

Magdalena Jaworska-Wołozyn  
 Akademia im. Jakuba z Paradyża w Gorzowie Wielkopolskim<sup>1</sup>

## Nieocenione studium filozofii arabskiej

*The Cambridge Companion to Arabic Philosophy* ukazała się po raz pierwszy w 2005 r. nakładem Cambridge University Press. Wydanie tej publikacji w ramach tak znaczącej serii, jaką jest *The Cambridge Companion*, należy uznać za niezwykle wydarzenie, zwłaszcza że opublikowane dotychczas tomy poruszały głównie problematykę związaną z doktrynami wybranych myślicieli, różnymi szkołami filozoficznymi lub odnoszącą się do czasowo sprecyzowanych okresów w historii myśli filozoficznej. *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy* prawdopodobnie jest jedynym opracowaniem tej serii obejmującym tak znaczny obszar filozofii, tj. filozofię arabską w jej całości. Istotnie dzięki P. Adamsonowi oraz R.C. Taylorowi – redaktorom tomu i jednocześnie wybitnym specjalistom w dziedzinie arabskiej filozofii oraz pozostałym zaproszonym przez nich do współpracy znawcom – trafia do rąk czytelnika stanowiące wyjątkowe i przeto zasługujące na szczególną uwagę opracowanie. Rezultatem pracy 18 uczonych jest zbiór zwięzłych rozpraw, które z jednej strony omawiają doktryny najważniejszych reprezentantów filozofii arabskiej, z drugiej zaś główne jej obszary tudzież wpływ na średniowieczną tradycję chrześcijańskiej i żydowskiej myśli. Warto dodać, że choć to obszernie studium zostało pomyślane przez autorów jako wprowadzenie do przedstawionej problematyki, to jednak oddaje całościowy charakter dość często zaniedbywanego przez badaczy obszaru filozofii i nadaje mu stosowne miejsce w historii filozofii w ogóle. Z całą pewnością też lektura *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy* spełnia podstawowe założenie autorów, którzy pragną dać czytelnikowi „poczucie tego, co najbardziej intrygujące w tej tradycji” (s. 24).

Polska edycja niniejszej pracy pt. *Historia filozofii arabskiej* generalnie zachowuje strukturę i kompozycję jej anglojęzycznej poprzedniczki – z tą różnicą, że w przeciwieństwie do oryginału *Noty o autorach* zostały w niej umieszczone w części końcowej, a nie początkowej. Analogicznie do wydania angielskiego i w polskim można wyróżnić trzy części. Pierwszą z nich stanowią *Uwagi translatorskie* (s. 7-8) oraz *Chronologiczny wykaz wybitnych filozofów w tradycji arabskiej* (s. 9-15). Drugą współtworzy 19 rozdziałów (s. 17-384), w tym *Wprowadzenie* (s. 17-24), a ostatnią, czyli trzecią – *Wybrana bibliografia* (s. 385-401), wcześniej wspomniane *Noty o autorach* (s. 401-404) oraz *Indeks* (s. 405-413).

Rozprawy ujęte w najbardziej obszernej oraz znaczącej spośród wszystkich części drugiej – zasadniczo można podzielić na cztery główne tematycznie spójne sekcje. Tak

<sup>1</sup> P. Adamson, R.C. Taylor (red.), *Historia filozofii arabskiej*, przeł. K. Pachniak i A. Wąs SVD, Wydawnictwo WAM, Kraków 2015, 413 ss.

więc po *Wprowadzeniu*, rozdziały 2-10 przedstawiają w porządku chronologicznym doktrynę poszczególnych myślicieli okresu klasycznego filozofii arabskiej; rozdział 11 na podobieństwo ostatniego, tj. 19 szkicują obraz filozofii arabskiej w jej okresie poklasycznym, rozdziały 12-16 analizują nauki filozoficzne (logikę, etykę, filozofię przyrody, metafizykę, psychologię oraz fizykę) zgodne z przekazanym tradycji arabskiej modelem nauczania późnego antyku, a rozdziały 17-18 podejmują ważką kwestię oddziaływania myśli arabskiej na żydowską i chrześcijańską filozofię średniowieczną.

Stanowiące rozdział I *Wprowadzenie* (s. 17-24), jak wyraźnie sugeruje sam tytuł, pełni funkcję wprowadzającą. Jego celem obok nakreślenia ogólnego zamysłu monografii jest także wyjaśnienie dlaczego będącą przedmiotem badań filozofię należy określać mianem arabskiej, a nie muzułmańskiej. W rozważaniach wstępnych P. Adamson oraz R.C. Taylor dochodzą do wniosku, że zasadnym jest mówienie o filozofii arabskiej, „ponieważ zaczyna się ona od oddania myśli greckiej, w całej jej złożoności, w języku arabskim” (s. 19), mimo że „nie jest ona dosłownie filozofią »arabską«” (s. 19).

Cristina D'Ancona, autorka rozdziału II pt. *Z greckiego na arabski: neoplatonizm w przekładzie* (s. 25-42), udowadnia, że neoplatonizm w wykładni arabskiej stanowi jedną z najważniejszych składowych filozofii arabskiej w ogóle. Na rzecz wskazanej tezy świadczą nie tylko dociekania autorki podkreślające istotną rolę rozpowszechnionego w tradycji arabskiej neoplatonizmu czy dokonany przez nią przegląd arabskich przekładów dzieł greckich neoplatoników, ale również zestawienie ośrodków badawczych, w których nauczano filozofii greckiej i podjęto nad nimi prace. Myśl Plotyna odegrała zatem „znaczącą rolę w powstawaniu *falsafy*” (s. 25), przez co „nie da się w pełni zrozumieć *falsafy*, jeśli nie uwzględni się jej zakorzenienia w myśli filozoficznej późnego antyku” (s. 42).

W rozdziale III noszącym tytuł *Al-Kindi i recepcja filozofii greckiej* (s. 43-60) P. Adamson objaśnia źródła inspiracji, doktrynę i znaczenie w historii myśli arabskiej naśladowującego greckich uczonych Al-Kindiego (zm. ok. 870 r. po Chr.). Wywód Adamsona rozpoczyna się od ogólnych uwag, które odnoszą się do prac tłumaczeniowych prowadzonych przez grupę zgromadzoną wokół myśliciela, który sam przypuszczalnie nie znał greki, lecz przyczynił się do rozwoju opracowanego przez nich „nowego słownictwa filozoficznego w języku arabskim” (s. 44). Dalej autor przechodzi do omówienia doktryny „pierwszego w muzułmańskim świecie określającego się jako filozof” (s. 59) przy uwzględnieniu najważniejszych dłań dziedzin, czyli metafizyki, psychologii, nauk przyrodniczych, kosmologii, astrologii i optyki. Omówieniu ulega także stosunek Al-Kindiego względem islamu, którego „recepcja filozofii greckiej wyznacza przyszłym pokoleniom reguły uprawiania *falsafy*” (s. 59)”.

David C. Reisman w rozdziale IV zatytułowanym *Al-Farabi i program nauczania filozofii* (s. 61-78) podejmuje próbę odtworzenia nauki głoszonej przez mistrzowsko wręcz syntetyzującego myśliciela – Al-Farabiego, którego „system stał się punktem wyjścia dla głównych zagadnień filozoficznych świata muzułmańskiego” (s. 61). Ponadto, jak zauważa Reisman, nadrzędny cel pism tego drugiego po Arystotelesie nauczyciela to „odrodzenie i unowocześnienie sposobu uprawiania filozofii arystotelizmu na wzór szkoły aleksandryjskiej” (s. 64).

Rozdział V autorstwa P.E. Walkera pt. *Ismailici* (s. 79-95) prezentuje nauki i pisma filozoficzne wywodzących się z szyizmu najważniejszych ismailitów, których grono tworzyli: Muhammad an-Nasafi, Abu Hatim ar-Razi, Abu Jakub as-Sidżistani oraz

będący pod silnym wpływem Al-Farabiego, a nie neoplatonizmu – Hamid ad-Din al-Kirman. Walker obnaża właściwy ismailitom ambiwalentny stosunek do filozofii, krytyczną postawę skierowaną przeciw sądom niektórych myślicieli oraz przekonanie, że prawda filozofii zawsze opierała się na wytycznych proroków.

W kolejnym i najbardziej obszernym z rozdziałów, tj. *Awicenna i jego tradycja* (s. 97-133), R. Wisnovsky uznaje Awicennę za głównego przedstawiciela filozofii arabsko-muzułmańskiej, którego pojawienie się stanowi przełom w jej historii. Awicennie zawdzięcza się bowiem połączenie dwóch nurtów – *falsafa* i *kalam* oraz to, że ostatni z niezależnych dotychczas prądów „przybrał formę prawdziwej filozofii muzułmańskiej jako synteza jego metafizyki i doktryny islamu” (s. 97). Wisnovsky, poddając analizie zwłaszcza zagadnienia natury metafizycznej obecne w pismach Awicenny, dochodzi do sprecyzowania starożytnych źródeł, po które sięgał w uprawianej przez siebie filozofii. Wyjaśnia też, że twórczość myśliciela nie tylko znacząco wpłynęła na losy świata islamu, ale i Europy.

Przedmiotem rozważań VII rozdziału *Al-Ghazali* (s. 135-149), jak sugeruje sam tytuł, jest postać i działalność wybitnego islamskiego teologa, który przejąwszy niektóre wątki filozoficzne od Awicenny, następnie „przeinterpretował je w duchu okazjonalizmu aszaryckiego i połączył je z teologią” (s. 135). Autor tego rozdziału – M.E. Marmura – analizuje teksty Al-Ghazalego głównie w kontekście jego opracowania (wyrosłego z badań filozofa nad fundamentalną dla teologii aszaryckiej nauki o Boskich atrybutach) pojęcia przyczynowości. Marmura podaje również, że wysunięty przez Al-Ghazalego argument, „że koniecznych przyczynowych powiązań w naturze nie można udowodnić ani logicznie, ani empirycznie” (s. 149) posiada charakter filozoficzny, a nie teologiczny. Ponadto dyskusja myśliciela o przyczynowości okazała się nader ważna dla samej filozofii arabskiej.

Rozdział VIII autorstwa J.P. Montanady *Filozofia w Andaluzji: Ibn Badżdża i Ibn Tufajl* dotyczy dwóch współistniejących na przełomie XI i XII w. w muzułmańskiej Hiszpanii, lecz konkurencyjnych wobec siebie tradycji andaluzyjskiej filozofii. Ich najważniejsi reprezentanci Ibn Badżdża pozostający pod wpływem arystotelizmu oraz nawiązujący do sufizmu (islamskiego mistycyzmu) Ibn Tufajl, przed Awerroesem, byli przekonani o sile ludzkiego umysłu. Według Montanady tych wybitnych przedstawicieli filozofii w Andaluzji łączy to samo podejście do człowieka, „któremu obaj chcą pomóc w osiągnięciu doskonałości, to znaczy szczęścia” (s. 172). Obaj też wywarli znaczny wpływ na późniejsze pokolenia.

R.C. Taylor w rozdziale IX pt. *Awerroes: dialektyka religijna i arystotelesowska myśl filozoficzna* (s. 173-190) dowodzi, że „wokół interpretacji religijnej i filozoficznej Awerroesa narosło wiele nieporozumień” (s. 175), a jednym z nich jest przypisywanie myślicielowi tzw. doktryny podwójnej prawdy, które w rzeczywistości jest bezzasadne, ponieważ prace myśliciela pokazują, że „prawda religijna i prawda filozoficzna to jedna i ta sama prawda” (s. 180). Z drugiej strony, Taylor podkreśla w nim, że choć pisma Awerroesa „ożyły w przekładach na hebrajski i łacinę” (s. 189), to nie wpłynęły znacząco na filozofię arabską, ponieważ nie zyskał on poparcia dla fundowanej na filozofii analizy problemów natury religijnej.

W następnym z rozdziałów, czyli X *Suhrawardi i iluminacjonizm*, J. Walbridge wbrew opinii Corbina podaje, że współczesna tendencja do określania doktryny Suhrawardiego mianem „teozofii” nie oddaje ani istoty jego założeń, ani oddziały-

wania wyłożonej przezeń myśli. Suhrawardi był raczej „realistycznym krytykiem filozoficznym i twórczym myślicielem” (s. 191), którego krytyka ontologii Awicenny i epistemologii Arystotelesa stały się punktem odniesienia dla jego sukcesorów. Autor rozdziału wskazuje także na wprowadzone przez Suhrawardiego nowatorskie rozwiązania na polu ontologii, metafizyki czy choćby kosmologii, które przyczyniły się do zerwania z Awicenną i bliskiego dlań arystotelizmu. Ten broniący stanowiska platońskiego nominalizmu myśliciel miał też odegrać znaczącą rolę w późniejszej filozofii muzułmańskiej.

S.H. Rizvi w XI rozdziale *Mistycyzm i filozofia: Ibn Arabi i Mulla Sadra* (s. 211-230) w nawiązaniu do islamskiej i irańskiej mistycznej doktryny Ibn Arabiego oraz Mulli Sandry tłumaczy relację „między mistycyzmem a filozofią w późniejszej tradycji muzułmańskiej” (s. 212). Ponadto pokazuje, że obaj myśliciele w kontekście intelektualnego paradygmatu o neoplatońskiej proveniencji dochodzą w swoich naukach do przyznania stosownym środkom służącym dochodzeniu do prawdy zarówno poznawczego, jak i terapeutycznego, a nawet zbawczego waloru.

Przedmiotem rozważań XII rozdziału autorstwa T. Streeta noszącego tytuł *Logika* (s. 231-246) jest wspomniana w tytule dyscyplina filozoficzna zawężona „do perypatetyckich tradycji odróżniania dobrego i złego argumentu” (s. 231) oraz do analizy pisma Nadima ad-Dina al-Katibiego, tj. *Szamsijja*, które nie tylko stanowi pierwszy ważny tekst o logice, ale i popularny podręcznik w programie nauczania madras (s. 234). Prócz omówienia zawartości treściowej *Szamsijji*, autor nakreśla dokonania Al-Farabiego i Awicenny na polu arabskiej logiki. Wskazuje też na bezpośrednią zależność Al-Katibiego w rozpatrywaniu kwestii natury formalnej od systemu Awicenniańskiego.

Rozpatrywana przez Ch.E. Butterwortha w rozdziale XIII *Filozofia polityki i etyka* (s. 247-264) zostaje odniesiona do etycznego nauczania poprzedników i sukcesorów Al-Farabiego, czyli tego, który „przez wiele lat był postrzegany jako twórca filozofii politycznej w tradycji muzułmańskiej” (s. 246). Wpierw omówieniu zostają poddane dokonania w refleksji etycznej Al-Kindiego i Ar-Raziego, a następnie Awicenny i Awerroesa. Butterworth wyjaśnia, że choć Al-Kindi oraz Ar-Razi w niektórych swoich pismach podejmowali kwestie natury etycznej, to jednak jest zauważalny brak systematycznego opracowania zagadnień politycznych. W przeciwieństwie zaś do wspomnianych autorów Al-Farabi w swoich *Sentencjach wybranych*, opierając się na nauczaniu Platona i Arystotelesa, „z powodzeniem połączył sztukę państwa ze sztuką duszy” (s. 260), przez co utorował drogę idącym jego śladami Awicennie i Awerroesowi.

Rozdział XIV pt. *Filozofia naturalna*, którego autorem jest M. Rashed, zwraca uwagę na fakt, że w islamie „powstało wiele teorii fizycznych” (s. 265) oraz że niezliczeni badacze mieli potrzebę „przeanalizowania dwóch podstawowych (i powiązanych) tematów fizyki arystotelesowskiej: statusu *minima* oraz rozróżnienia aktualności i potencjalności” (s. 265). Dyskusję wokół arabskiej filozofii naturalnej otwierają omówienia poglądów Abu al-Huzajl i An-Nazzam. Jest ona później kontynuowana przez badaczy dwóch szkół *kalamu* mutazylickiego, matematyków-infinitezmalistów, a w końcu przez Awicennę, który m.in. „zrewidował dyskusję na temat nieskończoności” (s. 278) i Ar-Raziego.

Rozdział XV o tytule *Psychologia: dusza i intelekt* (s. 285- 300) wskazuje na liczne problemy o charakterze psychologicznym zawarte w koncepcjach duszy filozofów różnych tradycji. Jego autorka – D.L. Black – podkreśla, że znaczna część

arabskich myślicieli „czerpała inspirację do dyskusji o duszy (*nafs*) i intelekcie (*akl*) z arabskiego tłumaczenia *O duszy i Krótkich rozpraw psychologiczno-biologicznych* Arystotelesa oraz greckich komentarzy” (s. 285). Oni też, wzorując się na tradycji greckiej, wystąpili przeciwko poglądom muzułmańskich teologów, którzy nie uznawali duszy niematerialnej. Black podaje również, że większość myślicieli arabskich z łatwością zaadoptowała Arystotelesowski podział duszy, ale w ich gronie znaleźli się i tacy, którzy sięgali po nauki Platona (np. Ar-Razi) bądź doktrynę Arystotelesowską dostosowywali do własnych potrzeb (Awicenna).

W kolejnym z rozdziałów – *Metafizyka* (s. 301-320) T.-A. Druart rozważa filozofię pierwszą w tradycji myśli arabskiej, która odwiecznie stanowiła przedmiot licznych polemik, a którą (zwłaszcza w jej wydaniu średniowiecznym) postrzega się bądź „jako parafrazę lub komentarz do *Metafizyki* Arystotelesa”, bądź jako „dziwaczną i raczej nieudaną mieszankę metafizyki Arystotelesowskiej i neoplatonizmu” (s. 301). Ponadto autorka omawia najważniejszą dla filozofii arabskiej kwestię metafizyki w odniesieniu do dysputy pomiędzy „*falasifa*, utrzymujących, że świat jest wieczny, a z drugiej strony teologami broniącymi stworzenia w czasie” (s. 302). W sposób przekrojowy Druart naświetla główne koncepcje metafizyczne poprzez analizę stanowisk właściwych Al-Kindiemu, Al-Raziemu, Al-Farabiemu, Awicennie, Al-Ghazalemu, Ibn-Tufajlowi i Awerroesowi.

Z XVII rozdziału S. Harvey’ a zatytułowanego *Filozofia muzułmańska a filozofia żydowska* (s. 321-338) dowiadujemy się o tym, co łączy i różni filozofię muzułmańską oraz żydowską filozofią średniowieczną, przy założeniu, że początków tej ostatniej należy upatrywać w końcu IX i na początku X w., a nie z przypadającą na wiek I działalnością Filona. Harvey zaznacza, że o ile neoplatonizm arabski odegrał znaczącą rolę w wiekach IX-XI w filozofii żydowskiej tego samego okresu, o tyle reprezentowany m.in. przez Awicennę i Al-Farabiego arystotelizm arabski wpłynął nań w okresie późniejszym. Wpływy arystotelizmu są nader widoczne w filozofii hebrajskiej w drugiej połowie XII w., przy czym arystotelizm reprezentowany przez Majmonidesa i Awerroesa odegrał też niemałą rolę w wiekach późniejszych.

Rozdział XVIII pt. *Dzieła arabskie tłumaczone na łacinę: recepcja filozofii arabskiej w Europie zachodniej* (s. 339-365) Ch. Burnetta podkreśla duże znaczenie tekstów w języku arabskim w filozofii Zachodu, o czym świadczą zachowane do dzisiaj pisma oraz ich tłumaczenia. Zgodnie z autorem początek ruchu tłumaczeniowego przypada na koniec wieku XI i wiąże się „z zainteresowaniem medycyną i filozofią naturalną wśród uczonych w południowych Włoszech” (s. 341). Burnett zaznacza także różnorodność omawianej przezeń literatury, którą to wyrażają gatunki, po jakie sięgali arabscy autorzy, tj. arabskie przekłady dzieł filozoficznych (głównie pism Arystotelesa i komentarze do nich), streszczenia, traktaty *falsafy*, komentarze i doksografie. Niezwykle ważną część rozdziału XVIII stanowi zawarta w nim tabela ukazująca w porządku chronologicznym pisma filozofii arabskiej, które doczekały się tłumaczenia na łacinę do ok. 1600 r.

Ostatni z rozdziałów, czyli XIX noszący tytuł *Najnowsze trendy w filozofii perskiej i arabskiej* (s. 367-383) autorstwa H. Ziai, uwzględnia rozwój filozofii arabskiej zarówno na podstawie tekstów z XVI i XVII w., jak i pism późniejszego okresu. Awicenna, a po nim Suhrawardi, zostają uznani za myślicieli, których twórczość szczególnie wywarła wpływ na trendy i późniejsze szkoły filozoficzne. W okresie post-Awicennańskim w filozofii perskiej i arabskiej usiłowano odtworzyć całościowe

systemy oraz pogodzić filozofię z religią. Ziai dokonuje więc przeglądu działalności na polu filozofii poprzez analizę relacji wspomnianych systemów „wobec starszej tradycji perypatetyckiej i nowszej iluminacjonalistycznej” (s. 368), zagadnienia harmonii między religią a filozofią, a w końcu problemów obecnych w tradycji późniejszej (w tym paradoksów logicznych i filozofii języka, ontologii oraz teorii przyczynowości).

*Historia filozofii arabskiej* zapewne nie wyczerpuje do końca problematyki właściwej filozofii arabskiej, ani też nie omawia doktryn wszystkich przedstawicieli, którzy się zasłużyli w jej historii. W tym kontekście polskie tłumaczenie tytułu oryginału z *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy* na *Historia filozofii arabskiej* może jawić się jako mylące i niezgodne z intencją (świadomych złożoności filozofii arabskiej) redaktorów tomu. Wszak ich nadrzędnym celem jest zachęta czytelnika do podjęcia studiów nad tą często marginalnie traktowaną przez zachodnich badaczy filozofią. Z drugiej strony, *Historia filozofii arabskiej* ma również wyposażyć czytelnika w podstawowe informacje na temat wybranych reprezentantów i głoszonych przez nich nauk. Większość rozdziałów zawartych w niniejszej publikacji zapewni czytelnikowi wnikliwą dyskusję wokół poruszanych zagadnień i problemów natury filozoficznej. Lektura zaś *Historii filozofii arabskiej* dobitnie pokazuje, że zamierzenie autorów zostało w pełni osiągnięte na tym polu.

Dodatkowo różnorodność przywoływanych kwestii nie zakłóca wewnętrznej jedności pracy. Prosty język wypowiedzi oraz sama struktura *Historii filozofii arabskiej* zachęcają do lektury nawet mniej rozeznanego w temacie czytelnika. To wszystko sprawia, że nie powinna ona stanowić wyłącznego przedmiotu zainteresowania badaczy arabskiej filozofii, ale także i tych, którzy studiują tradycje późnego antyku oraz filozofię średniowieczną. Obok wcześniej wydanych w Polsce prac poświęconych myśli arabskiej (min. H. Corbin, *Historia filozofii muzułmańskiej*, przeł. K. Pachniak, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2005; F. Daftary, *Ismailici. Zarys Historii*, przeł. K. Pachniak, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2008; O. Leaman, *Krótkie wprowadzenie do filozofii islamu*, przeł. M. Lipszyc, Aletheia, Warszawa 2004; K. Pachniak, *Doktryny isma'ilickie w dziełach Al-Kirmaniego*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2004) *Historia filozofii arabskiej* jest bez wątpienia godna polecenia tym wszystkim, którzy chcą poznać tradycję i twórczość świata islamskiego. Wiadomo bowiem, że rozpoznana w tej publikacji filozofia przed każdym względem pokazuje bogactwo arabskiej tradycji i jej doniosłe znaczenie w historii myśli ludzkiej w ogóle.