

KS. PIOTR KACZMAREK

Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie

Wyższe Seminarium Duchowne w Łowiczu

KONTROWERSJE WOKÓŁ OSOBY I FILOZOFII AWERROESA, CZYLI RECEPCJA IBN RUSZDA W *DAR AL-ISLAM* I *ORBIS CHRISTIANORUM*

WPROWADZENIE

Można by zaryzykować stwierdzenie, że Ibn Ruszd bardziej wpisał się w kulturę Zachodu (*orbis christianorum*) niż Wschodu (*dar al-islam*¹), z której się wywodził i którą reprezentował. Co prawda żył i działał przy samej granicy chrześcijańskiego świata, ale przecież centrum jego kultury i religii leżało daleko na wschód od Andaluzji. Filozofia Ibn Ruszda nie znalazła uznania wśród decydentów i autorytetów duchowych kalifatu, którzy za główny nurt swej ortodoksji bardziej uznali teologiczno-filozoficzne wywody Al-Ghazalego, który zmarł 15 lat przed narodzinami filozofa z Kordoby, oraz filozofię Ibn Siny i sufizmu. Filozofia Ibn Ruszda została zmarginalizowana i nie odegrała większej roli w historii umysłowości muzułmańskiej. Chrześcijańska Europa natomiast początkowo przyjęła Ibn Ruszda z wielkim entuzjazmem, doceniając jego dorobek komentatorski dzieł Arystotelesa i nadając mu przydomek „Komentator”. Odtąd Ibn Ruszd pod zlatynizowanym imieniem – Awerroes – stał się autorytetem w dziedzinie analizy pism Stagiryty. Jego sława jednak nie trwała zbyt długo. Gdy dostrzeżono jego niejasne tłumaczenia dotyczące intelektu czynnego w komentarzu do *De anima*, szybko przyklejono mu łatkę heretyka i potępiono tych, którzy jako awerroiści, w jego pismach znaleźli natchnienie w swojej pracy. I tak Awerroes nie został właściwie doceniony ani przez świat chrześcijański, ani przez własną jego kulturę muzułmańską. Na czym polegały zarzuty stawiane Awerroesowi, a co stanowiło zasługę jego filozofii – te zagadnienia w perspektywie szeroko pojętej kultury Wschodu i Zachodu będziemy chcieli omówić w poniższym przyczynku.

¹ Dosłownie „Dom islamu”. Chodzi o terytoria objęte władzą religii muzułmańskiej; ziemie islamu.

I. W BLASKACH I CIENIACH KALIFATU

1.1. Kształtowanie się środowiska filozoficznego

Chcąc choćby pokrótce nakreślić ramy ideowe filozofii, która narodziła się w łonie islamu, nie możemy pominąć religijnego kontekstu, który zawsze jej towarzyszył, a mówiąc precyzyjniej, współtworzył ją. Islam bowiem przekazuje nie tylko doktrynę i wymogi moralne zawarte w *szari'at* – Prawie muzułmańskim, do którego przestrzegania wierni są zobligowani, ale również reguluje stosunki i określa struktury społeczne, dając tym samym ideologiczną podbudowę pod wszelką formę działalności wyznawcy Allaha. Przekaz religijny oparty jest na zasadzie *tawhidu* – Bożej Jedności, która unifikuje całość przejawów ludzkiej działalności. Dlatego mając na myśli filozofię powstałą w obrębie świata wyznawców islamu w jej klasycznym kształcie, najlepiej jest nazywać ją filozofią arabsko-muzułmańską – arabską co do języka, a muzułmańską co do treści², a więc w pełni wpisującą się w świat islamu.

Wśród odniesień warunkujących treść i formę wspomnianej wyżej filozofii znajduje się bez wątpienia objawienie spisane w Koranie, który w przekonaniu wyznawców islamu zawiera w sobie wszystko. Jak pisze Seyyed Hossein Nasr: „W Koranie znajduje się źródło wszystkiego: od metafizyki i teologii do prawa, od etyki do nauki i sztuki”³. Do Koranu zatem w sposób konieczny odwoływali się prawnicy, sufi (mystycy muzułmańscy), teologowie i filozofowie, starając się w ten sposób znaleźć poparcie i podbudowę swoich twierdzeń i działań. Ważnym uzupełnieniem *Al-Kitab*⁴ jest sunna, czyli Tradycja muzułmańska, przywołująca wydarzenia związane z życiem i nauką Muhammada, który miał przekazać słowa objawienia i pozostawić wiele wskazań odnoszących się do życia *ummy* (wspólnoty) muzułmańskiej.

Filozofia w swej klasycznej formie, wypracowanej jeszcze w starożytnej Grecji, znalazła się w obrębie zainteresowań muzułmańskich myślicieli wraz z procesem ekspansji islamu. Rozszerzanie się imperium było zjawiskiem niebywale dynamicznym, przez co w bardzo krótkim czasie wiele ośrodków kultury starożytnej znalazło się pod władaniem kolejnych kalifów. Co ważne, świat muzułmański nie odrzucił tej filozofii, ale potraktował ją jako swego rodzaju spuściznę, którą nie tylko należy zachować przed zniszczeniem, ale także można ją w jakiś sposób zasymilować na potrzeby własnej kultury⁵. Choć stosunek do niektórych nurtów był dosyć ambiwalentny, to jednak dużą zasługą filozofów kalifatu było to, że przechowali dorobek starożytności, który potem mógł dotrzeć także do średniowiecznej Europy.

² Na związki filozofii z naukami religijnymi i filologicznymi zwraca uwagę prof. J. Bielawski: *Klasyczna literatura arabska*, Warszawa 1995, s. 247.

³ S.H. Nasr, *Istota islamu*, tłum. K. Pachniak, Warszawa 2010, s. 33.

⁴ „Księga” – jedno z określeń Koranu.

⁵ Pierwszy etap ekspansji islamu (panowanie Umajjadów) koncentrował się bardziej na pozyskiwaniu nowych terytoriów. Dopiero, gdy proces zajmowania nowych ziem uległ spowolnieniu, można było trochę bardziej skoncentrować się na poznaniu i opracowaniu dorobku podbitych kultur, w tym filozofii starożytnej (panowanie Abbasydów).

Dużą zasługę uczonych muzułmańskich stanowiły komentarze do dzieł mistrzów starożytnych, które nie tylko pomagały rozwikłać sporo zawłości nowo odkrytej filozofii, ale także wywołać pewną dyskusję wewnątrz środowiska muzułmańskiego⁶. Niewątpliwie przydało się w tym procesie komentatorskim doświadczenie wyniesione z praktyki komentowania samego Koranu. Dzięki temu wysiłkowi, któremu siłą rzeczy towarzyszyły treści związane z religią islamu, mogła narodzić się filozofia arabsko-muzułmańska mająca swoją własną oryginalność i potencjał.

Przed Awerroesem działało w obrębie kalifatu wielu myślicieli reprezentujących najróżniejsze nurty filozoficzne. Nie sposób ich tu omówić i nie taki jest cel poniższego artykułu. Dlatego pozostaniemy jedynie na wymienieniu ważniejszych nazwisk i omówieniu głównych prądów filozoficznych, zwłaszcza tych, które pozwolą nam lepiej zrozumieć kontekst twórczości Ibn Ruszda. Dlatego też skupimy się zasadniczo nad nurtem *falsafy*, mającej proveniencję arystotelesowską, oraz nad nurtem *kalamu* – teologii spekulatywnej skłaniającej się ku neoplatonizmowi. Ważne dla nas będą również inne sympatie filozofii arabsko-muzułmańskiej z myślą neoplatońską, która zresztą nie była do końca rozróżniana wśród filozofów kalifatu, gdyż całość dorobku starożytnych traktowano wówczas przeważnie jako jedną wielką tradycję⁷.

Przyjmuje się, że pierwszym arystotelikiem wśród filozofów muzułmańskich był Al-Kindi (zm. ok. 866 r.). Starał się on zbudować racjonalny system, który całościowo tłumaczyłby prawdy religijne. Stworzył podstawy *falsafy*, choć jego myśl opierała się głównie na neoplatonizmie. Twórczość Al-Kindiego miała spory wpływ na wielu późniejszych filozofów, w tym na Awerroesa. Al-Kindi bowiem zainicjował koncepcję według której każdy rodzaj wiedzy domaga się właściwego dla siebie dowodu⁸. Teorie te podejmie później Ibn Ruszd, przypisując metodologii filozofów najwyższy stopień prawdziwości oparty na stosowaniu sylogizmu demonstratywnego, zaczerpniętego z wykładu Arystotelesa⁹. Ciekawe rozwiązania przedstawił w swojej filozofii Al-Farabi (zm. ok. 950 r.). Przede wszystkim starał się on usystematyzować naukę, łącząc tradycję perypatetycką z neoplatonizmem. Koncepcję stworzenia świata *ex nihilo* zastąpił teorią emanacji, tak bardzo rozwijaną w szkole Plotyna. Jego propozycje stały się bliskie nie tylko *fajlasufom*, ale także przedstawicielom sufizmu. Poszczególne emanaty (*fajd*) zajmują przestrzeń między Bytem Pierwszym, czyli Bogiem, a światem ziemskim. Łącznikiem zaś obu światów jest

⁶ Najważniejszym i najbardziej nowatorskim ośrodkiem tłumaczeń i komentarzy był założony w IX w. przez kalifa Al-Mamuna bagdadzki Dom Mądrości – *Bajt al-Hikma*, w którym opracowywano teksty Starożytnych. Organizacja pracy była bardzo wydajna i efektywna, a księgozbiór imponujący. Jak się podaje biblioteka Domu Mądrości przechowywała ok. 400 000 rękopisów. Więcej na ten temat: M.M. Dziekan, *Działalność przekładowa w Domu Mądrości [Bajt al-Hikma] w Bagdadzie*, „Studia Philosophiae Christianae”, 41(2005)1, s. 115–127.

⁷ Szerzej na temat pozostałych nurtów filozofii arabsko-muzułmańskiej, a więc filozofii szyickiej, ismailickiej i mistycznej w: H. Corbin, *Historia filozofii muzułmańskiej*, tłum. K. Pachniak, Warszawa 2005.

⁸ O tej inspiracji dla Awerroesa przypomina: K. Pachniak, *Filozofia muzułmańska*, w: *Przewodnik po filozofii średniowiecznej. Od św. Augustyna do Joachima z Fiore*, red. A. Kijewska, Kraków 2012, s. 165.

⁹ Do myśli tej wrócimy w dalszej części artykułu. Jej szersze omówienie znajdziemy w: P. Kaczmarek, *Czy Bóg ukrył się w sylogizmie?*, Warszawa 2012.

według Al-Farabiego intelekt czynny (*akl fa'al*). Właśnie teoria intelektu czynnego rozwinięta w komentarzu Awerroesa wywoła wiele kontrowersji w intelektualnym świecie średniowiecza. Kolejnym filozofem, do którego nawiązywał Ibn Ruszd, był Ibn Sina (zm. 1037 r.), którego w Europie nazywano Awicenną, a którego prace spotkały się z pozytywnym przyjęciem na Starym Kontynencie¹⁰. Jednak myślicielem, który wywarł największym wpływ na świat islamu był Al-Ghazali (zm. 1111 r.). Uznawany jest on za wielkiego przeciwnika tradycji perypatetyckiej i neoplatonickiej w filozofii arabsko-muzułmańskiej. Jego krytyczne poglądy wobec filozofii stały się przyczynkiem sporu, jaki podjął z nim Awerroes¹¹. Al-Ghazali przywoływał swoje racje w kontekście zagadnienia prymatu w relacji między wiarą i rozumem. To właśnie te dywagacje zmobilizowały Ibn Ruszda to rozwinięcia teorii na temat różnych poziomów interpretacji prawdy.

Wspomnieliśmy również o innym ważnym nurcie – o teologii spekulatywnej – *kalam*, który zajmował się nie tylko teologią, ale i jurysprudencją (*fikh*). Początkowo teologia *kalamu* rozwijała się niezależnie od *falsafy*, jednak po pewnym czasie tematyka obu nurtów zaczęła płynąć jednym wspólnym korytem¹². Najważniejsza różnica między *falsafą* a *kalamem* była taka, że ta ostatnia nie stworzyła systemu, omawiając jedynie wybrane zagadnienia. Do grona mutakallimów (teologów *kalamu*) należeli między innymi mutazylici (powstali w VIII w.) i aszaryci (powstali w X w.). Ci pierwsi podejmowali klasyczne zagadnienia *kalamu*: *tawhid*, Boża sprawiedliwość, status grzesznika, zasady mówiące o dobru i złu. Aszaryci natomiast kładli większy akcent na wiarę, nie wyzbywając się jednocześnie racjonalności. Ich słynna zasada głosiła, że jeśli nie znajdujemy odpowiedzi na jakąś sporną kwestię teologiczną, należy powiedzieć: *bila kajfa* – „Nie należy pytać o to, jak”. Myśl aszarycka rozważała relację między wiarą a rozumem – spór, w który włączył się później Awerroes.

1.2. Ibn Ruszd i andaluzyjski racjonalizm

Muzułmański Zachód wydeptał własną ścieżkę filozoficzną, opierając się w znacznej mierze na tradycji perypatetyckiej. Zanim Ibn Ruszd rozpoczął swoją działalność w Kordobie, kilku myślicieli wniosło spory wkład w rozwój filozoficzny Al-Andalus. Do najgłówniejszych poprzedników Awerroesa można zaliczyć Ibn Massarę (zm. 931 r.), Ibn Hazma z Kordoby (zm. ok. 1064 r.), Ibn Badżdżę z Sara-

¹⁰ Duże zainteresowanie budziła zwłaszcza jego koncepcja wyróżnienia istoty i istnienia w Absolutie (pierwszego rozróżnienia dokonał Al-Farabi), w której dostrzegano inspirację dla odkrycia przez Tomasza z Akwinu egzystencjalnej wersji metafizyki klasycznej. Więcej na ten temat: E. Morawiec, *Odkrycie egzystencjalnej wersji metafizyki klasycznej. Studium historyczno-analityczne*, Warszawa 2004; P. Milcarek, *Od istoty do istnienia. Tworzenie się metafizyki egzystencjalnej wewnątrz łacińskiej tradycji filozofii chrześcijańskiej*, Warszawa 2008.

¹¹ Oczywiście chodzi o spór na płaszczyźnie teoretycznej, gdyż jak to już wspomniano, Al-Ghazali zmarł jeszcze przed narodzinami Ibn Ruszda.

¹² K. Pachniak podaje 5 etapów rozwoju *kalamu*: 1) VII/VIII w. – początki; 2) do IX w. – narodziny różnych szkół teologii spekulatywnej; 3) XII–XIV w. – połączenie *kalamu* z *falsafą*; 4) XVI–XVIII w. – upadek *kalamu*; 5) współczesność. Por. K. Pachniak, *Filozofia muzułmańska...*, s. 160.

gossy (zm. 1138) i Ibn Tufajla z Kadyksu (zm. 1185). Zatrzymajmy się przez chwilę przy dwóch ostatnich, którzy mieli największy wpływ na Ibn Ruszda. Ibn Badżdża (łaciński Awempace) postulował, aby dyskurs naukowy podejmować na drodze racjonalności. Myśliciel powinien dążyć do złączenia własnego intelektu z intelektem czynnym, który filozof z Saragossy uznawał na emanat Absolutu (widać więc w tej teorii wpływy neoplatonickie). Temu zjednoczeniu służy kontemplacja i doskonalenie się. A zatem jedność z Absolutem jest możliwa za pomocą naturalnego wyposażenia ludzkiego rozumu. Odrzucenie oparcia się na objawieniu i deprecjonowanie metod ekstatycznych praktykowanych przez sufizm, ściągnęło na Ibn Badżdżę prześladowanie. Ortodoksi zarzucili mu ateizm i odsunęli go od funkcji publicznych. Zmarł w dość tajemniczych okolicznościach, prawdopodobnie został otruty. Choć filozofia Ibn Badżdży została odrzucona, to jednak dała teoretyczną podstawę prac Ibn Tufajala i Ibn Ruszda¹³. To, co spośród rozważań Ibn Tufajla (z łaciny Abubacera) odcisnęło największe piętno na twórczości Awerroesa, to postulat, by rozdzielić drogę poznania filozoficznego od poznania związanego z wiarą. Abubacer wyraźnie faworyzował ludzką racjonalność, choć nawiązywał także do praktyk sufizmu, czym różnił się od Ibn Badżdży. Ibn Tufajl jako mecenas sztuki i nauki w pewnym sensie utorował intelektualną drogę Awerroesowi, któremu zlecił napisanie komentarzy do dzieł Arystotelesa.

Awerroes zatem dojrzał w określonym klimacie intelektualnych debat, który można nazwać racjonalizmem andaluzyjskim. Zaszczepiony mu przez poprzedników arystotelizm rozwinął i odniósł do zagadnień ściśle związanych z islamem. Zainteresowania Ibn Ruszda były interdyscyplinarne, co wówczas było pewnego rodzaju powszechną praktyką wśród uczonych. Zajmował się więc nie tylko filozofią i teologią, ale i matematyką, astronomią, jurysprudence, ceniono go również jako zdolnego lekarza. Za protekcją Ibn Tufajla dostał się na dwór Almohadów, którzy panowali w Północnej Afryce i Hiszpanii. Ród, z którego wywodził się Ibn Ruszd, cieszył się dużym szacunkiem i zaufaniem, jego ojciec oraz dziadek pełnili ważne funkcje w Sewilli, gdzie on sam w latach 1169–1182 piastował urząd kadiego. Jego najważniejsze dzieła to: *Fasl al-makal*¹⁴, *Tahafut at-Tahafut*¹⁵ oraz *Al-Kashf an Manahij Al-Adilla*¹⁶. Choć z dzisiejszego punktu widzenia poglądy Ibn Ruszda odznaczały się dużą głębią, w jego czasach spotkały się z odrzuceniem. W związku z nasilającą się krytyką musiał on opuścić dwór Al-Mansura i udać się na wygnanie. Zmarł w Marrakeszu. Później jego szczątki doczesne sprowadzono do Kordoby. Jak

¹³ Jan Legowicz tak ocenia dorobek filozoficzny Ibn Badżdży: „Umysłowa trzeźwość i odwaga działania na rzecz rozumu nie pozostała po Awempacem tylko wspomnieniem, bo kiedy w kilka lat po jego odejściu zaistniała w Maroku, za dynastii Almohadów, sytuacja bardziej sprzyjająca nauce, filozofii i rozwijaniu kultury, racjonalne poglądy Ibn Badżdży stały się swego rodzaju zarzewiem dla działalności umysłowej dwóch kolejnych z sobą zżytych i wybitnych myślicieli muzułmańskich, dla Abubacera i Awerroesa” (J. Legowicz, *Historia filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1986, s. 69).

¹⁴ Traktat dostępny po polsku: Ibn Ruszd, *Traktat rozstrzygający o określaniu związku między objawieniem a filozofią*, „Studia Antyczne i Mediewistyczne”, tłum. K. Pachniak, 7 (2009), s. 37–57.

¹⁵ „Zniszczenie zniszczenia” – dzieło polemiczne dla pracy Al-Ghazalego *Tahafut al-falasifa* („Zniszczenie filozofów”).

¹⁶ Traktat rozważający relację rozumu i wiary.

pokazują współczesne badania, faktyczne przyczyny zrodzenia się opozycji wobec filozofa z Kordoby były bardziej polityczne niż ideologiczne¹⁷. Niemniej filozofia Awerroesa również popadła w niełaski i chyba nigdy już świat muzułmański nie odkrył jej prawdziwego blasku. Dzieła Ibn Ruszda przetrwały do naszych czasów dzięki uczonym żydowskim, którzy w chrześcijańskiej Hiszpanii i Prowansji zajęli się gromadzeniem i translacją między innymi jego prac. Łącznie zachowały się pięćdziesiąt cztery dzieła Awerroesa oraz sześć prac, które czasem są przypisywane filozofowi z Kordoby, ale ich autorstwo nie jest do końca wyjaśnione¹⁸.

1.3. Krytyka *kalamu*

Jednym z ważniejszych powodów tego, że poglądy Awerroesa nie znalazły się w centrum debaty filozofii arabsko-muzułmańskiej był jego stosunek do *kalamu*. Ibn Ruszd, wychowany na arystotelizmie, domagał się od rzeczowej dyskusji dowodu, oparcia się na *ratio*. Aszaryci, jako najbardziej dominujący spośród przedstawicieli nurtów teologii spekulatywnej, nie odrzucali racjonalności. Ale z drugiej strony nie ustrzegli się pewnej redukcji, ograniczenia owego *ratio* na rzecz niepodważalnych stwierdzeń sformułowanych przez objawienie. Rozum bowiem – jak uważali – nie mógł stać wyżej niż treści wiary, bo wtedy byłby większy nawet od Boga. Stąd właśnie, podejmując nawet wiele filozoficznych treści, nie wychodzili poza granicę zasady *bila kajfa*. A zatem był pewien zakres, pewien horyzont, linia krytyczna, poza którą uczony nie ma dostępu, stając przed tajemnicą. Takie rozwiązanie Awerroesa nie satysfakcjonowało, nauczony bowiem od Arystotelesa, że człowiek może w pełni świat poznawać, szukał ostatecznych dowodów i wiedział, że znajdzie je w filozofii perypatetyckiej, a dokładniej w sylogizmie demonstratywnym (*burhan*), który oznacza najwyższą formę logicznej dedukcji.

Teologowie twierdzili, że prawda objawiona jest niepodważalna, Awerroes zaś zwracał uwagę na to, że sama Tradycja przyjmuje, że nie wszystkie wersety Koranu są jednoznaczne. A zatem sam Bóg pozwala na czytanie *Al-Kitab* w co najmniej kilku kluczach interpretacyjnych. To sprawia, że choć istnieje jedna prawda – ta pochodząca od Boga, to jednak na różny sposób można ją interpretować. To właśnie doprowadziło filozofa z Kordoby do podziału ludzi na trzy kategorie: tłum (*amma*) posługujący się retoryką (*chitab*), teologowie wspierający swoje rozważania na dialektyce (*džadāl*) oraz filozofowie używający rozumowania logicznego (*kijas*), w tym ze wspomnianym wcześniej sylogizmem demonstratywnym. Każdy na swój sposób, odpowiedni do zakresu swojej grupy, powinien szukać Boga i starać się zrozumieć Jego objawienie. Jeśli ktoś wykracza poza swoje kompetencje, łatwo może pobyłdzić i dojść nawet do niewiary (*kufṛ*). Siebie samego Awerroes zaliczał do grupy wyposażonej w najpewniejsze narzędzia metodologiczne, czyli do *fajlasufów*.

¹⁷ Por. M. C. Hernandez, *Awerroes*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. I, Lublin 2000, s. 430–431.

¹⁸ Więcej na temat bibliografii Awerroesa w: R. Arnaldez, *Ibn Rushd*, w: *The Encyclopaedia of Islam. New edition*, red. B. Lewis, V.L. Ménage, Ch. Pellat, J. Schacht, vol. III, London 1971, s. 910–920.

To, co odróżniało Awerroesa od teologów, to między innymi arystotelesowska wizja Absolutu, którą przyjął. Za Stagirytą przyjmował, że Bóg jest Pierwszym Poruszycielem, Bóg zatem nie stwarza świata *ex nihilo*, lecz pobudza go jedynie do ruchu, niejako wydobywając to, co jest ukryte, łącząc materię z formą. Inną kwestią, którą Ibn Ruszd rozwiązał inaczej niż przedstawiciele *kalamu*, było zagadnienie argumentów na istnienie Boga¹⁹. Awerroes, odrzucając argument z przygodności, oparł się na argumente z opatrności Bożej (*dalil al-inaja Ilahijja*) oraz z inwencji, wynalazku (*ichtira*). Filozof z Kordoby posługując się wersetami z Koranu dowodził, że istnienie Boga możemy odczytać z harmonii i komplementarności świata, będącej skutkiem opieki Absolutu, której powszechnie doświadczają ludzie oraz z faktu, że musiał być ktoś (Bóg właśnie), kto wszystko co istnieje w świecie, wymyślił²⁰.

Swoje przeświadczenie o prymacie racjonalności Awerroes czerpał nie tylko z nauki Arystotelesa i obserwacji świata. Był przekonany, że może oprzeć się także na objawieniu. Uważał, że postulat prymatu *ratio* jest zawarty w Koranie. Bo skoro *Al-Kitab* zawiera wszystko, to także filozofia została wpisana w objawienie przekazane Muhammadowi. W konsekwencji Ibn Ruszd z całą swobodą w miejsce przesłanek w sylogizmie demonstratywnym podkładał wersety Koranu, traktując je jako zdania pewne, aksjomatyczne, niepodważalne, z których otrzymywał równie prawdziwe wnioski. Ten specyficzny zabieg metodologiczny pozostawał, zdaniem Awerroesa, w gestii filozofów, jako stosowany przez nich sposób dochodzenia do prawdy. Można powiedzieć, że w takiej metodzie Ibn Ruszd pogodził respekt dla Koranu z pewnością filozoficznego dowodzenia, wpisując w ten sposób arystotelizm w dyskurs dotyczący egzegezy objawienia.

Główna myśl filozoficzna islamu poszła jednak w innym kierunku. Choć Awerroes był najwybitniejszym przedstawicielem filozofii uprawianej za Zachodzie kalifatu, to jednak ortodoksję muzułmańską znacznie bardziej interesowało to, co działało się na Wschodzie. Tam też działał Al-Ghazali, który na temat filozofii perypatetyckiej wypowiadał się z dużą dozą krytyki. Uważał, że Bóg umieszczony w ramach tejże filozofii jest zbyt nią zdeterminowany, tak, jakby sam nie mógł już działać po prostu według swojej woli. Poglądy Al-Ghazalego prowadziły oczywiście do przyjęcia swoistego rodzaju okazjonalizmu, który zakładał, że Bóg może działać jak Mu

¹⁹ Należy dodać, że w debacie nad istnieniem Boga nie chodziło środowisku muzułmańskich myślicieli o rozwianie wątpliwości dotyczącej tego czy Bóg istnieje czy nie. Jako prawowierni wyznawcy islamu przyjmowali istnienie Boga za fakt niepodważalny i oczywisty. Celem tych dywagacji było raczej zbudowanie właściwej argumentacji.

²⁰ Awerroes podejmuje te kwestie w dziele *Al-Kashf'an Manahij Al-Adilla*. Powołuje się tutaj na rozmaite wersety Koranu. Dla pierwszego argumentu z opatrności Bożej przytacza między innymi ten fragment: „Czyż nie uczyniliśmy ziemi łóżem dla wypoczynku, a gór jako podpory do namiotu? Stworzyliśmy was parami. Uczyniliśmy wasz sen odpoczynkiem. Uczyniliśmy noc zasłoną. Uczyniliśmy dzień czasem życia. Zbudowaliśmy nad wami siedem sfer solidnych. Uczyniliśmy lampę płonącą. Spuściliśmy z deszczowych chmur wodę obfitą i sprawiliśmy, iż dzięki niej wyrosły ziarna i rośliny oraz bujne ogrody” (*Koran* 78:6–16). Dla argumentu z inwencji powołuje się na następujący fragment: „Czyż oni nie popatrzą na wielbłądy, jak one zostały stworzone? i na niebo, jak ono zostało wzniesione? i na góry, jak one zostały utwierdzone? i na ziemię, jak ona została rozpostarta?” (tamże, 88:17–20).

się podoba i wcale nie musi ograniczać się do praw, które sam stworzył i nadał światu. A będąc bardziej precyzyjnym, można za Al-Ghazalim przyjąć, że nie ma żadnych praw, jest tylko pewna powtarzalność zjawisk, którą każdorazowo kieruje Bóg²¹. Jedynym ograniczeniem dla Boga jest logika. Swoje zarzuty wobec *falsafy* Al-Ghazali zawarł w dziele *Tahafut al-falasifa* („Zniszczenie filozofów”). Krytykował tam poglądy filozofów, którzy uznawali wieczność świata, Boga nazywali jedynie rzemieślnikiem stworzonej rzeczywistości, a nie potrafili dowieść Jego jedyności i atrybutów. To właśnie w odniesieniu do tego dzieła Awerroes napisał swoje *Tahafut at-tahafut* („Zniszczenie zniszczenia”). Al-Ghazali szukając drogi, na której mógłby poznawać Boga, oddał się ostatecznie praktyce sufizmu. Awerroesowi wystarczyła filozofia, pomagała mu ona bowiem właściwie odczytywać wersety Koranu i zapisane tam prawdy. Na tym przekonaniu Ibn Ruszd konstruował wiedzę o Bogu, człowieku i świecie.

Złoty wiek kalifatu muzułmańskiego niewątpliwie błyszczał jasnym światłem na tle wieków średnich. Pracy we wszystkich kierunkach islam zachował wiele z dziedzictwa starożytności i co więcej, na tym dorobku potrafił zbudować i rozwinąć swoją własną kulturę, także w zakresie filozofii i nauki. Jednak, jak się wydaje, Awerroes i jego filozofia, oparta na racjonalizmie arystotelesowskim, została odsunięta w daleki cień, chyba nie do końca doceniona. Ibn Ruszd walczył o racjonalność islamu, którą dostrzegał w Koranie. Właśnie w tym sensie wraz ze zmarginalizowaniem jego filozofii, zamknął się pewien etap w filozofii arabsko-muzułmańskiej. Kontrowersje, które narosły wokół postulatów Awerroesa, skutecznie wyciszyły jego głos, odsuwając na bok to, co mogło jeszcze bardziej rozświetlić kulturę islamu²². Bo jak pisał Józef Bielawski: „Ibn Ruszd był ostatnim ogniwem w łańcuchu wybitnych filozofów i uczonych arabskich. Był on jasną pochodnią, która miała przyczynić się mocno do rozproszenia ciemności średniowiecza, do ożywienia studiów filozoficznych w Europie”²³. Właśnie ten filozof, oskarżony o herezję, został skazany przez swoich na izolację i popadł w dotkliwą infamie. Jego dzieła filozoficzne zostały spalone. Dopiero niedługo przed śmiercią doczekał się powrotu do łask i mógł wrócić do Maroka, gdzie pozostał aż do końca życia. Przeżył 72 lata.

²¹ Jak komentuje to Oliver Leaman: „[...] tym, czego nie powinniśmy robić, jest myślenie o świecie jako działającym w kategoriach własnej konieczności. Świat jest taki, jaki jest, ponieważ Bóg sprawnia, że jako taki się jawi, a nic nie zmusza Boga do robienia tego w jakiś sposób bardziej niż w inny” (O. Leaman, *Krótkie wprowadzenie do filozofii islamu*, tłum. M. Lipszyc, Warszawa 2004, s. 54–55).

²² Swoją diagnozę w tym względzie stawia K. Pachniak: „Interesujące wydaje się, że Ibn Ruszd nie wywarł wpływu na filozofię muzułmańską. Stało się tak najprawdopodobniej dlatego, że filozofia muzułmańskiego Zachodu praktycznie skończyła się wraz z nim, a ta rozwijana dalej na Wschodzie, później przede wszystkim w języku perskim, przyjęła głównie wpływy Ibn Siny, a także sufizmu” (K. Pachniak, *Nauka i kultura muzułmańska i jej wpływ na średniowieczną Europę*, Warszawa 2010, s. 86).

²³ J. Bielawski, *Klasyczna literatura...*, s. 264.

II. ISKRA, KTÓRA ROZPALIŁA CHRZEŚCJAŃSKIE ŚREDNIOWIECZE

2.1. Kwestia transmisji

Obecność filozofii Awerroesa w chrześcijańskiej Europie czasu średniowiecza wiąże się w sposób nierozwalny z pojawieniem się na starym Kontynencie dzieł Arystotelesa. Uczeni łacińscy poznali bowiem wiele dzieł starożytnych nie bezpośrednio, ale przez pryzmat tłumaczeń, komentarzy i opracowań arabskich. Przystawanie sobie tego całego dorobku było dość skomplikowanym procesem, który nazywa się dziś kwestią transmisji²⁴. Filozofia grecka w całym swym ogromie rozwiązań i obfitości treści była niewątpliwie zjawiskiem intelektualnym o wielkim bogactwie myśli, obok którego nie można było przejść obojętnie. Dylemat, przed jakim stanęli myśliciele arabsko-muzułmańscy kilka wieków wcześniej, przepracowując w swoim środowisku intelektualnym nowo odkrytą filozofię, zrodził się także później w umysłach chrześcijańskiego średniowiecza. Wiele traktatów starożytnych budziło zachwyt i inspirowało do twórczego myślenia, ale z drugiej strony był to przecież dorobek świata pogańskiego, który patrzył na uniwersum w kluczu zupełnie innych pryncypiów niż uczeni średniowiecznej Europy. Innym problemem było to, że wiele rozważań filozofów starożytnych domagało się wyjaśnienia, interpretacyjnego klucza, jakiegoś punktu odniesienia. Z pomocą przyszli tutaj komentatorzy arabscy, którzy podejmowali w swoich pracach zawiłości filozofii antycznej, wplatając w nie swoje własne rozwiązania.

Jeśli chodzi o twórczość Stagiryty, to dla średniowiecznej Europy pierwszym jej interpretatorem stał się właśnie Awerroes, którego zaczęto nazywać „Komentatorem nad komentatorami”. Arystoteles zaintrygował na nowo, gdy przybyły do Europy jego pisma przyrodnicze, *Organon* był bowiem znany już wcześniej. Warto również pamiętać, że przez kilka wieków filozofia w Europie zdążyła już okrzepnąć i wypracować swój własny fundament, przyjmując za główną linię wykład św. Augustyna, który w duchu neoplatońskim tłumaczył prawdy o świecie i Bogu. Pojawienie się arystotelizmu, siłą rzeczy prowadziło do konfrontacji dwóch wielkich systemów. Przybycie Arystotelesa na średniowieczne uniwersytety wiązało się także z kwestią prymatu, o który zmagaly się dwie opcje: teocentryczna, reprezentowana przez myśl św. Augustyna, i przyrodniczo-humanistyczna, propagowana przez Stagirytę. Tendencja zmierzająca do przyznania pierwszeństwa filozofii Arystotelesa podszy-

²⁴ Na temat transmisji filozofii greckiej do średniowiecza por.: Ch. Burnet, *Arabic into Latin: the reception of Arabic philosophy into Western Europe*, w: *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, red. P. Adamson, R. C. Taylor, Cambridge 2005, s. 370–404 (tam też znajdziemy chronologiczne zestawienie arabskich dzieł i tłumaczeń mistrzów starożytnych, a następnie ich translacji na łacinę z wyróżnieniem tłumacza, miejsca i daty tłumaczenia: s. 391–400); O. Leaman, *Krótkie wprowadzenie...*, s. 197–222 (rozdz. *Kwestia transmisji*); K. Pachniak, *Nauka i kultura muzułmańska...*, s. 92–104 (rozdz. *Przekaz filozofii muzułmańskiej do Europy*) oraz P. Kaczmarek, *Rola filozofii arabskiej w recepcji arystotelizmu w europejskiej myśli filozoficznej – zarys problematyki*, w: *Studia Loviciensia*, 10 (2008), s. 205–217. Stosowne opracowania tego zagadnienia znajdziemy także w podstawowych dziełach z zakresu historii filozofii średniowiecznej.

cana była innymi zjawiskami, które dążyły do emancypacji spod dominacji teologii i instytucji Kościoła. Główna dyskusja nad recepcją pism Filozofa rozgorzała w środowisku Uniwersytetu Paryskiego w pierwszej połowie XIII w.²⁵. Było to ówczesne centrum myśli chrześcijańskiej, stąd reakcja Kościoła na niepewne ideologicznie dywagacje była bardzo zdecydowana. Szybko pojawiły się zakazy studiowania dzieł Arystotelesa. Nie zgasiły one jednak zapалу poznawczego środowisk intelektualnych Paryża.

Jak się przyjmuje Awerroesa, komentarze do Arystotelesa pojawiły się na Uniwersytecie Paryskim po 1230 r. Wielką wartość prac Ibn Ruszda widziano w tym, że starał się on powrócić do oryginalnego arystotelizmu, oczyszczając go z neoplatońskich naleciałości komentarza Awicenny. Awerroes podjął kursoryczną metodę w opracowaniu tekstów Stagiryty, pisząc małe, średnie i wielkie komentarze. Te pierwsze były zaledwie streszczeniami, drugie miały dopiski Komentatora, komentarze wielkie zawierały rozwinięte tezy samego Awerroesa, który w rozległych parafrazach chętnie dzielił się własnymi przemyśleniami na tematy poruszane w omawianych dziełach Arystotelesa.

Reakcja na ekspansję prac Arystotelesa była stopniowa. Najpierw chciano zupełnie wyrugować tę filozofię z dyskursu uniwersyteckiego, potem zdecydowano się na jej „oczyszczenie”. Zakres jednak tego zabiegu zaniepokoił nawet Alberta Wielkiego, który sprzeciwiał się usuwaniu niektórych zagadnień i uzupełnianiu ich neoplatońskimi treściami. Tego rodzaju „cięcie” mogłoby całkiem okaleczyć prace Stagiryty i wypaczyć ich oryginalny sens. Dlatego zachęcał, by filozofię Arystotelesa poznawać i przyswajać z korzyścią dla myśli chrześcijańskiej, wskazując przy tym wyraźnie na te miejsca, w których oba nurty diametralnie się rozchodzą. W pierwszym etapie zetknięcia się prac Arystotelesa ze światem średniowiecznych uniwersytetów, możemy mówić o arystotelizmie eklektycznym, surowym, nie opracowanym, w wielu punktach niejasnym, posiadającym wyraźne naleciałości neoplatońskie. Postępująca jednak akomodacja dzieł Stagiryty pozwoliła bardziej zadomowić się tej filozofii wśród rozważań nawet największych umysłów wieków średnich, takich jak: Bonawentura, Albert Wielki czy Tomasz z Akwinu. Kwestia transmisji związana była nieodłącznie z osobą Awerroesa, który stał się pierwszym komentatorem Stagiryty. Nie zawsze jednak potrafiono oddzielić to, co było oryginalną myślą Arystotelesa, od tego, jak rozumiał ją Awerroes, czy wreszcie od własnych, autorskich poglądów Ibn Ruszda. Tak wiele spraw było jeszcze nieuporządkowanych, w tyglu rozmaitych tez, twierdzeń i zagadnień trudno było oddzielić sprawy pierwotne od wtórnych, stąd też w świecie intelektualnym średniowiecznej Europy pojawił się nowy prąd, który podpierał się zarówno autorytetem Filozofa, jak i Komentatora, czyli Arystotelesa i Awerroesa. Mowa oczywiście o awerroizmie łacińskim.

²⁵ Więcej szczegółów w: F. Van Steenberghen, *Filozofia w wieku XIII*, tłum. E. I. Zieliński, Lublin 2005; M. Krasnodebski, *Teoria intelektu możliwościowego i jej konsekwencje w kontekście polemiki Tomasza z Akwinu z awerroizmem łacińskim*, „Forum Philosophicum”, 9 (2004), 139–156 oraz P. Kaczmarek, *Awerroizm łaciński na Uniwersytecie Paryskim w XIII wieku*, „Warszawskie Studia Teologiczne”, 26 (2013) 1, s. 319–330.

2.2. Awerroizm łaciński

Arystotelizm w Europie XIII w. pierwotnie eklektyczny, przypominający zbiór różnych elementów, które dopiero trzeba było poznać i poddać próbie odtworzenia i ułożenia zgodnie z oryginalną myślą Stagiryty, bardzo szybko przerodził się w arystotelizm heterodoksyjny, nowinkarski, wyważający drzwi nauki Kościoła, budzący wątpliwości i niepokój wykładawców katolickiej ortodoksji. Opisywane tu zjawiska zrodziły niezwykle prężny prąd filozoficzny, który z czasem zaczęto nazywać awerroizmem łacińskim. Awerroes pojawił się na szczydzie tego ruchu z powodu wspomnianych wyżej komentarzy do dzieł Arystotelesa, w których czołowi awerroiści dopatrzili się inspiracji swoich głównych heterodoksyjnych tez.

Wśród prekursorów awerroizmu przyjęło się wymieniać Sigera z Brabancji i Boecjusza z Dacji. Ten pierwszy czuł się dosyć swobodnie w środowisku intelektualnym Paryża, korzystając z tego, że w tamtym czasie nie znalazł się nikt, kto mógłby skutecznie konkurować z jego błyskotliwością umysłu i polotem, a zwłaszcza z herezją, która poczęła się rodzić w samym intelektualnym centrum *orbis christianorum* średniowiecznej Europy²⁶. Przywódcza i dominująca osobowość Sigera pomogła mu zgromadzić wokół siebie grono uczniów, którzy propagowali główne założenia awerroizmu. Boecjusz z Dacji był jednym z najwybitniejszych jego uczniów. Koncentrował on swoje rozważania nad rolą dyskursu racjonalnego w odniesieniu do wiary, wykazując wyraźnie, że *ratio* ma pierwszeństwo przed *fides*.

Na reakcję Kościoła wobec tez awerroistów nie trzeba było długo czekać. W sylabusie z 10 grudnia 1270 r. potępiono 13 tez, a 7 marca 1277 r. już 219, ale należy zaznaczyć, że w tym drugim dokumencie było wiele powtórzeń i uproszczeń²⁷. Choć ostrze anatemy było skierowane głównie w stronę Sigera i Boecjusza z Dacji, to jednak pośrednio piętnowało w zasadzie arystotelizm jako taki, wrzucając do tego samego worka nawet filozofię Akwinaty. Awerrości zostali obłożeni karą ekskomuniki i w celu oczyszczenia się z winy, mieli w ciągu siedmiu dni wycofać się z głoszonych przez siebie poglądów i podjąć stosowną pokutę. Ogólnie mówiąc, można stwierdzić, że opisywane wydarzenia z Paryża oddawały ducha tamtej epoki. Były reakcją na wtargnięcie filozofii pogańskiej do świata, który określał siebie jako dogłębnie chrześcijański. Awerroizm podkreślał autonomię ludzkiego umysłu, niezależność, potrzebę wyemancypowania się z okowów Kościoła, którego orędzie i wizja świata zaczęły być postrzegane przez zwolenników awerroizmu, jako ograniczające człowieka.

Co właściwie zarzucano awerroistom? Wśród potępianych tez wymieniano między innymi następujące twierdzenia: istnienie jednego intelektu wspólnego całemu rodzajowi ludzkiemu; uznanie determinizmu i wieczności świata oraz negacja Bożej opatrności. Awerrości ponadto propagowali tzw. „teorię dwóch prawd”, utrzymującą, że zarówno prawda rozumu, jak i prawda wiary, podążają dwoma różnymi, niezależnymi od siebie drogami. Patrząc na ten wykaz, nie należy zapewne się dziwić, czemu kościelna ortodoksja podjęła się zwalczania awerroizmu.

²⁶ Siger pojawił się na Uniwersytecie Paryskim między 1255 a 1260 r. W 1257 r. Bonawentura przestał wykładać, a Tomasz udał się do Italii w 1259 lub 1260 r.

²⁷ Dokument był przygotowany w pośpiechu, zarzuty bowiem zrehabilitowano w niecałe trzy tygodnie.

Filozoficzne postulaty awerroistów łączone były z poglądami Awerroesa. Stąd narosły kontrowersje wokół jego filozofii. Trzeba jednak powiedzieć, że po uważniejszym przyjrzeniu się pracom Ibn Ruszda przypisywanie mu poglądów szerzonych przez awerroistów jest bardzo dużym uproszczeniem jego myśli, jeśli nie wręcz wypaczeniem. Przede wszystkim nie badano w średniowiecznej Europie innych pism Komentatora, a jedynie jego komentarze do Arystotelesa. Jest to zrozumiałe, albowiem chciano przede wszystkim poznać filozofię Stagiryty, a nie Awerroesa. Trzeba dodać jeszcze inne uszczegółowienia. Tomasz polemizujący z Sigerem, widział go jako kontynuatora myśli Arystotelesa, a nie Awerroesa; Bonawentura z kolei błąd determinizmu przypisywał filozofom arabskim w ogólności, a doktrynę jedności intelektu Stagiryście, nie zaś samemu filozofowi z Kordoby. Wreszcie teoria „podwójnej prawdy” jest raczej wynikiem dalszej debaty w środowiskach akademickich średniowiecznej Europy niż oryginalną myślą Awerroesa. Jak zatem widać, dyskusji nad łączeniem awerroizmu z Awerroesem towarzyszy wiele uproszczeń i błędów. Jednak najwięcej aporii narosło wobec przypisywanej Awerroesowi teorii, zwanej monopsychem, rozwijanej przez Sigera z Brabancji, a mówiącej, że każdy człowiek jest istnieniem śmiertelnym – ginie i rozpada się. Byt ludzki ma jednak swoją partycypację w duszy ludzkiej, która jest tylko jedna, a zarazem wspólna dla całego gatunku. Teoria ta w sposób istotny sprzeciwiała się nauce Kościoła, który głosił, że każdy człowiek ma nie tylko własne ciało, które rzeczywiście podlega śmierci, ale również jest obdarzony własną i niepowtarzalną duszą nieśmiertelną. Teoria monopsychemu, łączona z poglądami Awerroesa, zrodziła spór o jedność intelektu²⁸, na temat którego należy podać kilka uwag.

2.3. Spór o jedność intelektu

W dyskurs z awerroistami weszli najwybitniejsi przedstawiciele Złotego Wieku scholastyki. W swoich pismach piętnowali główne tezy tego nurtu, wykazując, w jaki sposób i w jakim stopniu są one niezgodne z nauką Kościoła. Zarówno Bonawentura, jak i Albert Wielki starali się wypunktować wszystkie błędy awerroistów, nie pomijając także monopsychemu²⁹. Albert po raz pierwszy podjął się polemiki

²⁸ Niezwykle pomocne w tej kwestii jest dwujęzyczne (łacina i polski) wydanie dzieł trzech przedstawicieli poruszanej tematyki: Tomasz z Akwinu, Idzi Rzymianin, Siger z Brabantu, *Spór o jedność intelektu*, tłum. przyp. i wstęp M. Olszewski, Kęty 2008. Samo zagadnienie monopsychemu dobrze streszcza Władysław Śeńko: „Człowiek jest wysoko zorganizowanym zwierzęciem, które powstaje i ginie jak inne zwierzęta, ale którego mózg poprzez swe wyobrażenia (phantasmata) zdolny jest nawiązać kontakt z wyższymi inteligencjami, mianowicie z intelektami: materialnym i czynnym – odpowiednikami intelektu możliwościowego i czynnego w doktrynie Arystotelesa. [...] Intelekt materialny nie jest formą ciała – nie ginie więc po jego śmierci, ale nie jest też zindywidualizowany, będąc pozbawiony materii, jest więc wspólny dla całego rodzaju ludzkiego – stąd właśnie nazwa teorii: monopsychem” (W. Śeńko, *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*, Kęty 2001, s. 88).

²⁹ Bonawentura zwalczał także teorię samoistności materii, wieczności świata oraz emanacjonizm. Albert Wielki odpowiadając na prośbę papieża Aleksandra IV napisał dzieło *De unitate intellectus contra Averroem*, w którym znalazło się wciąż jeszcze wiele naleciałości zaczerpniętych z komentarzy myślicieli muzułmańskich.

z monopsychizmem w swoim dziele *Summa o człowieku*, powstałym przed 1250 r. Dalsze spory w tej kwestii Albert prowadził z awerroistami w pracach: *O duszy* i *O jedności intelektu*. Dopiero jednak geniusz Tomasza z Akwinu, w pełni ukazał głębię problematyki związanej z awerroizmem. Pierwszym problemem, jaki dostrzegł Akwinata, były komentarze arabskie do Arystotelesa, które wciąż były w użyciu. Dlatego Tomasz postanowił dotrzeć do źródła i poprosił o nowe tłumaczenia dzieł Stagiryty z oryginału. W swoich pracach Doktor Anielski podążył drogą wytyczoną mu przez poprzedników – za Bonawenturą chciał ukazać jedność mądrości chrześcijańskiej, a także docenić niewątpliwy potencjał filozofii perypatetyckiej, o co z kolei walczył Albert Wielki. W ten sposób powstała niezwykle dojrzała synteza – kwintesencja filozofii Złotego Wieku scholastyki.

Skąd jednak wziął się problem monopsychizmu przypisywanemu Awerroesowi? Samo zagadnienie można znaleźć w traktacie *O duszy* Arystotelesa. Około 1225 r. Michał Szkot przetłumaczył fragmenty tego dzieła na łacinę wraz z komentarzem Awerroesa. I właśnie w 5 komentarzu III księgi *Wielkiego komentarza do O duszy* filozof z Kordoby rozważa kwestię natury intelektu materialnego określanego w literaturze łacińskiej zwykle jako intelekt możliwościowy (*intellectus possibilis*). Jak już wspominaliśmy wyżej, uczeni średniowiecza nie znali innych dzieł Ibn Ruszda, widząc w nim tylko i aż komentatora jedyne w swoim rodzaju³⁰, nie potrafili jednak w pełni oddzielić rozważań Awerroesa od myśli Arystotelesa, więc problem, który został przez Ibn Ruszda dotknięty przy okazji jako zagadnienie poboczne, urósł do jednego z głównych twierdzeń awerroizmu, z którym spierały się największe umysły średniowiecznej Europy.

PRÓBA PODSUMOWANIA

Nawet pobieżne zarysowanie problematyki związanej z pracami Ibn Ruszda vel Awerroesa ukazuje jak niełatwa jest ocena poszczególnych wpływów, uwarunkowań i zależności pomiędzy różnymi filozofami, którzy powoływali się na swoje prace i komentowali dzieła starożytności i średniowiecza. Łatwo tutaj o uproszczenia, a nawet błędne opinie. Wydaje się, że właśnie w tym sensie osoba i dzieło filozofa z Kordoby są niezwykle dramatyczne. W ocenie autora tego artykułu filozofia Ibn Ruszda zawiera głębię, której nie potrafiono docenić, po obu stronach świata. Swoisty ostracyzm spotkał bowiem Awerroesa zarówno u jego pobratymców, jak i w średniowiecznej Europie, tak samo na Wschodzie, jak i na Zachodzie. Z jednej strony Ibn Ruszd niósł odkrycie możliwości egzegezy Koranu w duchu i za pomocą metod wypracowanych przez arystotelizm, pokazując w ten sposób, że filozofa jest wpisana w muzułmańskie objawienie. Z drugiej strony Awerroes średniowiecznej Europie podał Arystotelesa z cennym komentarzem, z którego jednak wybrano różne niejasności i przypisano filozofowi z Kordoby poglądy, których on wcale nie głosił. Jak należy przypuszczać Awerroes mógłby stać się jednym z pomostów między kulturą

³⁰ Jego metodę komentatorską wielu myślicieli średniowiecza przejęło za swoją, także w pracach nad komentarzami do dzieł innych filozofów niż Arystoteles.

Wschodu i Zachodu, gdyby obie strony go tak łatwo nie zmarginalizowały, jak stało się to w historii zarówno na terenie *dar al-islam*, jak i *orbis christianorum*.

CONTROVERSY AROUND THE PERSON AND THE PHILOSOPHY
OF AVERROES AND RECEPTION IBN RUSZD
IN *DAR AL-ISLAM* AND *ORBIS CHRISTIANORUM*

Summary

The works of Averroes belong to the heritage of both East (*dar al-Islam*) and West (*orbis christianorum*). In the circle of Muslim culture he has become the representative of the Andalusian rationalism. He tried to enter the Aristotelian discourse on the exegesis of the Qur'an and to show that philosophy is contained in the holy book of Islam. Particularly important was the methodology for arriving at the truth by demonstration which is the highest form of logical deduction. Averroes tried to argue that because the Quran contains everything, it also includes philosophy. He used verses of the Quran as premises in syllogistic evidence. His solutions were interesting but finally have been marginalized by the Muslim orthodoxy and he was banished. In the West, Averroes was known as a commentator of Aristotle. However, his original works were little known. In his commentary on the *De Anima* some medieval thinkers have found a few controversies. The most important of these were the theory of monopsychism, recognition of determinism and eternity of the world and the negation of God's providence. Recent studies on the works of Averroes have shown that the many allegations made against him were not sufficient justification against his works. Controversy over Averroes show that he is a tragic figure. Although he could have become a bridge between East and West, he was rejected by both parties.

Słowa kluczowe: Averroes, recepcja arystotelizmu, awerroizm, *falsafa*