

Ismet Bušatlić

METAFIZIKA I PERCEPCIJA LJEPOTE U KLASIČNOJ ISLAMSKOJ *FALSAFI* (2)

Rezime

Al-Fārābījevu metafizičku estetiku moguće je pratiti kroz: ljepotu i savršenstvo Prvoga Bitka; savršenstvo i ljepotu bestjelesnih supstancija i nebeskih tijela; savršenstvo i ljepotu ljudskoga bića naspram Prvoga Bitka; te načine percepcije i uživanja ljepote. Pri tome se Al-Fārābījeva metafizička estetika ocrta u dvostrukome krugu od kojih prvom pripadaju apsolutno savršenstvo i ljepota koji izmiču definiciji i jeziku, a drugom različite ljepote: senzitivna, imaginarna, intelektualna; jedan napor usavršavanja u kojem ljudsko biće polazi od senzacija i senzibilnih formi vezanih za materiju, operira njima i intelektualno se uzdiže.

2. AL-FĀRĀBĪJEVA METAFIZIČKA ESTETIKA

Jedna od prvih metafizičkih konceptualizacija teme ljepote na arapskom jeziku, elaborirana unutar nekog sistema vlastitog mišljenja, a ne kao direktna verzija neoplatoničkih izvora, jest ona koju dugujemo filozofskom geniju Abu Nasra Muhammada al-Fārābīja (u. 339/950), koga

bez sumnje moramo priznati kao sistematizatora i integratora principa metafizičke estetike u arapskoj i islamskoj misli sa jasnim helenističkim korijenima, ali iz jedne potpuno lične perspektive.¹ U svojoj utopiji *Idealnog grada* on dovodi u sklad metafiziku i političku teoriju i, u okviru obiju, izlaže svoju metafizičku estetiku tretirajući attribute Prvoga Bitka i opisujući različita bića koja sačinjavaju svoju vlastitu kozmologiju u kojoj se artikuliraju aristotelski, neoplatonički i kur'anski elementi. Al-Fārābījev koncept ljepote, zajedno sa srodnim konceptima sjaja, sklada, radosti ili ljubavi prema lijepom, pojavljuju se, prema tome, više u njegovim dugim refleksijama o sreći, ljudskoj duši, poeziji ili muzici, nego u njegovoj definiciji Prvoga Bitka, tako navedeni koncepti zauzimaju istaknuto mjesto u središtu njegove filozofije finaliteta i utopije.²

i) Ljepota i savršenstvo Prvoga Bitka

Al-Fārābī svoje slavno i simboličko djelo *Kitāb ārā' ahl al-madīna al-fādila* počinje ovom definicijom Prvoga Bitka: "Prvi Bitak (*al-mawğūd al-awwal*) je prvi uzrok (*al-sabab al-awwal*) svih ostalih bića i oslobođen svih vrsta nedostataka (*naqs*)"³. Oba principa, onaj apsolutne ekskluzivnosti Prvoga Bitka u sebi i u postanku ostalih bića, plus princip savršenosti (*kamāl*), neizbježni za Al-Fārābīja kada govori o spomenutom Bitku,

¹ Helenistički korijeni Al-Fārābīja, jasno prisutni također u njegovoj estetici, mogu se sažeti u prihvatanje Plotinove teorije emanacije, koja se razlikuje od islamske ideje stvaranja iz ništa, u inkorporaciji dosta elemenata Platonove *Republike* prisutnih u njegovoj političkoj i moralnoj filozofiji i, konačno, u njegovoj koncepciji duše vezane za materijalno sa jasnim aristotelovskim vezama preko Aleksandra iz Afrodizije (Albert Nasrī Nādir, uvod u: Al-Fārābī, *Kitāb ārā' ahl al-madīna al-fādila*, Bejrut, 5, peto izdanje, str. 30-31.

² Vidi Nāsif Nassār, "Ta'rif li-l-ğamāl min wağhat mīfāzīqiyya", *al-Wahda*, br. 24, Rabat, 1986, str. 7. U ovom članku, Nāsif Nassār sintetički proučava metafizičku koncepciju ljepote + Al-Fārābīja, Ibn Sīnāa i aktualnog mislioca Yūsufa Karama, priznajući da je u islamskoj kulturi napisano više o umjetnostima (poezija, muzika, kaligrafija) nego o ljepoti. Ovome treba dodati da su postojeće refleksije o ljepoti na arapskom jeziku, mada rijetke, bile veoma malo uzimane u obzir, kako u kritici umjetnosti, tako u filozofiji, i još ostaju posve strane historiji estetike pisanoj na Zapadu.

³ Al-Fārābī, *Kitāb ārā' ahl al-madīna al-fādila*, izd A. Nasrī Nādir, pog. I, str. Prema samom Al-Fārābīju, Prvi Bitak može i treba biti nazvan Bog (*Ibid.* str. 6).

principi su za koje se vežu atributi ljepote sa kojim Al-Fārābī definira Prvi Bitak kako u poglavlju VI ovoga istoga djela, tako i u svojoj knjizi *Kitāb al-siyāsa al-madaniyya* (II, 1.). Esencija i ono što neumanjivo razlikuje Prvi Bitak od ostalih bića jest njegova savršena Jedinost (*Wahda*)⁴, koja utemeljuje veliku udaljenost između njega i ostatka kreacije što, očigledno, djeluje na ljepotu koja se može pripisati spomenutom Bitku i ljepotu koja se odnosi na stvoreni svijet, kao i postojeću razliku između percepcije superiorne ljepote, izdvojene iz sve osjetilne istodobnosti postojanja, i percepcije naših osjetila, uvijek vezane za fizički svijet.

U knjizi *Kitāb as-siyāsa al-madaniyya*, uz već identificiranu ljepotu sa idejom savršenstva, Al-Fārābī izlaže višu Ljepotu Prvoga Bitka polazeći od prethodnog aksioma da je savršeno jedino⁵, po čemu se spomenuta ljepota razumije kao jedno obilježje više Jedinosti (*Wahda*) Prvog Bitka:

Ljepota (*ḡamāl*), ukras (*zīna*) i sjaj (*bahā'*) u svakom postojećem sastoj se u tome da njegov bitak postoji na najekscentniji način i dostiže svoju krajnju savršenost. Budući je bitak Prvog najekscentniji, dakle Njegova ljepota nadilazi ljepotu svega što je obdareno ljepotom. Tako, ima svoj sjaj, sklad i ljepotu u svojoj supstanciji i esenciji, i to po sebi samom i po razumijevanju svoje esencije⁶.

⁴ Al-Fārābī, *Kitāb as-siyāsa al-madaniyya*, izd. i prev. Rafael Ramón Guerrero u: Al-Fārābī, *Obras filosófico-políticas*, Madrid, 992, str. 18, ar. tekst, str. 16-17.

⁵ Al-Fārābī izlaže ovaj isti aksiom u svom 'Idealnom Gradu' sa jednom egzemplificirajućom aluzijom na perfektu Ljepotu: "Perfektu (*tāmm*) je ono izvan kojeg ne može postojati drugi bitak iste vrste. I ovo se razumije u svim stvarima: perfektu u veličini (*al-'izam*) je ono izvan kojeg nema veličine; perfektu u ljepoti (*al-tāmm fi l-ḡamāl*) je ono izvan kojeg se ne daje ljepota iste vrste do njegova. Na isti način, perfektu u supstanciji biće ono izvan kojeg se ne daje sada jedna supstancija iste vrste do njene. To se događa također u perfektu tijelu; jer se ne daje drugo tijelo iste vrste različito od njega, naprimjer, sunce, mjesec i svaka od ostalih zvijezda. Ako je, dakle, Prvo perfektna bit, ne može sada ova bit pripadati drugoj stvari različitoj od Njega. Jest, dakle, jednina i jedini u svome bitku. I u tom smislu je samo jedno." (*Kitāb ārā' ahl al-madīna al-fādila*, glava II "O nepostojanju sličnog Uzvišenom, str. 40; španjolski prijevod M. Alonso Alonso: Abū Nasr al-Fārābī, *La Ciudad Ideal*, Madrid, 95, str. 6.

⁶ Al-Fārābī, *Kitāb as-siyāsa al-madaniyya*, str. 20, arapski tekst str. 18: Citirani pasus se ponavlja skoro doslovno u Al-Fārābī, *Kitāb ārā' ahl al-madīna al-fādila*, gl. VI, str. 5; vidi španj. prijevod M. Alonsa u al-Fārābī, *La Ciudad Ideal*, str. 8-19.

Kako u ovom pasusu, kada se Al-Fārābī osvrće na koncept ljepote (*ḡamāl*) unutar svoje metafizike, uobičajava dodati termine *bahā`* (sjaj, sklad, ljepota) i *zīna* (ukras, ures, nakit), sa namjerom da predstavi jedan široki koncept ljepote koji obuhvata, od njenih vanjskih najsenzitivnijih do najapstraktnijih aspekata ljepote u sebi, ili njenu svjetlost. Ne koristi termin *husn*, kao što se događa u arapskoj verziji Plotinove estetike u *Ulūlūḡiyā Aristātālīs* ili kako će kasnije činiti Ibn Hazm (X-XI st.) u svojoj estetici ili kadija `Abd al-Ġabbār al-Mu` tazilī (X-XI st.) u svojoj etici, već upotrebljava termin *ḡamāl* za označavanje općeg koncepta ljepote; čak i u svojim etičkim refleksijama djela *Kitāb al-tanbīh `alā sabīl al-sa`āda*, naprimjer, Al-Fārābī govori o *al-ḡamāl* umjesto *al-husn*, i daje sadržaj, čak i kada se tiče Vrhovnog Bitka, terminu *zīna*, što će za Ibn Hazma biti vrhunac za spuštanje božanstvenosti na nivo stvorenih bića, što je, uostalom, tipično kur`anski okvir ovog koncepta. Termin *ḡamāl* Ibn Hazm ostavlja za sekundarnu vrijednost kao vanjski sklad daleko od onoga što usvaja Al-Fārābī i onoga što će kasnije razviti sufizam Ibn al-`Arabīja. Ove i druge različite upotrebe arapskog estetskog vokabulara kroz njegovu historiju pokazuju nam bogatstvo filozofskih koncepcija koje stoje iza ovih termina i trebaju nas upozoriti na opasnost od olahkog pojednostavljenja.

Napravivši ovu terminološku rezervu, vraćamo se citiranom pasusu da razmotrimo estetske pretpostavke koje izlaže Al-Fārābī: 1) svakom bitku odgovara neka klasa konzistentne ljepote, prvo, u realizaciji svog vlastitog bitka na najbolji mogući način i, drugo, dosežući svoju krajnju savršenost; 2) Prvi Bitak, koji je najsavršeniji mogući bitak i, zbog toga, već ne može očekivati nikakvu drugu savršenost, uživa najuzvišeniju ljepotu (*ḡamāl*). Tako definirana ljepota biva sinonimom egzistencijalne savršenosti i usvojiće stepene koje uživaju razna bića u kozmičkom poretku zamišljenom po Al-Fārābīju. Što se tiče Prvoga Bitka, ljepota se sastoji u Njegovoj vlastitoj esenciji *per se* i po shvaćanju koje ostvaruje o Svojoj vlastitoj esenciji, to jest, u Svojoj kvaliteti jedinog i čistog bitka i u Svoje apsolutnom i savršenom samoshvaćanju.

Al-Fārābī čini još jedan korak u svojoj metafizičkoj teoriji ljepote i izlaže svoju koncepciju za nju vezanog estetskog užitka, označavajući

njeno porijeklo u najsavršenijoj percepciji lijepog, da bi zatim napravio razliku između užitka proizašlog iz ljepote većine stvari naspram percepcije i užitka povezanih sa ljepotom Prvoga Bitka:

Slast (*larra*), veselje (*farah*), radost (*surūr*) i zadovoljstvo (*gibta*) proizvode se i ostvaruju u većini slučajeva jedino primanjem najljepšeg (*aḡmal*) sa najsavršenijom percepcijom (*al-idrāk al-atqan*). Budući je Prvi ono najljepše, najskladnije i najsjajnije na apsolutan način, i budući je Njegova percepcija Sebe Samoga najsavršenija i znanje najekscelentnije, onda je slast koju iskušava Prvi slast čiju prirodu ne možemo shvatiti niti čiju jačinu možemo znati, osim po analogiji i u odnosu na oskudni užitak koji osjetimo kada vjerujemo da smo na najsavršeniji način primili ono što je najljepše i najskladnije za nas, bilo putem senzacije (*ihsās*), imaginacije (*takayyul*) ili putem intelektualnoga znanja (*‘ilm ‘aqlī*).⁷

Prvi Bitak poprima apsolutnu Ljepotu i, bivajući uz to savršenost shvaćanja koje ima o Sebi Samom, o Svojoj vlastitoj Ljepoti, najsavršenijoj, zadovoljstvo koje kuša tako je neizmjereno i posebno da izmiče našem shvaćanju te ga možemo iskazati samo po analogiji sa užitkom koji mi možemo osjećamo na način beskrajno siromašniji i nesavršeniji⁸. Ljudsko biće, osim toga, prima ono lijepo preko tri sposobnosti: senzitivne, imaginativne i umne, koje će, na kraju, biti tri ljudska stepena estetske percepcije, gdje je donji najviše priljubljen uz osjetilni i materijalni svijet, a gornji onaj koji se uzdiže iznad ovog svijeta pomoću intelektualne spoznaje. Beskrajna radost koju osjeća Prvi Bitak poprimajući Svoju vlastitu uzvišenu Ljepotu proizvodi ljubav prema Sebi Samom tako neizmjernu i neuporedivu kao što su Njegova Ljepota i Njegovo zadovoljstvo:

Jer koliko veća bude slast (*yaltarr*) i radost (*yasurr*) i koliko intenzivnije bude zadovoljstvo (*yagtabit*) koji se imaju po sebi, toliko više će se voljeti (*yuhibb*) i željeti (*ya šaq*) sebe samog, jasno je, stoga, da je odnos između Prvog, Koji se nužno želi, voli i zadivljuje sa željom i divljenjem (*‘išq wa-i ḡāb*), i naša želja, zbog koje se zadovoljavamo ekscelencijom naše esencije, isti kao odnos između ekscelencije (*fādīla*) i savršenosti (*kamāl*)

⁷ Al-Fārābī, *Kitāb as-siyāsa al-madaniyya*, str. 20, arapski tekst str. 18:

⁸ Al-Fārābī, *Kitāb as-siyāsa al-madaniyya*, str. 20, arapski tekst str. 18-19:

Njegove esencije i naše ekscelencije i savršenosti kojima se divimo u sebi samima (*nu 'ġab bi-hi min anfuṣi-nā*). U Njemu je ono što voli samo voljeno (*mahbūb*) i ono što poštuje samo poštovano; Prvi voljeni (*mahbūb*) je i Prvi Željeni (*al-ma 'šūq al-awwal*)⁹.

U slijedećem nastavku vidjet ćemo kako se ova plotinovska ideja Jednog kao ljubitelja, voljenog i ljubavi¹⁰ također nalazi izražena, po Ibn Sīnāu, u jednom sličnom kontekstu u vezi sa konceptom ljepote i užitka Nužnoga Bitka, i kako se pojavljuje pod drugom odrednicom u sufizmu Ibn 'Arabīja. Za Al-Fārābīja, jedinstvo Prvoga Bitka je potpuna i u njoj se identificira ljubitelj i ljubav zatvarajući krug koncepata koji preuzima vrhunsku Ljepotu, užitak, divljenje i ljubav osjećanu prema Sebi samom, polazeći od apsolutne božanske Savršenosti koja isključuje bilo koju moguću sličnost između ovih dimenzija Prvoga Bitka i Njegovih odgovarajućih zadovoljstava nad ljudskim bićima i ostalim bićima. Al-Fārābī ne zaboravlja da upozori na više mjesta u svome djelu da imena (*asmā'*) koja se odnose na savršenost i ekscelenciju (*al-kamāl wal-fādīla*), ko "jedan" (*al-wāhid*), "postojeći" (*al-mawġūd*), "pravedni" (*al-'ādil*), "darežljivi" (*al-ġawād*), "lijepi" (*al-ġamīl*), znače potpuno različite stvari kada se pripisuju Prvome Bitku ili drugim bićima. Po njemu, prva dva imena odnose se na savršenosti bitka na temelju sebe samog, dok druga dva impliciraju odnose bitka sa vanjskim bićima. Što se tiče koncepta ljepote, trebamo ga staviti u prvu grupu, to jest među ekscelencije bitka u sebi.

Savršenosti pripisane Prvome Bitku ne trpe nikakvo mnoštvo, sve su one izraz Njegove esencijalne i savršene jedinstvi. Prema Al-Fārābīju, to je ono što se događa, naprimjer, sa lijepim (*al-ġamīl*), koje "u mnogim bićima označava savršenstvo u boji, u obliku ili položaju, a ne u supstanciji te stvari", dok ljepota pripisana Prvom Bitku označava Ljepotu u Njegovoj esenciji¹¹. Prema tome, ne mogu se primijeniti ista imena na Prvi Bitak i na

⁹ Al-Fārābī, *Kitāb as-siyāsa al-madaniyya*, str. 20, arapski tekst str. 19.

¹⁰ Plotin, *Eneade*, VI, 8, 15.

¹¹ Al-Fārābī, *Kitāb as-siyāsa al-madaniyya*, str. 22, arapski tekst str. 21.

niže stvari, osim zamišljajući neku sličnost (*yatakayyal fi-hi mina l-šibhi*), za božanski Bitak obavezno zadržavajući uvijek prethodnost, nadmoćnost i potpunu savršenost spomenutih koncepata ili atributa¹². Nasuprot spomenutog Bitka, ostatak bića posjeduju vlastitu savršenost i ljepotu uvijek i progresivno obojene nesavršenošću, saobrazno se udaljavaju od višeg svijeta i približavaju se materiji.

ii) Savršenost i ljepota bestjelesnih supstancija i nebeskih tijela

Što su suptilne supstancije savršenije i ljepše, toliko se više približavaju Prvome Bitku i promatraju ga intelektualno, ali se u isto vrijeme povećava i njihova nesavršenost (*naqs*) onoliko koliko se povećava njihova raznovrsnost (*kalra*), iako ne dostižu nepotpunost materije¹³. I, budući da Al-Fārābī identificira savršenstvo i ljepotu, i ova bića imaju nesavršenost potjecanja od drugog bića, to jest od Prvog Bitka, onda će njihove estetske vrijednosti biti niže također unatoč tome što su čisto intelektualne. Tako, dakle, nijedan nivo bića, čak ni najviši, ne uživa Savršenost i Ljepotu Prvog Bitka, već njihova esencija zavisi od druge esencije i trebaju zamišljati neku esenciju drukčiju od svoje vlastite, zbog čega njihovo jedinstvo nikad nije apsolutno te izgledaju obuzeti mnoštvom:

Uz to, nijedan od drugih uzroka niti djelatni um nemaju sposobnost da daju sjaj i sklad biću (*bahā` al-wuğūd wa-zīnatu-hu*), ni zadovoljstvo (*gibta*), užitak (*iltirar*) i ljepotu (*ğamāl*), jer se ograničavaju na razumijevanje samo svoje esencije; a za to im je potrebno, uz svoju esenciju, da razumiju esenciju drugog bića savršenijeg i skladnijeg od njih (*akmal min-hu wa abhā`*). Prema tome, u esenciji svakog od njih postoji određeno mnoštvo (*kalra*), budući da se esencija onoga što razumije jednu određenu stvar na određeni način pretvara u tu stvar, iako ima i jednu esenciju koja mu je vlastita. Ekscelencija njegove esencije (*fadīlat rāti-hi*) upotpunjava se (*tatimm*) sudjelovanjem nekog određenog mnoštva; zbog toga, u onome

¹² Al-Fārābī, *Kitāb as-siyāsa al-madaniyya*, str. 23, arapski tekst str. 23.

¹³ Al-Fārābī, *Kitāb as-siyāsa al-madaniyya*, str. 14, arapski tekst str. 11-12.

po čemu se jedna stvar preobražava u supstanciju, mnoštvo (*kalra*) je neka nesavršenost (*naqs*) u biću te stvari¹⁴.

Ovi drugi uzroci ne nose u sebi kvalitete ljepote Bitka, budući su usmjereni da razumiju niža bića, iako su superiorniji od ovih drugih bića jer ih proizvode iz esencije njih samih bez potrebe za vanjskim instrumentima. Tamo gdje počinje mnoštvo i gubi apsolutno jedinstvo, počinje lanac nesavršenosti i devalvacija ljepote¹⁵.

Ista shema se proizvodi u slučaju duša nebeskih tijela: "Duše (*anfus*) nebeskih tijela (*al-aḡsām al-samāwiyya*) oslobođene su klasa nesavršenosti (*naqs*) kojih ima u formi i u materiji (*fi l-sūra wa-fi l-mādda*)"¹⁶. Dakle, nalaze se u supstratima koji nisu materijalni i posjeduju, pored nesavršenosti drugih uzroka, jedno veće mnoštvo (*kalra*) nego one učinivši se supstancijom i, što se tiče njihovog stepena ljepote, njihovo udaljavanje od Prvog Bitka je već trećeg nivoa: "Ljepota i zadovoljstvo (*al-ḡamāl wa-l-gibta*) im se ostvaruju jedino razumijevanjem sebe samih, shvaćanjem drugih uzroka i shvaćanja Prvog"¹⁷. Nebeska tijela, uz to, iako nisu dovoljna da iz njih emaniraju različita bića, zauzimaju istaknuto mjesto neprekidno stremeći za postizanjem savršenosti koja im nedostaje i usvajaju kontinuirano kružno kretanje težeći jedino "ka skladnijem od svoga bića (*ahsan wuḡūdi-hi*)"¹⁸. Ova gradacija bića i ljepote vodi nas na slijedeću stepenicu ljepote racionalne duše, gdje se pokazuje udvojena estetska kategorija koju al-Fārābī pripisuje ljudskom biću unutar njegove kozmovizije, to jest duhovne ljepote i tjelesne ljepote, dvojnost koja se pod raznim verzijama i konstrukcijama pokazuje kroz svu islamsku klasičnu misao.

¹⁴ Al-Fārābī, *Ibid.*, str. 15, arapski tekst str. 12: Na ni Inteligencije...

¹⁵ Al-Fārābī, *Kitāb as-siyāsa al-madaniyya*, str. 15, arapski tekst str. 12-13.

¹⁶ Al-Fārābī, *Kitāb as-siyāsa al-madaniyya*, str. 15, arapski tekst str. 13.

¹⁷ Al-Fārābī, *Kitāb as-siyāsa al-madaniyya*, str. 15, arapski tekst str. 13.

¹⁸ Al-Fārābī, *Ibid.*, str. 25, arapski tekst, str. 25-26. Vidi i Al-Fārābī, *al-Ta'liqāt*, izdao Ğa'far Yāsīn, Bejrut, 1988, str. 53-54.

iii) Savršenost i ljepota ljudskog bića naspram Prvoga Bitka

U *Idealnom gradu* (*Kitāb ārā' ahl al-madīna al-fādila*), Al-Fārābī ponovo izlaže svoje estetske koncepte o Prvome Bitku skoro u istim terminima koje nalazimo u njegovoj knjizi *Kitāb al-siyāsa al-madaniyya*, uz napomenu da *Magister secundus* ovaj put najveću pažnju pridaje nemogućem odnosu između božanskih i ljudskih atributa koji se odnose na ljepotu, i na percepciju njih samih te zadovoljstvo i ljubav koje osjećamo u njihovoj kontemplaciji, koliko na nivou Prvoga Bitka, toliko ljudskoga bića. Predstavivši atribute božanske Jedinosti u prvim poglavljima *Idealnog grada*, Al-Fārābī posvećuje VI poglavlje atributima Veličine ('*azama*), Veličanstvenosti (*ğalāl*) i Veličajnosti/Slave (*mağd*) Prvoga Bitka, ali, daleko od toga da bi se upustio u kur`ānsku egzegezu o njima, kao što će učiniti Ibn 'Arabī iz svoje vlastite sufijske hermeneutike, Al-Fārābī se ograničava na ponavljanje istog estetskog vokabulara koji ćemo vidjeti kada komentira definiciju Ljepote Prvoga Bitka u knjizi *Kitāb al-siyāsa al-madaniyya*. Tako, počinje identificirajući navedene atribute sa pojmom savršenosti i objašnjavajući ih kada je riječ o ljudskom biću: "U drugim bićima ova veličina, veličanstvenost i veličajnost daju se jedino u skladu sa njihovom savršenošću (*kamāl*), u njihovoj esenciji (*fi ġawhari-hi*), u njihovim vlastitim i karakterističnim slučajevima/akcidentima ('*arad*). Kada se radi o nama, ljudima, u većini slučajeva govori se samo o savršenosti koju imamo povodom nečega akcidentalnog, naprimjer, bogato biće, učeno biće, imajući određeni tjelesni akcident. Dakle, kako se savršenost Prvoga Bitka (*kamālu-hu*) jasno razlikuje od one drugog savršenog bića, Njegova će se veličina, veličanstvenost i veličajnost evidentno razlikovati od one svakog drugog bića obdarenog veličinom i slavom. Ova Njegova veličina i ova njegova slava tako su visoke i bitne, upravo po onom istom što ima od esencije, ne po nečem stranom njegovoj esenciji (*ğwħar*) i supstanciji (*rāt*)"¹⁹. Naspram savršenoj esencijalnosti božanskih atributa, estetski atributi jednostavno su akcidentalni kada se radi o ljudskome biću: "u

¹⁹ Al-Fārābī, *Kitāb ārā' ahl al-madīna al-fādila*, str. 52; vidi španj. prijevod M. Alonsa Alonsa u al-Fārābī, *La Ciudad Ideal*, str. 18.

nama, ljepota, krasota i sjaj svode se na naše akcidente i ne ulaze u našu esenciju već pripadaju nečem različitom od naše biti, različitom od naše supstancije, dok u Prvom Bitku ljepota i savršenost nisu ništa do sama i jedina esencija. Isto tako će se shvatiti i drugi atributi²⁰. Ljudska ljepota je ovdje promišljena kao ljepota odvojena od esencije ljudskoga bića i, upravo zbog toga, niža.

Da vidimo sada kako Al-Fārābī utvrđuje ljepotu povezanu sa ljudskim bićem u svom djelu *Kitāb al-hurūf*, odredivši pojam esencije i vraćanjem na razliku između duhovne esencije i tjelesne esencije²¹. U ovom viđenju, ljudska ljepota se pojavljuje unutar uobičajene dvojnosti između duhovne ljepote, to jest ljepote sukladne njenoj racionalnoj duši ili njenom primjereno razvijenom intelektu, i čisto vanjske tjelesne ljepote degradirane na najniži nivo kada se pretvara u puku šaru. Objašnjenje se pojavljuje u razlučivanju termina *ḡawhar* na njegovo dvojno značenje bisera i esencije:

Narod upotrebljava termin *ḡawhar* za mineralne predmete i kamenje koje se nosi i smatra dragocjenim (*nafīsa*). Nadmeću se da ih se domognu i pretjeruju vrjednujući ih, kao što se događa sa safirima, biserima i drugim sličnima materijalima. Ovi predmeti, ni po svojoj vlastitoj naravi ni po svome mjestu u rangu bića, ne posjeduju veličanstvenost u biti (*ḡalāla fī l-wuḡūd*) ni u savršenosti (*kamāl*) koje ih čine prirodnim nosiocima štovanja i pažnje. Posjedujući spomenute predmete ljudsko biće također postiže ljepotu (*ḡamāl*), čast (*karāma*), veličanstvo (*ḡalāla*) i uvažavanje (*ta'zīm*), iako se ne radi ni o tjelesnoj ljepoti (*al-ḡamāl al-ḡismānī*), ni o duhovnoj ljepoti (*al-ḡamāl al-nafsānī*), već o prostom posjedovanju i pažnji, što njihove boje u narodu izazivaju prosto divljenje (*yu ḡībūn bi-hā*) smatrajući ih lijepim samo po njihovoj pojavi (*yastahsinūn manzara-hā fāqat*) i pošto su, uz to, veoma rijetki²².

²⁰ Al-Fārābī, *Kitāb ārā' abl al-madīna al-fādila*, str. 52-53 (prijevod M. Alonso, *Ibid*, str. 19).

²¹ N. Nassār, "Ta'rif li-l-ḡamāl min waḡhat mītāfizīqīya", str. 9.

²² Al-Fārābī, *Kitāb al-hurūf*, izdao Muhsin Mandi, Dār al-Ma'ārif, Bejrut, 1969, str. 97-98.

Oni su, prema tome, materijalne ljepote bez duhovne ili intelektualne esencije, prosti suvišni ukrasi. To je čisto materijalna ljepota smještena u antipode božanske ljepote, jedna čisto formalna i akcidentalna ljepota, iako ljudsko biće može prihvatiti drugu uzvišeniju ljepotu u skladu sa duhovnim karakterom svoje duše. Zbog toga, Al-Fārābī kroz svoje djelo insistira na mogućnosti koju ima ljudsko biće, adekvatno obrazovano za intelektualno usavršavanje, da nadmaši svijet praznih pojava i postigne svoje vlastito duhovno savršenstvo i ljepotu u uzvišenijem svijetu duša. U djelu *Kitāb al-siyāsa al-madaniyya* uključuje ljepotu ljudske duše zajedno sa ljepotom drugih uzroka i nebeskih tijela, to jest unutar nivoa inteligencija, ali na trećem stupnju nesavršenosti u odnosu na Prvi Bitak. Njegove opservacije o racionalnoj duši podudaraju se sa neoplatoničkim mišljenjem, kada pokazuje da se ljudska duša nalazi na nižoj stepenici na kojoj se njeno mnoštvo povećava kada je usmjerena da prima kako viša tako i niža bića od nje:

Što se tiče onoga što se odnosi na racionalni dio duše (*al-ḡuz` al-nātiq mina l-nafs*), kada se ona usavršava i postaje um u činu, tada je blizu da bude slična odvojenim stvarima; dakle, savršenstvo svoga bića, svoj dolazak u biće akt, svoj sklad (*zīna*), sjaj (*bahā`*) i ljepotu (*ḡamāl*) postiže jedino razumijevanjem ne samo stvari koje su na stupnju iznad nje, već također po shvaćanju stvari koje su na stupnju ispod nje, a tada se mnoštvo (*kalra*) povećava mnogo u onome po čemu se pretvara u supstanciju²³.

Racionalna duša postaje savršenom, uz to, kada se odvoji od ostalih sposobnosti duše vezanih za materijalni svijet, ali nema sposobnosti da proizvodi ili emanira druga bića: “kada je odvojena (*mufāriqan*) od apetitivne (*al-nuzū`iyya*), imaginativne (*al-mutakayyila*) i senzibilne (*al-hassāsa*) sposobnosti, daje drugom bitak, pa se čini da je ono što od nje dolazi drugom samo jedno povećanje: ovom svojom akcijom postaje jedno savršenije biće (*wuḡūdan akmal*). Kada se instrument odvoji od nje, iz nje ne može proizaći akcija za drugo i ostaje ograničena na svoje biće, zbog čega se čini da ne pripada njenoj supstanciji onaj koji iz nje emanira jedno biće za drugo različito, već da joj dostaje, u pogledu bića, da ostane u sebi

²³ Al-Fārābī, *Kitāb as-siyāsa al-madaniyya*, str. 16, arapski tekst str. 14.

samoj stalno čuvajući postojanje, a što se tiče uzroka, uzrok je na način cilja (*gāya*), ali ne na način činioca (*fā'il*).²⁴ Kako Al-Fārābī pokazuje na raznim mjestima, ova duhovna sposobnost, zahvaljujući intervenciji Aktivnoga Uma, je ta koja omogućava da učeno ljudsko biće dosegne vrhunsku sreću (*al-sa'āda al-quswā*), to jest maksimalno savršenstvo i ljepotu za kojom može težiti ljudsko biće. Ali, kako vidimo, u skladu sa Al-Fārābījevom teorijom umjetnosti, put prema Sreći nije individualni, već društveni put, i jedino moguć u okrilju idealnoga ili kreposnoga grada, gdje svaka umjetnost treba ispunjavati svoju utilitarnu funkciju, pedagošku ili rekreativnu, za zajedničko dobro a da se individue osnaže u dolasku do svoga duhovnog savršenstva i do maksimalnog stepena ljepote i sreće koju može dosegnuti ljudsko biće.

iv) Načini percepcije i uživanja ljepote

U djelu *Kitāb al-siyāsa al-madaniyya*, isto kao i u knjizi *Kitāb ārā' ahl al-madīna al-fadila*, za utvrđivanje antropološke koncepcije o kojoj "visi" njegova politička teorija i njegova filozofija uopće, Al-Fārābī pravi jedno shematsko izlaganje sposobnosti ljudske duše²⁵. Kako smo već prokomentirali, ljudsko biće sa svojim senzitivnim i intelektualnim sposobnostima nalazi se na jednom srednjem stupnju u lancu bića poslije Prvoga Bitka, drugih uzroka i Aktivnoga Uma, to jest na nivou duša²⁶ i na pola puta između materijalnosti i raznovrsnosti senzibilnog svijeta i apstrakcije i idealnog jedinstva duhovnoga svijeta. Prema sudu Al-Fārābīja, Djelatni Um igra ovdje odlučujuću ulogu, budući da spada u ljudsku racionalnu sposobnost, zbog čega njegovo latentno intelektualno biće prelazi iz potencije u čin i nalikuje bićima odvojenim od materije pri čemu se u njemu preobražava ono inteligentno, inteligibilno i intelekt

²⁴ *Ibid.*, str. 16, ar. tekst str. 14.

²⁵ U vezi sa ovim može se vidjeti Rafael Ramón Guerrero, "La concepción del hombre en al-Fārābī", *M. E. A. H.*, XXIII, fasc. 1^o, Granada, 1974, str. 63-83. (Al-Fārābī, *Kitāb as-siyāsa al-madaniyya*, str. 8)

²⁶ Al-Fārābī, *Kitāb as-siyāsa al-madaniyya*, str. 8.

u jednu istu stvar. Stigavši do ove tačke, ljudsko biće se uzdiže i postiže savršenu Sreću (*kamulat sa 'adatu-hu*).²⁷

Upravo u okvir ove islamizirane neoplatoničke sheme sa nekim kur'ānsko-teološkim referencama, Al-Fārābī upisuje svoju koncepciju ljudske duše bazično aristoteliskim terminima. Radi se o duši nadarenoj sposobnostima koje primaju informaciju i poticaje vanjskog senzibilnog svijeta i spremne su da ih adekvatno elaboriraju i da djeluju na teorijski i praktičan način usavršavajući se: “[vlastiti] principi racionalne životinje su racionalna, apetitivna, imaginativna i senzibilna sposobnost”²⁸. Ali kojoj sposobnosti odgovara i po kom načinu se proizvodi ljudska percepcija ljepote? Iako *Magister secundus* ne razvija ovu temu naširoko, tačno je da pravi neke značajne naznake. Naspram direktne, autonomne i apsolutne percepcije vlastite Ljepote koja je prerogativ Prvoga Bitka, sa savršenim i uzvišenim užitkom koji podnosi, estetska percepcija ljudskoga bića je, u početku, nepotpuna i odvojena zavisno od raznih sposobnosti koje sačinjavaju njegovu dušu.

Polazeći od ideje po kojoj se premoć u estetskom užitku, kako na nivou božanstvenosti tako i na nivou ljudskosti, određuje po savršenom perceptivnom iskustvu ljepote²⁹, ovdje je važno istaći, za Al-Fārābīja, da ljudsko biće može primati i uživati ljepotu pomoću tri različite sposobnosti: senzitivne, imaginativne i intelektualne³⁰. Ova preciznost, unatoč tome što je vrlo koncizna, dozvoljava nam da govorimo o tri različita načina primanja i uživanja ljepote kod ljudskoga bića. Prvi od njih je onaj koji se odnosi na senzitivnu moć (*al-hassāsa*), čija se funkcija sastoji u “primanju (*tudrik*) senzibilnih predmeta (*al-mahsūsāt*) preko pet svima poznatih osjetila. Također prima ono ugodno i ono bolno, ali ne razlikuje ono škodljivo (*dārr*) i ono korisno (*nāfi*), ni ono lijepo (*ḡamīl*) i ono ružno (*qabīh*)”³¹. Senzitivna sposobnost se ograničava,

²⁷ Al-Fārābī, *Kitāb as-siyāsa al-madaniyya*, str. 10, arapski tekst str. 7.

²⁸ Al-Fārābī, *Kitāb as-siyāsa al-madaniyya*, str. 7, arapski tekst str. 4.

²⁹ Al-Fārābī, *Kitāb ārā' ahl al-madīna al-fādila*, str. 53 (prijevod M. Alonso, *Ibid*, str. 19).

³⁰ Vidi npr. Al-Fārābī, *Kitāb ārā' ahl al-madīna al-fādila*, str. 114-115).

³¹ Al-Fārābī, *Kitāb as-siyāsa al-madaniyya*, str. 8, arapski tekst str. 5:

dakle, na primanje vanjskih utisaka, bez uplitanja u bilo kakvo etičko ili estetsko vrednovanje, ali prima primarne senzacije bola i užitka. Podsjećamo kako Al-Fārābī govori na drugom mjestu o percepciji čisto vanjske i senzitivne ljepote, predstavljene kroz kolorit dragog kamenja, gdje se Al-Fārābī osvrće, ustvari, kako sugerira Nāsīf Nassār, na jednu određenu vrstu ukrasa (*zīna*)³², jer predstavlja ljepotu (*ḡmāl*) samo kao element isticanja dodanog tjelesnoj ljepoti svojstvenoj ljudskom biću. Ova ista tjelesna ljepota, koja, u skladu sa Al-Fārābījevom estetikom, treba biti definirana kao savršenstvo materijalne dimenzije ljudskoga bića, ne može biti primljena isključivo preko osjetila, već zahtijeva jedan viši nivo apstrakcije. Ovaj nivo apstrakcije joj prenosi, već združene podatke putem razuma (*al-hiss al-muštarak*), na imaginativne i racionalne moći, koje ih kombiniraju, preslažu i progresivno apstrahiraju senzibilne činjenice i čine da ljudska duša napreduje do viših nivoa percepcije i estetskog užitka i do intelektualne spoznaje. Tako Al-Fārābī definira osnovne funkcije imaginativne percepcije:

Imaginativna (*al-mutakayyila*) sposobnost je ona koja čuva senzibilne impresije (*rusūm al-mahsūsāt*) u odsustvu senzacija (*hiss*) i tokom bdjenja i sna miješa (*turakkib*) impresije jedne sa drugima i odvaja (*tafsīl*) jedne od drugih; neke od kompozicija i odvajanja su istinite (*sādiq*) a druge su lažne (*kārib*). Osim toga prima ono korisno (*nāfi*) i ono škodljivo (*dārr*), ugodno (*larīr*) i štetno (*mu`arrī*), ali ne percipira dobre i loše (*dūna l-ḡamīl wa-l-qabīh mina l-af`āl wa-l-aklāq*) aktivnosti i navike³³.

Misija imaginativne percepcije je fundamentalna u reelaboraciji senzacija, koliko u budnosti toliko u snu, i odlučujuća je u procesu stvaranja i recepcije umjetničkog djela, ne samo po tome što je posredna moć između senzacija i razumijevanja, već po tome što sastavlja i prenosi estetske vrijednosti poetske i muzičke forme putem imitacije i fantazije (*al-muhākat wa-l-takyīl*). Al-Fārābī u jednom već citiranom pasusu *Idealnoga grada* ukazuje na sposobnost imaginativne percepcije za imitiranje ljepote i savršenstva senzibilnih predmeta i prenošenje veličine Stvoritelja na

³² N. Nassār,

³³ Al-Fārābī, *Kitāb as-siyāsa al-madaniyya*, str. 8, arapski tekst str. 5.

ovaj način³⁴. Konačno, Al-Fārābijeve imaginativna percepcija ne samo da može primiti savršenstvo i ljepotu senzibilnog svijeta, već se njena vlastita funkcija sastoji u sastavljanju formi i lijepih ideja, počevši od navedenih percepcija, i prenijeti ih prije svega pomoću umjetničkih oblika. Ipak, za otklanjanje opasnosti od falsificiranja koje napada ovu sposobnost i osiguranje etičke funkcije koja opravdava umjetnost i njeno uživanje, ili, u estetskim terminima, da bi se jednostavna umjetnička ljepota uzdigla do etičke i intelektualne ljepote, treba djelovati korektivno na racionalnu sposobnost. Ova sposobnost koristi rad svih ostalih sposobnosti i od nje zavise umjetničke, etičke i filozofske vrijednosti, omogućavajući ljudskom biću da se uzdigne ka onom što ga prožima:

Racionalna (*al-nātiqa*) sposobnost je ona preko koje čovjek postiže znanosti i umjetnosti (*al-’ulūm wa-l-sinā’āt*), razlikuje dobre i loše (*yumayyiz bayna l-ḡamīl wa-l-qabīh mina l-af’āl wa-l-aklāq*) navike i akcije, razmišlja o onom što se treba učiniti i što se ne treba učiniti i k tomu još prima ono što je korisno (*nāfi*), što je škodljivo (*dārr*), ugodno (*mulirr*) i štetno (*mu’arrī*). Ova moć je teorijska i praktična. Praktična može biti tehnička (*mihaniyya*) ili refleksivna (*murawwiya*). Teorijska je ona pomoću koje čovjek postiže spoznaju svega onog čija priroda nije sadržana u biću načinjenom po čovjeku. Praktična je ona po kojoj se zna sve ono čija je priroda sadržana u biću načinjenom po čovjeku dobrovoljno; tehnička je ona preko koje se postižu umjetnosti i struke (*al-sinā’āt wa-l-mihan*), dok je refleksivna ona preko koje se promatra i razmišlja o onome što se treba učiniti ili ne učiniti u svakom pitanju³⁵.

Sposobnost koja ljudsko biće čini učenim i, uz višu pomoć Djelatnog Uma, pretvara ljudsku dušu u čisti intelekt, prema tome, vodi je do njene maksimalne savršenosti, ljepote i sreće. Ostat će zauvijek, unatoč procijepu između ovog tako uzvišenog duhovnog nivoa i onog svojstvenog Prvome Bitku:

Ponekad toliko iskušavamo užitek da povjerujemo kako nema jačeg užitka koji ga može nadmašiti i osjećamo se tako sretnim da nam se

³⁴ Al-Fārābī, *Kitāb ānā’ ahl al-madīna al-fadīla*, gl. 25, str. 114. Kako smo rekli...

³⁵ Al-Fārābī, *Kitāb as-siyāsa al-madaniyya*, str. 7-8, arapski tekst str. 4-5.

čini kako smo postigli vrhunac sreće, iako je takvo stanje u nama zaista kratkotrajno i lahko nestane. Komparirati percepciju i znanje Prvog Bitka u odnosu na ono najizvrsnije, najskladnije i najsjajnije Njegove esencije sa našom najskladnijom i najsjajnijom percepcijom isto je kao uspoređivati radost (*surūr*), slast (*larra*) i zadovoljstvo (*igtibāt*) Prvog Bitka sa radošću, slašću i zadovoljstvom koje mi osjećamo. Ne postoji nikakva proporcija između naše percepcije i Njegove, između našeg spoznatljivog i Njegovog, između ljepote koju poznajemo (*al-aḡmal 'inda-nā*) i ljepote Njegove esencije; pa ako se neka proporcija i prihvati, ona će biti prilično mala. Isto tako ne postoji nikakva proporcija između našeg užitka, radosti i zadovoljstva sa užitkom, radošću i zadovoljstvom Prvog Bitka; te ako se neka proporcija prihvati, ona će biti prilično niska. Stoga, kako će biti proporcije između jednog minimalnog parčenceta i jedne bezgranične i bezvremene veličine, između onoga što je sveukupno nesavršeno i onoga što je na vrhuncu savršenstva?³⁶

Al-Fārābījeva metafizička estetika ocrtava se u dvojnem krugu: povrh, sfera Prvog Bitka savršeno se zatvara oko sebe unutar apsolutne jedinosti u kojoj se pojmovi savršenstva, ljepote, samopercepcije, zadovoljstva i ljubavi proizvode unutar Sebe samog i bez rastvaranja kontinuiteta:

Koliko užitak i radost koje nešto ima od sebe samog, i koliko njegovo zadovoljstvo biva više i jače ispunjeno, toliko će više željeti sebe samoga i toliko će se više voljeti i oduševljavati se samim sobom. Jasno je da Prvi Bitak voli i želi Sebe i oduševljava Sobom na način odgovarajući Njegovoj veličini (...) Sami čin ljubavi u Prvome Bitku sami je predmet ljubavi kao što je i sami čin Njegovog divljenja sami predmet Njegova divljenja i kao što je čin Njegovog htijenja sami predmet Njegova htijenja.³⁷

U jedinosti Prvoga Bitka proizvodi se duboka istovjetnost između Bitka Koji Se promatra, prima Lijepim i Savršenim i voli Se. Na ljudskom nivou, dakle, proizvodi se različitost između subjekta i objekta, budući

³⁶ Al-Fārābī, *Kitāb ārā' ahl al-madīna al-fadila*, str. 53-54 (prijevod M. Alonso, *Ibid*, str. 19-20).

³⁷ Al-Fārābī, *Kitāb ārā' ahl al-madīna al-fadila*, str. 54 (prijevod M. Alonso, *Ibid*, str. 20).

da mi volimo i divimo se ljepoti čija nam je esencija strana i promatramo snagom koja se ne identificira sa voljenim objektom. Mnoštvo i odnos sa senzibilnim svijetom čine nas nižim i odvojenim:

U nama se ovo događa na veoma različit način, jer je u nama voljeni predmet ekscelencija i sklad, ali sami ljubitelj nije taj sklad i ekscelencija; ljubitelj posjeduje moć koja ne pripada voljenom predmetu i tako se razlikuju među sobom ljubitelj i ljubljeno, biće koje želi i željeni predmet. Budući je Prvi Ljubitelj i Prvi Željeni, voljela ga druga bića ili ga ne voljela, željela ga druga bića ili ga ne željela³⁸.

Prvom krugu, onom jedinosti Prvog Bitka, odgovaraju apsolutno Savršenstvo i Ljepota koji praktično izmiču definiranju i jeziku. Drugom krugu odgovara različita ljepota: senzitivna, imaginarna, intelektualna, napor usavršavanja u kojem ljudsko biće polazi od senzacija i senzibilnih formi vezanih za materiju, operira njima i intelektualno se uzdiže.

Koji put slijedi forma od svog materijalnog porijekla do duhovnog i intelektualnog svijeta? U početku, forma (*al-sūra*) i materija (*mādda*) zauzimaju peto i posljednje mjesto u Al-Fārābijevoj gradaciji bića. Iako je odnos između njih dvije intiman, Al-Fārābī, na liniji sa Aristotelom i kako će još kasnije ponoviti Ibn Bāḡḡa, tvrdi da je materija supstrat forme, ali da je forma primordijalni cilj materije; to jest materija je prazna bez formi³⁹. Postoje forme potrebne materiji, kao što su forme četiri elementa i forme proistekle iz kombinacija njih samih, pa se, polazeći odavde, može uspostaviti gradacija formi od niže ka višoj plemenitosti zavisno od njene veće ili manje privrženosti materiji, to jest počevši od vlastite materije i njenih inertnih formi i, uspinjući se preko formi biljnog svijeta, onih animalnog svijeta, da bi se stiglo do formi svojstvenih intelektualnom svijetu. Postoje, prema tome, forme apsolutno odvojene od materije, koje mogu biti shvaćene od ljudske duše kada se usavršava (*tastakmil*) i kada stavi u akciju sve svoje sposobnosti. Osjetila, imaginativna percepcija i racionalna sposobnost spremni su da budu impresionirani, svako pojedino na svome nivou, različitim formama koje primaju. Tako,

³⁸ Al-Fārābī, *Kitāb ārā' ahl al-madīna al-fādila*, str. 54 (prijevod M. Alonso, *Ibid*, str. 20).

³⁹ Al-Fārābī, *Kitāb as-siyāsa al-madaniyya*, str. 11, arapski tekst str. 8.

impresije koje su rezultat senzibilnih percepcija djeluju na senzibilnu moć (*rusūm al-mahsūsāt fī l-quwwa al-hāssa*), slike ili *phantasmata* djeluju na imaginaciju (*al-mutakayyilāt fī l-quwwa al-mutakayyila*) a impresije inteligibilnih to čine na racionalnu moć (*rusūm al-ma'qūlāt fī l-quwwa al-nātiqa*). Ove posljednje intelektualne impresije su različite forme već odvojene od materije i one se zovu formama – kaže Al-Fārābī – samo u metaforičkom smislu. Tako su, dakle, forme najudaljenije od materije impresije inteligibilnih predmeta koje se aktualiziraju u racionalnoj sposobnosti, postavši skoro odvojene (*mufāriqa*) od svega materijinog te njihov način postojanja u racionalnoj sposobnosti biva potpuno različit od načina egzistiranja forme u materiji⁴⁰. Shema primljenih formi od ljudskog bića proizvodi shemu različitih tipova ljepote koji su mu dostižni, to jest onaj senzibilnih formi, onaj imaginarnih formi i onaj čisto inteligibilne i od materije oslobođene ljepote. Ovo strukturiranje perceptivnih moći i univerzuma formi, pokazuje tendenciju i obavezu intelektualnog usavršavanja svojstvenih ljudskom biću, koje će imitirati najsavršeniju sferu koja ga nadilazi, voleći je i tako tražeći njenu vlastitu ljepotu i savršenstvo. Ljudsko biće je nesavršeno, ali mu njegova duša pruža mogućnost da nađe više savršenstvo i višu ljepotu koristeći potpuno i adekvatno svoje sposobnosti. U ovoj kulminirajućoj tački podudara se cilj Al-Fārābījeve političke utopije, to jest njegova ideja vrhunске Sreće u okviru *Idealnoga grada*, sa njegovom etikom, njegovom teorijom umjetnosti i njegovom estetikom, budući je savršenstvo ljudskog bića kao moralnog i intelektualnog subjekta, što je odgovornost umjetnosti i znanosti razvijenih individualno i u zajednici, upravo ono što definira vlastitu ljepotu ljudskoga bića. ♦

⁴⁰ Al-Fārābī, *Kitāb as-siyāsa al-madaniyya*, str. 12, arapski tekst str. 9.

Abstract

Al-Fārābī's metaphysical aesthetics can be traced through the beauty and perfection of the Prime Essence; the perfection and beauty of incorporeal substances and heavenly bodies; the perfection and beauty of the human being in the fact of the Prime Essence; and the ways in which beauty is perceived and enjoyed. Al-Fārābī's metaphysical aesthetics are thus delineated as a double circle, the first of which pertains to absolute perfection and beauty, undefinable and unseizable in words, and the second of which pertains to various beauties: sensual, imaginary, intellectual; an attempt to achieve perfection in which the human being begins with sensation and sensual forms related to matter, operates with them and uplifts himself intellectually.