w cnotach i kto je porzuci, porzuci także i cnoty. A jeśli owoc cnót jest zbierany nie inaczej, jak tylko z drzewa smutków – a te z kolei nie są nieszczęściem, lecz szczęściem – to są one istotą i źródłem jego [tj. owocu cnót] pochodzenia. Jeśli według tej analogii smutek jest szczęściem, wówczas przeciwna mu radość jest nieszczęściem. Jest to pierwszy aspekt dotyczący tego, co przeinaczyli.

Drugi aspekt. Filozof, który przypomina Boga, Jemu chwala, polega na wszystkich ludzkich zdolnościach, lecz nie jest w stanie, by do Boga być podobnym, z wyjątkiem cnót. Praktyka cnót nie jest łatwa, jak tylko przez odrzucenie tego świata oraz zaparcie się dóbr. Kto odrzuca ten świat i wszystko, co na nim jest, pozbawia się bogactwa oraz rozkoszy. Według tego, co uznają ci zwodniczy i nędzni astrologowie ten, kto jest pozbawiony bogactwa i rozkoszy, jest nieszczęśliwy. Stąd filozof, który upodabnia się do Boga jest nieszczęśliwy. A ten, który nie jest filozofem, lecz obfituje w rozkosz; ten,

<sup>69</sup> Jowisz (*al-Mushtarī*) występuje w astrologii arabskiej jako *al-sa'd al-akbar* („większa gwiazda szczęścia, fortuny”). Takie rozumienie wynika z przekonania o jego przewadze względem Wenus. Jowiszowi przypisywano liczne stany szczęścia oraz największego powodzenia. Takie pojmowanie oddziaływań Jowisza było dość popularne w Babilonii, Indiach, czy Chinach. Druga z wymienionych planet to Wenus (*al-Zuhara*), nazywana także *al-sa'd al-aşghar* („mniejsza gwiazda szczęścia, fortuny”). Por. W. Hartner, *Zuhara*, w: *The Encyclopaedia of Islam*, ed. P.J. Bearman – T. Bianquis – C.E. Bosworth – E. Van Donzel – W.P. Heinrichs, XI, Leiden – New York 2002, 556; W. Hartner, *al-Mushtarī*, w: *The Encyclopaedia of Islam*, VII 680.

<sup>70</sup> Planety Saturn (*al-Zuhal*) oraz Mars (*al-Mirrīkh*), nazywane także odpowiednio *al-Naḥs al-akbar* („większe nieszczęście”) oraz *al-Naḥs al-aşghar* („mniejsze nieszczęście”). Astrologia arabska planetom tym występującym w koniunkcji przypisywała najbardziej złowieszcze moce i następstwa, takie jak wojny, rewolucje, śmierć, pożogi. Por. J. Ruska, *al-Mirrīkh*, w: *The Encyclopaedia of Islam*, VII 127; W. Hartner, *Zuhal*, w: *The Encyclopaedia of Islam*, XI 555-556; Nallino, *Astrologia*, s. 14.

<sup>71</sup> Por. Joannes Chrysostomus, *De fato et providentia* 1, PG 50, 752. Więcej uwagi cnotom poświęca autor w swoim komentarzu do Ewangelii Mateusza (np. *In Mattheum hom.* 47, 4, PG 58, 485-486).

<sup>72</sup> Aluzja do Izaaka z Niniwy († 700). Jego nauka na temat cnót i cierpienia zawarta jest w *Homi-liach* 57 i 58. Zob. A.J. Wensinck, *Mystic Treatises by Isaac of Nineveh*, Amsterdam 1923, 268-277.

którego Galen zamieszcza w swej *Etyce*<sup>73</sup> na równi z robactwem i świniami; ten, który jest daleko od Boga, jest szczęśliwy. Takie jest najbardziej haniebne nauczanie.

Trzeci aspekt. Filozofowie utrzymują, że w człowieku są trzy dusze i dusze te składają się z trzech elementów<sup>74</sup>. Najznakomitszą jest dusza rozumna posiadająca wiedzę (pamięć) i inteligencję<sup>75</sup>. Znajduje się ona w mózgu. W niej to człowiek przypomina Boga, niech będzie On błogosławiony i wywyższony, oraz aniołów. Także przez nią człowiek jest człowiekiem i ta część duszy nie podlega śmierci<sup>76</sup>. Jeśli chodzi o pozostałe dwie dusze, jedna [z nich] jest w sercu, a druga w wątrobie<sup>77</sup>. Jeśli chodzi o tę w sercu, to jest ona gniewną [duszą], natomiast tamta w wątrobie jest [duszą] zmysłową. Dusza gniewna jest bardziej dostojna od zmysłowej. Te dwie dusze znajdują się w zwierzętach i są zepsute przez upadek ciała. Gdy człowiek skłania się ku tym dwom duszom, upodabnia się do zwierząt i dla astrologów jest on szczęśliwy, ponieważ oddany rozkoszy. Kiedy jednak poskramia on te dwie dusze i poddaje je zasadom duszy rozumnej, wówczas, na ile to możliwe, upodabnia się do swego Stwórcy i Jego aniołów. Lecz dla nich jest on nieszczęśliwy, bo pozbawiony rozkoszy. Wynikiem tego, kto spośród ludzi upodabnia się do zwierząt, jest szczęśliwy, komu natomiast bliżej do aniołów, ten jest nieszczęśliwy. I staje się [wówczas] model życia anioła gorszy od zwierzęcia. Zwróćmy się ku Bogu od tego destrukcyjnego przekonania.

Czwarty aspekt. Rozum, którego doskonałość jest w nas złożona, nie potrzebuje jej, bowiem to, co ukazują mu planety (*al-kawākib*) jest dlań determinujące. Zatem człowiek może być bogaty lub biedny, mądry lub głupi, dobry lub zły, i nie powinien być chwalony za cnoty, ani ganiony za wady. Nie ma więc potrzeby sędziego, ani nauczyciela czy też lekarza. Nie jest konieczne, aby człowiek dystansował się od grzeszników, ani też by zbliżał się do ludzi

<sup>73</sup> Grecka wersja tego dzieła zaginęła. Hunayn ibn Ishāq, wybitny nestoriański tłumacz, lekarz, badacz, naukowiec dokonał (ok. 842 r.) streszczenia greckiego oryginału w języku syryjskim, które jego bratanek, Ḥubaysh ibn al-Ḥasan al-A‘sam, przełożył następnie na język arabski. Por. R. Walzer, *New Light on Galen's Moral Philosophy*, w: *Greek into Arabic*, s. 142-145; A.Z. Iskandar, *Hunayn ibn Ishāq*, w: *Encyclopaedia of the History of Science, Technology, and Medicine in Non-Western Cultures*, ed. H. Selin, Dordrecht 1997, 399-400.

<sup>74</sup> Por. Plato, *Timaeus* 77b. Szczegółowy opis tych trzech rodzajów duszy znajduje się choćby w *Kitāb tahdhib al-akhlāq* autorstwa Yaḥyā ibn ‘Adī (tłum. ang. S.H. Griffith: *Yaḥyā ibn ‘Adī. The Restoration of Morals*, Provo 2002, 14-27.

<sup>75</sup> Wydaje się, że mowa tutaj o dwóch podstawowych zdolnościach duszy rozumnej, o których wspomina także Galen. Chodzi tu o  $\mu\eta\eta$  oraz  $\sigma\upsilon\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$ . Por. Galenus, *Quod animi mores corporis temperamenta sequantur*, w: *Medicorum Graecorum opera quae exstant*, IV: Claudii Galeni *Opera omnia*, ed. C.G. Kühn, Leipzig 1822, 777, nr 4 i 779, nr 15.

<sup>76</sup> Por. Joannes Chrysostomus, *De fato et providentia* 1, PG 50, 752.

<sup>77</sup> Por. *Galen and the World of Knowledge*, ed. Ch. Gill – T. Whitmarsh – J. Wilkons, Cambridge 2009, 193. Szerzej na temat psychologii Galena zob. T. Tieleman, *Galen's Psychology*, w: *Galien et la philosophie*, Entretiens sur l'antiquité classique 49, ed. J. Barnes – J. Jouanna, Vandoeuvres – Geneva 2003, 131-169.

dobrych. Przykazania oraz modlitwy stałyby się wówczas zbędne<sup>78</sup>. Co za tym idzie, Bóg, niech się święci imię Jego, który jest dobry i czysty, jak mówią o nim pryncypia religii oraz zgadzają się filozofowie, stałyby się przyczyną wad, bowiem jest On stwórcą planet (*al-kawākib*) i obdarzył je tymi właściwościami. Bóg jest wznioślejszy od tego, o wiele większy!

Piąty aspekt świadczy, że wierzą oni, iż człowiek nie podlega śmierci, chyba że w przypadku utraty przewagi dwóch planet szczęścia i pochłonięcia ich przez dwie [planety] nieszczęścia<sup>79</sup>. Zwolennicy objawienia oraz filozofowie zgadzają się, że początkiem szczęścia każdego cnotliwego człowieka jest odłączenie od ciała posiadającego wady, gdyż wyzwala się [wówczas] od bliskości zwierząt i przyłącza do istot duchowych. To wszystko jest wystarczające dla człowieka rozumnego. Chwała niech będzie Bogu samemu. Traktat ukończony z Bożą pomocą.

Z języka arabskiego przełożył,  
wstępem i komentarzem opatrzył  
ks. Michał Sadowski

THE ARAB CHRISTIAN TEACHING ON FATE.  
‘ABDALLĀH IBN AL-FADL AL-ANṬĀKĪ AND HIS TREATISE  
*REFUTATION OF THE SENTENCES OF THE STARS*

(Summary)

‘Abdallāh ibn al-Faḍl al-Anṭākī is one of the most prolific writers of the Melkite Church within the confines of the Abbasid Caliphate during its mid period. From among hundreds of his various texts the *Refutation of the sentences of the stars* merits our attention due to its unceasing relevance. In short five sections of the treatise the author attempts to clarify his teaching on the issue of fate that continues to be discussed among the Christians at the time. Ibn al-Faḍl supports his exposition on the Patristic thought on fate, mostly elaborated by John Chrysostom. Among the sources of the treatise, we also find an explicit reference to the Ancient writers, like Galen, and Muslim philosophers of the time. The paper aims to discuss the origin of Arab Christian teaching on fate and to deliver to the Polish reader its first Polish translation.

**Key words:** ‘Abdallāh ibn al-Faḍl, John Chrysostom, astrology, fate, Islam.

**Słowa kluczowe:** ‘Abdallāh ibn al-Faḍl, Jan Chryzostom, astrologia, fatum, islam.

<sup>78</sup> Por. Joannes Chrysostomus, *De fato et providentia* 5, PG 50, 765-766; tenże, *In Epistulam I ad Timotheum hom.* 1, 3, PG 62, 507.

<sup>79</sup> Mowa o „blokadzie, obłężeniu” (περίχρσις) jednych ciał przez inne.