

Ryszard Palacz
Tarczyn k. Warszawy

AWERROES, CZYLI LOSY FILOZOFII ARABSKIEJ W ŚWIECIE ŁACIŃSKIM

Streszczenie: Artykuł krótko omawia wpływ awerroizmu na filozofię łacińskiej Europy w XIII wieku. Dziedzictwo filozofii i nauki greckiej zostało uratowane przez uczonych arabskich, w zakresie filozofii zaś głównie przez Awerroesa i jego zwolenników, co umożliwiło recepcję myśli Arystotelesa w Europie. Na Uniwersytecie Paryskim komentarze Awerroesa do traktatów Arystotelesa doprowadziły nie tylko do sporów na Wydziale Filozofii, ale pogłębiły także różnice doktrynalne istniejące w nauczaniu między wydziałami. Ukształtowało to nowy nurt filozoficzny, tzw. awerroizm łaciński, nawiązujący do dziedzictwa Awerroesa. Najważniejszymi jego przedstawicielami byli Siger z Brabancji i Boecjusz z Dacji. Do najistotniejszych kwestii spornych należały autonomia filozofii, odwieczność świata, istnienie duszy jednostkowej i koncepcja intelektu. Dalsze dzieje awerroizmu łacińskiego wyznaczyły potępienia ogłoszone przez biskupa paryskiego, Stefana Tempier.

Słowa kluczowe: filozofia XIII w., awerroizm, Uniwersytet Paryski, recepcja Arystotelesa

AVERROES OR THE FATE OF THE ARAB PHILOSOPHY IN THE LATIN LANGUAGE WORLD

Summary: The article briefly discusses the impact of Averroism on the philosophy of Latin Europe in the thirteenth century. The heritage of Greek philosophy and science was saved by Arab scholars, and in the field of philosophy mainly by Averroes and his followers, which enabled the reception of Aristotle's thought in Europe. At the University of Paris, Averroes' commentaries on Aristotle's treatises not only led to disputes in the Philosophy Faculty, but also deepened the doctrinal differences that existed in teaching between faculties. This formed a new philosophical current, the so-called Latin Averroism, which referred to the legacy of Averroes. Its most important representatives were Siger of Brabant and Boethius of Dacia. Among the most significant points of contention were the autonomy of philosophy, the eternity of the world, the existence of an individual soul and the concept of the intellect. The further history of Latin Averroism was marked by the condemnations promulgated by the Bishop of Paris, Stephan Tempier.

Keywords: 13th century philosophy, Averroism, University of Paris, reception of Aristotle

Ibn Rushd, Abu al Walid Muhammad (1126-1198) jest niewątpliwie najwybitniejszym filozofem arabskim, jego twórczość zarówno komentatorska, jak i samodzielna stanowi apogeum rozwoju filozofii arabskiej, ale także jej kres, w tym znaczeniu, że nie pozostawił żadnej wybitniejszej szkoły ściśle arabskiej, a jego koncepcje zyskały uznanie dopiero poprzez przekłady na łacinę i hebrajski w środowiskach łacińskich i żydowskich. Porównywany z Alfarabim i Awicenną nie był jednak oryginalnym myślicielem, chociaż cechował go krytyczny umysł i wszechstronne zainteresowania. Główne jego osiągnięcia, jako filozofa, związane są bowiem z twórczością komentatorską. Poprzez

przekłady kształtował postawy naukowe świata łacińskiego XIII stulecia, a więc poza własnym arabskim środowiskiem, bo po nim filozofii w Maghrebie już nie było.

Kiedy upadło Cesarstwo Rzymskie, podobny los czekał także dziedzictwo kulturowe poprzedniej epoki. Dziedzictwo filozofii i nauki greckiej uległoby jednak całkowitemu zapomnieniu, gdyby nie zostało podjęte przez Arabów. Filozofia grecka bowiem dotarła do Europy, pokonując samodzielną, długą drogę przekładów przez Syrię, Persję, Egipt, Maroko i Hiszpanię. Kalifowie, będąc zarówno przywódcami religijnymi, jak i władcami świeckimi, stworzyli w Bagdadzie ośrodek naukowy, do którego zaprosili uczonych syryjskich i żydowskich, co przyczyniło się do rozwoju nie tylko literackiego języka arabskiego, ale i szerokiej recepcji dorobku greckiego w postaci przekładów na arabski. Przełożono greckie pisma Arystotelesa, Teofrasta i Aleksandra z Afrodyzji. Polityka tych władców była także tolerancyjna w stosunku do chrześcijan i Żydów, których zwano „ludźmi księgi” ze względu na wspólne korzenie religijne. Ośrodki naukowe, jakie powstawały w Azji Mniejszej, stawały się wzorem dla podobnych instytucji naukowych zakładanych w muzułmańskiej Andaluzji, głównie w Kordobie i Grenadzie. Tą drogą sztuka i filozofia grecka znalazły swoje miejsce w kulturze arabskiej. W procesie tym nie obeszło się bez omyłek, oceniając Arystotelesa głównie jako logika, widziano w Platonie wielkiego metafizyka i dochodzono do wniosku, że koncepcje tych dwóch myślicieli doskonale się uzupełniają, gdyż ich twórczość, tak sztucznie sklejana w jeden system, tworzyła dopiero całość filozofii i jej program. Arabowie widzieli w Arystotelesie i Platonie twórców jednego systemu i odnotujmy, że pogląd ten bezkrytycznie przyjęty w świecie łacińskim, podzielany był na Zachodzie jeszcze w pierwszej połowie XII wieku. Tym samym każdemu z tych filozofów przypisywano idee, które nie były ich dziełem. Przykładem może być traktat pt. *Teologia* Arystotelesa, tekst jednoznacznie neoplatonicki, bo zawierający fragmenty z *Ennead* Plotyna. Podobnie i następny traktat, znany pt. *Liber de causis* (*Księga o przyczynach*) stanowił wyciąg z dzieła Proklosa pt. *Elementy teologii*, które przełożono na łacinę zapewne w Toledo w XII wieku. Teksty te sprawiły jednak, że Arystotelesowi poczęto w świecie arabskim przypisywać poglądy neoplatonickie. Ten fatalny błąd był nie tylko wynikiem ignorancji, ale także braku filologicznych narzędzi krytyki naukowej tekstów, której zapowiedzi pojawiają się dopiero w okresie Odrodzenia wraz z pismami Wawrzyńca Valli. Dopiero gdy poznano większość pism Arystotelesa w przekładzie łacińskim w pierwszej połowie XIII wieku, zrozumiano, że metafizyka Stagiryty różni się zasadniczo w swych podstawach od koncepcji Platona.

Spory teologiczne związane z hermeneutyką Koranu były związane z dwoma odmiennymi kulturami. Pierwsza rozwijała się jako kultura dworska kalifatu i elit politycznych skupionych wokół władcy. Środowiska te interesowały się sztuką, architek-

turą, filozofią i szeroko rozumianym piśmiennictwem. Odmienna kultura panowała w środowiskach różnych warstw ludności miejskiej, a więc głównie rzemieślników i kupców, którzy pod wpływem nauczania ulemów opowiadali się za konserwatywną interpretacją Koranu, co powodowało większe zainteresowanie przepisami prawa koranicznego. Te zróżnicowane zainteresowania były rozwijane w medresach, czyli szkołach koranicznych, które powstawały wokół meczetów. Były one głównym miejscem działalności ulemów, czyli konserwatywnych teologów. Jest zrozumiałe, że środowiska skupione wokół medres były liczniejsze i ten взгляд – wedle ulemów – przemawiać miał zdecydowanie za tym, że ich ujęcie i rozumienie nakazów koranicznych jest prawdziwe. Odwołanie się do przekonań większości stanowiło w tej sytuacji główne kryterium poprawnego rozumienia tradycji koranicznej. Nie było to jednak niezawodne kryterium prawdy. Warstwy dworskie silniej natomiast popularyzowały problematykę związaną z autorytetem i istnieniem Stwórcy, co pośrednio wzmocniało autorytet religijny kalifów. Awerroes należał niewątpliwie do grona elity dworskiej, a głównym jego przeciwnikiem ideowym były konserwatywne środowiska ulemów, a także ascetów i mistyków, którzy uważali, że *Koran* należy przyswajać „oczyma duszy, a nie głową”. Tak ukształtowały się dwie antytetyczne postawy interpretacyjne. Na dalszych ich losach zaważyła jednak recepcja filozoficznego dziedzictwa, wzmocniona przez arabskie tłumaczenia pism Arystotelesa. Środowisko dworskie było otwarte na impulsy płynące z recepcji filozofii antycznej i logiki Arystotelesa, której znajomość uznano za pożyteczną dla hermeneutyki tekstów koranicznych. Postawa taka pozwalała również na odejście od dosłownej interpretacji *Koranu*. Był to postulat jednej z licznych szkół teologii muzułmańskiej, których zwolenników zwano mutazylitami. Twórcą tej orientacji był Wasil ibn Ata, pochodzący z Medyny, który wypowiadał się na temat wszechmocy bożej i roli predestynacji, usiłując ją pogodzić z wolną wolą jednostki oraz wszechmocą Stwórcy, uważał bowiem, że „niepodobna, aby Bóg skazywał ludzi na zło, które jako takie, jest sprzeczne z jego dobrocią i nakazami”.

Awerroes, urodzony w 1126 roku w Kordobie, był potomkiem rodu, którego członkowie zajmowali wysokie urzędy w kalifacie kordobańskim. Był uczniem sławnego filozofa arabskiego Ibn Tufaila. Jego podziw dla Arystotelesa był natomiast wyjątkowy. Działał za panowania Ya'kuba Yusufa i Yusufa al-Mansura, władców imperium berberyjskiego, które wchłonęła Hiszpania muzułmańska, panująca w Andaluzji. Pierwszy z tych władców mianował w 1169 roku Awerroesa kadim, czyli sędzią w Sewilli, a następnie powołał na podobny urząd w Kordobie w 1182 roku, drugi natomiast władca pod wpływem ortodoksyjnych mułłów wygnał go w 1195 roku do Luceny, położonej 80 km od Kordoby, a dwa lata później do Marakeszu, gdzie już zrehabilitowany prowadził także obserwacje astronomiczne. Tam też w 1198 roku zmarł.

Twórczość filozoficzna Awerroesa była wielostronna. Awerroes dostrzegł sprzeczności pojawiające się między interpretacjami teologów i filozofów. Dążył tedy do rozdzielenia filozofii od Objawienia koranicznego, aby w ten sposób przezwyciężyć napięcia pojawiające się między tymi dziedzinami. Za *Koranem* wyróżnił trzy postawy poznawcze: filozofów, którzy korzystają z dowodów pewnych i sylogistyki arystotelesowskiej; teologów, którzy z kolei korzystają głównie z dowodzenia prawdopodobnego oraz zwykłych wyznawców religii, którzy nie mają nieodzownego wykształcenia i przyjmują twierdzenia religijne bez dowodów, i korzystają z argumentacji retorycznej. Bardziej istotne dla dalszego rozwoju filozofii, ale już na gruncie łańskim było nie tylko rozdzielenie filozofii od teologii, ale podkreślenie tego faktu, że tradycyjne problemy można badać zgodnie z zasadami tych dyscyplin. Dopuszczalne są dwie interpretacje. Bóg rozważany przez filozofów jest pierwszą przyczyną, natomiast wedle teologów jest Pierwszym Poruszycielem i Stworzycielem, a dalej, świat w refleksji filozoficznej jest wieczny, a wedle teologów jest stworzony. Powyższe poglądy wywarły wpływ na kształtowanie się tzw. teorii podwójnej prawdy, jaka pojawiła się w środowisku Uniwersytetu Paryskiego.

Awerroes wypowiadał się nie tylko w zakresie filozofii, prawa koranicznego i medycyny, tu dodajmy, że w przeciwieństwie do Ibn Siny (Awicenny) i Alfarabiego, jako sędzia był także zwolennikiem szariatu i zyskał sławę niespotykaną jako autor licznych komentarzy do pism Arystotelesa. Miał je napisać na życzenie kalifa już w czasie pierwszego pobytu w Marakeszu. Powstały w ten sposób trzy typy komentarzy do dzieł Arystotelesa, dostosowane do charakteru czytelników, różniły się bowiem objętością i przeznaczeniem. Komentarze do trudniejszych tekstów (tzw. *tafsir*) były najobszerniejsze. I tak w latach 1159-1195 napisał objaśnienia do pism przyrodniczych Arystotelesa, do jego *Metafizyki*, *Retoryki* i *Etyki Nikomachejskiej*. W latach 20. XIII wieku pojawiły się one w przekładach łańskich na uczelni paryskiej. Komentarze Awerroesa nie były jednak jedynym nowym źródłem, gdyż w powodzi tekstów, jakie wówczas przekładano na łańcę, znalazły się także komentarze greckie Aleksandra z Afrodyzji.

Należy przypomnieć, że przebieg recepcji dziedzictwa filozoficznego Arystotelesa na Zachodzie Europy był złożony i powolny. Sięgano nie tylko do tekstów greckich, ale także do Platona, którego poglądy uważano za bliskie Arystotelesowi. W tym procesie recepcji arystotelizmu korzystano jednak głównie z komentarzy Awerroesa, które, dostępne w przekładach łańskich, doprowadziły do zmiany programów nauczania realizowanych na Wydziale Filozofii Uniwersytetu Paryskiego oraz pogłębiły spory światopoglądowe i filozoficzne między filozofami a mistrzami teologii. Wyjaśniając przyczyny wpływów Awerroesa na Uniwersytecie Paryskim, trzeba wskazać nie tylko na źródła formalne tego procesu, ale także na względy doktrynalne. James A. Weisheipl tak je przedstawia: „Można to wyjaśnić następująco: 1. Filozoficzne komentarze Alberta

[Wielkiego] unikały egzegezy tekstu oraz 2. Nauczanie Tomasza [z Akwinu] sprowadzało się głównie do dzieł teologicznych, których większość mistrzów i studentów Wydziału Filozofii nie czytała. Zaś najbardziej potrzebny był tu egzegetyczny komentarz do Arystotelesa. Jedyne dostępne pochodził od Awerroesa¹.

Pisma Awerroesa, którego nad Sekwaną poczęto zwać krótko „Komentatorem”, stały się powszechnie używanym podręcznikiem filozofii arystotelesowskiej. W latach 1230-1699, gdy określenie filozofii arabskiej było pleonazmem, filozofii uczono się głównie na podstawie jego komentarzy. Jednakże dorobek komentatorski Awerroesa w świecie chrześcijańskim był różnie interpretowany, podobnie jak status jego komentarzy, były bowiem dla kultury łacińskiej obcym wtrętem i w dodatku ich autor był Arabem. Trudno dzisiaj zrozumieć pasje antyawerroistyczne niektórych myślicieli łacińskich, główne jego dzieło, *Dal al-makal*, na temat zgodności religii i filozofii, nie było tłumaczone na łacinę i łacinnicy w tym czasie nie wiedzieli, jak dalece i konsekwentnie Awerroes krytykował teologów muzułmańskich, którzy wedle niego byli zbędni w idealnym społeczeństwie. Nie znając jego najważniejszych pism, przypisano mu doktrynę, którą w środowisku paryskim znano, wedle *Potępienia* ogłoszonego przez biskupa Stefana Tempier, kanclerza Uniwersytetu Paryskiego w 1277 roku, pod nazwą koncepcji podwójnej prawdy. Awerroes jako filozof, a filozofię zwano w języku arabskim *falsafā*, nie miał zamiaru likwidować religii, chciał ją jedynie oczyścić z elementów irracjonalnych. Podobnie jak inni filozofowie arabscy tego okresu nie wątpił w istnienie Boga, lecz wskazywał, że prawdę tę należy udowodnić z pomocą narzędzi logicznych. Chociaż starał się być ortodoksyjny w sprawach wiary, to jednak oddzielał filozofię od religii. Głównym jego przeciwnikiem na tym polu był wspomniany już Algazali, który nawiązywał do wątków neoplatońskich, Awerroes natomiast dążył do oczyszczenia tekstów Arystotelesa z naleciałości platońskich, które zniekształcały dzieło mistrza. Jedno z głównych pism Awerroesa pt. *Tahafut al-Tahafut* (*Niespójność niespójności*) było odparciem zarzutów Algazaliego, który odrzucał stosowanie metod filozoficznych do interpretacji treści koranicznych, a jego zwolennicy dowodzili również, że filozofia arystotelesowska jest sprzeczna z tradycją religijną *Koranu*. Awerroes dostrzegł jednak kilka stopni poznania. Religia jest konieczna dla wszystkich wiernych, ale Objawienie zawarte w *Koranie* jest tak bogate, że każdy może czerpać z tego wyjątkowego źródła. Możliwe tedy są różne interpretacje zawartych w *Koranie* nakazów. Nie ma także sprzeczności między prawdą *Koranu* a właściwie pojmowaną filozofią, którą był arystotelizm oczyszczony z naleciałości interpretacyjnych. Należy także odróżnić autentyczną treść *Koranu* od jej interpretacji, które są różne, zależne od wielu czynników zewnętrznych. Treści koraniczne jednak są często skomplikowane i wyma-

¹ J.A. Weisheipl, *Frair Thomas d'Aquino*, Garden City, New York 1974, s. 191.

gają odpowiedniej hermeneutyki, czyli wykładni. Jeśli jednak okazuje się, że pewne fragmenty *Koranu* są niejasne, to wtedy należy pójść za głosem rozumu, czyli wedle Awerroesa, za Arystotelesem, gdyż prawda Koranu nie może być sprzeczna z prawdą zawartą w filozofii. Awerroes wyróżnił trzy grupy wierzących, którzy mają zróżnicowane przygotowanie do rozumienia prawd wiary i filozofii. Pierwsza obejmuje ludzi niewykształconych, którzy bezkrytycznie poddają się autorytetowi i reagują emocjonalnie. Prawdziwa i ukryta treść Objawienia koranicznego jest dla nich faktycznie nieodstępna. Druga grupa obejmuje jednostki częściowo wykształcone, a więc dialektyków, znających logikę i teologów muzułmańskich, którzy jednak zadowolają się argumentacją prawdopodobną i dowodami mniej ścisłymi. Ostatnią grupę tworzą dopiero jednostki niezależne, filozofowie, którzy potrzebują dla uzyskania pewności dowodów doskonałych i ostatecznych, a więc weryfikowalnych. Filozofia więc była skierowana do elity intelektualnej. Uczni uprawiający filozofię, których *Koran* zwie „pograżonymi w wiedzy”, byli autorytetami w sprawach doktryny, stosującymi wyjaśnianie symboliczne sur koranicznych (*Koran* III, 5). Na tej podstawie można zapewne mówić o trojakim zakresie poznania prawdy dostępnej dla każdej z wymienionych grup. Powyższa koncepcja nad Sekwaną jednak nabrała innego znaczenia. Nie dotyczyła ona zakresu i możliwości poznania skorelowanego z możliwościami poznawczymi jej odbiorców, ale wyznaczała granice interpretacyjne między filozofią a teologią. Taki wniosek wynika z *Preambuły Potępienia* ogłoszonej przez Stefana Tempiera w 1277 roku, w której jednoznacznie wskazani są mistrzowie Wydziału Filozofii, którzy w nauczaniu swojej dyscypliny, podstawowej na uczelni, postępują tak, jakby jedna wykładnia pism Arystotelesa obowiązywała na Wydziale Filozofii, a inna, odmienna, miała być nauczana na Wydziale Teologii. Jasno trzeba stwierdzić, że nauczanie wedle tego podziału wyjaśnień wynikało bardziej z charakteru tych kierunków i odmiennych źródeł, a nie było zdeterminowane bezpośrednio komentarzem Awerroesa. Była to jednak nowa postawa w nauczaniu filozofii i w tym zakresie wpływ jej na dalszy rozwój filozofii okazał się niezwykle głęboki. Ostatnie badania nad awerroizmem łacińskim wskazują jednak, że ani Siger z Brabancji, ani Boecjusz z Dacji, których uważano za głównych przedstawicieli tej orientacji na Uniwersytecie Paryskim, teorii tej, w takim sformułowaniu nie głosili. Rychło jednak okazało się, że pewne twierdzenia Arystotelesa i jego Komentatora są sprzeczne ze stanowiskiem i nauczaniem Kościoła. Powstawały więc nowe napięcia w środowisku uniwersyteckim. Niewątpliwe te ważne względy decydowały o szerokości recepcji tych komentarzy, ale nie ulega wątpliwości, że decydująca była ich doktrynalna zawartość. Już potępienia z 1210 i 1215 roku dowodzą, że władze uczelni tak właśnie oceniły komentarze Awerroesa, które w jej opinii stały się rozsądnikiem heterodoksalnej recepcji twórczości Arystotelesa. Zakazy te jednak nie zaha-

owały recepcji arystotelizmu. W 1255 roku wydział *artium* Uniwersytetu Paryskiego wprowadził wszystkie znane wtedy dzieła Arystotelesa do programu nauczania. Jednakże można także mówić o innych skutkach wydanych orzeczeń. Z jednej strony powyższe zakazy uświadomiły władzom kościelnym konieczność przygotowania nowego programu recepcji tych pism. Z drugiej strony natomiast trzeba odnotować, że w toku sporów ukształtowała się pewna wizja filozofii Arystotelesa, a również metody interpretacji jego pism stały się wyrazistsze. Arystoteles stał się bowiem po prostu najpoważniejszym autorytetem i poczęto go zwać krótko: „Filozofem”. Ustalenia, jakie zapadły w toku tych sporów i przekształceń programów nauczania na Uniwersytecie Paryskim, poczęto traktować jako wzór dla innych uczelni. Zmienił się bowiem charakter samej filozofii, która przestała być redukowana do wąskiego zakresu *artes*, a stała się dyscypliną samodzielną, zdolną do przedstawienia własnej interpretacji świata i tym samym wykroczyła poza kredowe koło wyznaczone przez dawne funkcje filozofii, pojmowanej jako propedeutyki teologii. Filozofia stała tym samym przed nowymi wyzwaniami i to także ze strony teologii. Coraz częściej najtężsi teologowie i filozofowie tego wieku zadają sobie pytanie, jak można uprawiać samodzielnie filozofię, zachowując jednak jej miejsce w obrębie tradycyjnej teologii. Korekty stanowisk i nowe wyjaśnienia były więc potrzebne. Tendencje autonomiczne filozofii były już tak szeroko akceptowane na uczelni paryskiej, że w wielu zagadnieniach dyskutowanych nie brano wcale pod uwagę rozwiązań teologii. Spór przebiegał własnym torem i pod wpływem własnych sił napędowych, a prawdy szukano *more philosophico*. Powstał w ten sposób nowy nurt w obrębie filozofii, który formalnie nawiązywał do twórczości Arystotelesa i Komentatora, czyli Awerroesa, ale w rzeczywistości stanowił nową jakość. Nie był już dawnym arystotelizmem. Był czymś nowym zarówno w postawie metodologicznej, treści, jak i rozwiązaniach. Kilkanaście miesięcy wcześniej wydano również zakaz czytania *Metafizyki* i *Fizyki* Arystotelesa. Amalryk z Bene, magister wydziału *artium*, miał wielu zwolenników w Paryżu. Uważano go wtedy za autora Eriugenowego dzieła *Peri physeon*. W każdym razie jako autora tego dzieła także go potępiono. Bardziej wyrazistą postacią był Dawid z Dinant, którego również potępiono. Był tłumaczem Arystotelesa, znał jego *libri naturales* i pozostawił po sobie *Quaternulorum fragmenta*, odkryte przez polskiego uczonego, Aleksandra Birkenmajera. Dawid z Dinant interpretował Arystotelesa w duchu materialistycznego panteizmu, a więc reakcja władz kościelnych jest zrozumiała. Historycy włożyli niemało wysiłku, aby odnaleźć i wydać drukiem pisma awerroistów łacińskich. Nie dostrzeżono jednak, że awerroizm łacinników stanowił kontynuację wcześniejszych wysiłków zmierzających do rozdziału filozofii od teologii. Najwięcej czytelników i zwolenników pisma Awerroesa miały na przełomie pierwszej i drugiej połowy XIII wieku, technicznie prąd ten, jaki się wtedy

ukszałtował, zwany jest awerroizmem łacińskim. Zwolennicy tej postawy metodologicznej uważali się za prawowiernych chrześcijan, chcieli być jednak filozofami, a to znaczyło wtedy tyle, że chcieli zachować prawo swobodnej interpretacji dorobku Arystotelesa. Tezy, jakie wyprowadzali z założeń filozofii arystotelesowskiej, były zgodne z tym systemem i z zasadami logiki. Pojawił się więc nie tylko konflikt interpretacji, ale także spór między teologią a filozofią, każda bowiem z tych dyscyplin rościła sobie prawo do poprawnej interpretacji. Wiara i teologia miały bowiem określone roszczenia do prawdy, którą odnajdywały w księgach kanonicznych, w odmiennym ujęciu zagadnień filozoficznych, ale spór dotyczył ich doktrynalnych podstaw. A w takiej sytuacji konflikty bywają ostre. Takie było tło narastających napięć, które ogarnęły początkowo wydział *artes* na uczelni paryskiej, a potem całą uczelnię. Włączały się do niego stopniowo władze uczelni, a na koniec także biskup Paryża, który z racji urzędu był kanclerzem tej uczelni. Na tym tle, wydaje się, że jaśniejsze stają się zadania, jakie zostają postawione przed Tomaszem z Akwinu, zmierzające do nowej syntezy filozofii arystotelesowskiej i wiary chrześcijańskiej. Postawa metodologiczna awerroistów łacińskich wyrażała niewątpliwie radykalne porzucenie dawnych schematów myślowych i nowe ujęcie filozofii, tym razem ujmowanej jako wiedza autonomicznego rozumu. Początkowo chodziło tylko o przyjęcie i uznanie za poprawne konsekwencji, jakie wynikały z akceptacji w filozofii nowych zasad, które do nich prowadziły, wspólnie ze stosowanymi regułami logicznymi. Rekonstruując jednak doktryny heterodoksalne, często zdarza się, że głównym punktem odniesienia i ich wartościowania są stanowiska ortodoksyjne. Musimy także pamiętać, że uniwersytet był kontrolowany przez władze kościelne, które dbały o to, aby nauczanie było zgodne z wymaganiami wiary. Kadre profesorów stanowili przecież głównie duchowni, którzy podporządkowani byli doktrynie religijnej, wyznaczającej także określone granice interpretacji problematyki filozoficznej. Nowe pisma Arystotelesa, które poznawano, a także źródła arabskie zawierały jednak poglądy, które nie zawsze były zgodne z tą tradycją, a szczególnie z oficjalną wykładnią kilku co najmniej problemów. Stały się one źródłem nowych sporów. Pierwszy punkt sporu był związany z arystotelesowskim obrazem świata, który zdaniem Arystotelesa miał być wieczny. Powyższe twierdzenie było jednak sprzeczne z biblijną koncepcją, wedle której kosmos został stworzony z niczego przez wszechmoc bożą (*creatio ex nihilo*). Z interpretacji awerroistycznej wynikały jednak określone konsekwencje metodologiczne i poznawcze. W przypadku doktryny kreacjonistycznej niepotrzebne były dyscypliny przyrodnicze i poznanie świata ograniczało się jedynie do właściwego odczytania tekstów kanonicznych, a takie zadanie było programowym celem teologii, nauczającej, że dzieło stworzenia jest całkowite i w pełni zależne od woli Stwórcy. Jeśli świat jest wieczny, to znaczy, że nie podlega on przemianie. Z po-

wyższą postawą były związane pytania o tzw. determinizm. Arystoteles uważał, że kosmos posiada pewne właściwości, które zapewniają stałe powiązanie przyczyny z jej skutkami, a dowody na jego istnienie wynikały z obserwacji przyrodniczych. Analiza tego nader złożonego problemu doprowadziła Filozofa do stwierdzenia, że w hierarchii ruchów musi istnieć poruszyciel wszystkich pomniejszych ruchów, który jest wieczny i niezmienny. Wedle Arystotelesa przyczyną świata jest nieruchomy Poruszyciel, który podtrzymuje kosmos w ruchu. Z tego powodu pierwszy poruszyciel nie jest w stanie ingerować w zjawiska przyrodnicze. Konsekwencją takiego rozwiązania było to, że powyższe wyjaśnienie likwidowało wszelkie przesłanki teologiczne dla akceptacji cudu, jako możliwej ingerencji Stwórcy w mechanizm ruchu. Osobliwością rozwiązania Arystotelesa było przekonanie, że jednostajny ruch planet po sferach podlega określonym prawidłowościom, które można poznać, a wtedy jest także możliwe poznanie przyszłych, czyli dalszych ruchów planet. Istnieje więc możliwość przedwiedzy, czyli przewidywania tych zjawisk, które mają – wedle astrologii – wpływ także na losy jednostek. Wynika więc z tego, że zjawiska związane z ruchem planet mają wpływ na wolę człowieka. Przytoczone poglądy znalazły zwolenników i stały się trwałym elementem krytyki wszechmocy i wolności Stwórcy. Idea pierwszego Poruszydciela, który nie miał żadnej wiedzy o człowieku jednostkowym, była zaprzeczeniem teologicznej koncepcji Stwórcy kierującego losem świata i człowieka. Drugim problemem spornym było ujęcie duszy jednostkowej. Arystoteles był przekonany, że dusza jednostkowa jest tylko formą ciała i podstawą jego organizacji. Jest także aktualizacją możności tkwiących w materii, ale z takiego poglądu wynikało, że dusza nie może istnieć samodzielnie, gdyż forma oddzielona od materii nie może sama trwale istnieć. Pogląd głoszący, że dusza może istnieć bez ciała, jest więc sprzeczny, podobnie jak przykładowy pogląd, że ostrość noża może istnieć bez metalu, który taki nóż tworzy. Jeśli człowiek umiera, to dusza ludzka ginie, tracąc podstawę swojej egzystencji, czyli ciało ludzkie. Jeśli dusza jednostkowa człowieka jest śmiertelna, tzn. ginie wraz ze śmiercią cielesną człowieka, to należy odrzucić także całą naukę odkupienia i misji nauczycielskiej Kościoła. Nabierała ona w tym świetle zupełnie nowych wymiarów. Jest zrozumiałe, że wspomniana koncepcja nie mogła być zaakceptowana przez środowiska ortodoksji chrześcijańskiej. Powyższe rozwiązanie sformułowane pod wpływem komentarzy Awerroesa prowadziło jednak do nowych pytań z zakresu psychologii poznania. Tworzą one zespół poglądów znanych w podręcznikowym ujęciu jako koncepcje monopsychiczne. Istotą tej postawy był pogląd, że dusza jednostkowa spełnia różne funkcje, także poznawcze, przypisane jej części niematerialnej i właściwej gatunkowi jako całości. Innymi słowy, dyskusja dotyczyła intelektu, który jest właściwością całego gatunku i z tej racji jest wieczny. Istnieje więc nieśmiertelność, ale dotyczy ona gatunku, nie dotyczy jednak

jednostek. Rozwiązanie takie doprowadziło do pogłębienia sprzeczności zachodzących między interpretacjami awerroistycznymi a ortodoksją chrześcijańską. Koncepcja intelektu wiązała się bowiem z koniecznością nowego sformułowania relacji filozofii do teologii, rozumu do wiary. Powyższe problemy pogłębiały napięcia między Wydziałem Teologii a Wydziałem Sztuk, który dzięki inspiracjom płynącym z nowo poznawanych źródeł zyskiwał silniejsze uznanie ze strony społeczności uniwersyteckiej.

Kolejny problem dotyczył istnienia Opatrzności bożej i dotyczył złożonych spraw związanych z determinizmem moralnym. Nie ulega wątpliwości, że koncepcje Arystotelesa o bycie i świecie przyrody musiały wywołać określone retorsje papieskie, które w początkowej fazie miały hamować żywiołowość procesu ich recepcji i poddać go kontroli. Jest bowiem oczywiste, że awerroizm łaciński, który rozwijał się w pierwszej połowie tego wieku na Uniwersytecie Paryskim, doprowadził także do nowych konfliktów filozofii z teologią, a rosnące wpływy prądów heterodoksalnych, zorientowanych awerroistycznie, jednoznacznie zagrażały ideologii kościelnej. Twórczość Arystotelesa bowiem nader często stawała się intelektualną pożywką dla ruchów antykościelnych. Hierarchowie kościelni w coraz większym stopniu uświadamiają sobie zagrożenie i stąd kolejne zakazy swobodnej, a więc niekontrolowanej recepcji dzieł Arystotelesa. W 1210 roku synod prowincji paryskiej wydał orzeczenie na temat nauczania ksiąg przyrodniczych, które zapoczątkowało serię zakazów ogłaszanych w kolejnych latach. W 1215 roku zakaz ten powtórzono, ale już wymieniono *Metafizykę* jako tekst zakazany, w 1231 roku natomiast papież Grzegorz IX powtórzył treść zakazów, które miały tak długo obowiązywać, dopóki rzucone teksty nie zostaną poprawione (*donec corrigantur*). A więc kurii rzymskiej nie chodziło o jednoznaczne odrzucenie pism Arystotelesa i jego Komentatora, zapewne taki krok niewiele by dał. Niewątpliwie chodziło tu jedynie o zahamowanie heterodoksalnej recepcji pism Stagiryty i uzyskanie na czasie, w którym należałoby przeprowadzić rewizję istniejących przekładów i ustalić oficjalną i w miarę jednolitą ich interpretację. Oficjalną w tym sensie, że uzgodnioną z dogmatycznym stanowiskiem Kościoła. W gronie potępionych nauczycieli filozofii, oprócz wyżej wymienionych, występuje także Maur z Hiszpanii, czyli Awerroes. Potępienie zostało jeszcze raz powtórzone przez papieża Urbana IV w 1263 roku, który polecił Wilhelmowi z Moerbecke przełożenie dzieł Arystotelesa z greki na łacinę. Ważny to fakt i data. Dodajmy, że pod względem formalnym zakazy papieskie nie obowiązywały wszędzie, mniej zwracano na nie uwagę w Oksfordzie i Tuluzie, gdzie przybywających na studia zapraszano, argumentując, że „księgi o naturze, *libri naturales* Arystotelesa, które są zakazane w Paryżu, tu są dostępne dla każdego, kto chce wniknąć w najgłębsze tajniki natury”. Argumenty te świadczą już o tym, że środowiska uniwersyteckie zdawały sobie sprawę z jakościowych różnic dzielących nauczanie na wymienionych

uczelnian. Nie będzie błędem, jeśli powiemy, że Oksford i Tuluza, a także Neapol przodowały w XIII wieku w swobodniejszej interpretacji dzieł przyrodniczych, co odróżniało je od innych uczelni, także paryskiej. Zakazy te nie dotyczyły jednak twórczości dwóch największych teologów tego wieku: Alberta Wielkiego i Tomasza z Akwinu. Pierwszy dążył do syntezy i reinterpretacji dorobku Arystotelesowskiego na podstawie elementów filozofii neoplatonickiej i chociaż nie znał języka greckiego, co miał mu za złe Roger Bacon, to jednak usiłował nie tylko poprawić i komentować pisma Arystotelesa, ale także – w swojej skromności – uzupełniać te dzieła filozofa, których ten nie zdążył napisać. Był przyrodnikiem i w tym zakresie, jako bystry obserwator, zebrał największy materiał przyrodniczy z różnych dziedzin. Jego uczniem był Tomasz z Akwinu, któremu następnie przekazał katedrę uniwersytecką w Paryżu.

Komentarze Awerroesa w formie łacińskiej pojawiły się dopiero ok. 1225 roku. Głównym przedstawicielem postawy awerroistycznej był Siger z Brabancji. Już ok. 1265 roku pojawił się na wydziale *artes* jako magister i nauczyciel tego wydziału. Z jego biografii jednak niewiele faktów jest pewnych. Być może był uczniem Alberta Wielkiego, który wywierał na niego wpływ i zapewne nie tylko intelektualny. Młodszy od Tomasza o dwadzieścia lat był Walończykiem, został także kanonikiem przy kościele św. Marcina w Leodium. W końcu przybył do Paryża i po studiach został magistrem wydziału *artium*. Fernand Van Steenberghen charakteryzuje go jako wywołującego niepokój i nieliczącego się z ortodoksją myśliciela, który „pojawia się na scenie historii z niezbyt budującymi rysami młodego przywódcy bez skrupułów, zdecydowanego wszelkimi środkami narzucić własny punkt widzenia”². A więc taki właśnie umysł wykladał na temat pism Arystotelesa i brał czynny udział w dysputach uniwersyteckich. Musiały one być burzliwe nie tylko dlatego, że tematyka niektórych dysput interesowała całą społeczność uniwersytecką, ale także ze względu na udział samego Sigera. W 1266 roku wystąpił on w dyskusji na wydziale *artes*, która wywołała ingerencję legata papieskiego Szymona z Brion. Główne dzieło filozoficzne Sigera z Brabancji nosi tytuł *Quaestiones in tertium De anima Aristotelis (Kwestie do trzeciej księgi O duszy Arystotelesa)*, w którym wyłożył oryginalną koncepcję intelektu. Inne jego dzieło, znane pt. *Quaestiones super Liber de Causis*, utrzymane jest już w duchu neoplatonickim i rozwijało tezę doktrynalnie niebezpieczną: odwieczność świata. Głosił ją już wcześniej Arystoteles w swoim traktacie *O niebie*, pisząc: „niebo całe ani nie zostało zrodzone, ani nie może zginąć, przeciwnie niż niektórzy utrzymują, lecz jest jedno i wieczne, bez początku ani końca swego trwania”³. Taka teza była niebezpieczna i nie dziwny się, że przeciwko niej skierowano 27 spośród 219 tez potępionych przez biskupa Paryża. Przytoczony pogląd na wieczność świata zyskał także poparcie Awerroesa i pojawił się

² F. Van Steenberghen, *Filozofia w wieku XIII*, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 2005, s. 322.

³ *De caelo*, II, 1283b, tłum. P. Siwek.

jako temat główny na wykładach na Wydziale Filozofii. Zdaniem Boecjusza z Dacji wyjaśnienie wszystkich wątpliwości związanych z tym zagadnieniem nie jest możliwe, np. udowodnienie, że w określonym momencie nastąpił początek świata. Albert Wielki i Tomasz również zajmowali się tym zagadnieniem, ale doszli do wniosku, że nie można rozstrzygnąć wszystkich wątpliwości metodami właściwymi filozofii. Również poglądy Siger z Brabancji na temat intelektu wywołały reakcję nie tylko Bonawentury, ale również Tomasza z Akwinu. Zostały one potępione w 1270 roku, chociaż istnieją wątpliwości, czy wszystkie twierdzenia, jakie wówczas potępiono, pochodzą z jego pism. W 1271 roku ponownie wystąpił w dyskusji wydziałowej spowodowanej wyborem na rektora. Spór o wybór rektora również wywołał ingerencję legata papieskiego, Szymona z Brion, który 7 maja 1272 roku powołał Piotra z Owernii na urząd rektora wydziału. Była to jedna płaszczyzna sporu. W płaszczyźnie doktrynalnej i nauczycielskiej kilka tygodni wcześniej, bo 1 kwietnia 1272 roku zakazano mistrzom wydziału udziału w dyskusjach teologicznych i głoszenia twierdzeń przeciwnych wierze. Gdy 23 listopada 1276 roku Siger z Brabancji wraz Goswinem z La Chapelle i Bernierem z Nivelles otrzymali wezwanie do stawienia się przed trybunałem inkwizycji, któremu przewodniczył Szymon du Vale, Siger uciekł z Francji i udał się na dwór papieski do Orvieto, aby tam bezpośrednio apelować do sądu papieskiego, liczył bowiem na kompetencje papieskie. Papież Jan XXI (Piotr Hiszpan) znał bowiem doskonale warunki panujące na uczelni paryskiej, nie tylko studiował w Paryżu, ale również ok. 1240 roku nauczał tam logiki. W styczniu 1277 roku papież zażądał od biskupa Paryża, Stefana Tempier, aby ten wszczął śledztwo w sprawie działalności awerroistów i przesłał do Orvieto możliwie szybko odpowiednie sprawozdanie. Stefan Tempier w realizacji tego polecenia okazał nadzwyczajną gorliwość, nie tylko wykonał polecenie papieskie, ale przekroczył jego zakres. 7 marca 1277 roku, trzy lata po śmierci Tomasza, uroczyście potępił 219 tez pochodzących z twierdzeń mistrzów Wydziału Filozofii. Potępienie to uniemożliwiło także Sigerowi dalsze nauczanie na wydziale. 28 kwietnia 1277 roku papież Jan XXI skierował do biskupa Paryża nową bullę, *Flumen aquae vivae*, w której nakazywał wszcząć śledztwo nie tylko w sprawie błędów mistrzów nauczających na Wydziale Filozofii, ale również mistrzów teologii nauczających na Wydziale Teologii. Istnieją podstawy, aby sądzić, że Siger został zwolniony od oskarżenia o herezję, ale musiał pozostać pod strażą na terenie kurii, mając ograniczony zakres swobody. W czasie pobytu w Orvieto został – przed 10 listopada 1284 roku – zaszytetylowany przez swego sekretarza. Historycy odnaleźli piętnaście różnych jego pism, w części dzieł autentycznych i w formie *reportatio*. Niemniej licznie zachowały się różne kwestie logiczne, sofistyk, a także kwestie odnoszące się do problematyki poruszanej przez Arystotelesa w *Fizyce* i *De anima*. Z tej ostatniej problematyki wymienić należy ważną

Quaestio de aeternitate mundi z 1272 roku (*Kwestia o wieczności świata*) oraz *Tractatus de anima intellectiva* z okresu 1272-1274 (*Traktat o duszy rozumnej*). Wszystkie wymienione wyżej dzieła, z wyjątkiem ostatniego, które zaginęło, powstały jako wynik jego działalności nauczycielskiej na wydziale uczelni paryskiej. Boecjusza z Dacji (czyli z Danii) i Sigera oskarżono o herezję. A takie oskarżenie mogło mieć fatalne skutki. Jego poglądy filozoficzne stanowiły także zagrożenie dla ortodoksji, gdyż był przywódcą ruchu intelektualnego dążącego do wyzwolenia filozofii spod kontroli teologii. Była to więc pierwsza w tym stuleciu i na tak wielką skalę próba racjonalizacji filozofii. Było to wielkie dzieło, w pełni zostało docenione przez późniejsze pokolenia. Do sporu, jak wiadomo, włączył się także Tomasz, który przed 1270 roku napisał krytykę dowodów Sigera z Brabancji na temat intelektu pt. *De unitate intellectus contra Averroistas Parisienses* (*O jedności intelektu przeciwko awerroistom paryskim*). Odpowiedź Sigera nie zachowała się. Dodajmy, że Augustyn Nifo, renesansowy awerroista włoski, znał jednak traktat Sigera, który zawierał refutację krytyki Tomasza z Akwinu.

Jeśli bowiem istotą umysłowości i świadomości religijnej średniowiecza była identyfikacja wiary i wiedzy, ściśle podporządkowanie refleksji intelektualnej teologii, to teraz zaprzeczenie tej zasady musiało wywołać lawinę nowych uogólnień i coraz to silniejszych protestów przeciw podporządkowaniu filozofii i filozofów. Jednakże inny problem stał się zarzewiem nowej dysputy, która szybko przekroczyła granice wydziału *artium*. Dotyczyła ona jedności intelektu. Odnotujmy, że zagadnienie jedności intelektu miało liczne podteksty psychologiczne i gdyby się tylko do nich ono ograniczało, to sporu wielkiego by nie było. Jednakże zaważyły powiązania tej dysputy z problematyką teologiczną, pośrednio bowiem dyskusja na temat jedności intelektu dotyczyła indywidualnej nieśmiertelności duszy ludzkiej. Zaprzeczając jej, dotykała głównego *sacrum* doktryny: misji nauczycielskiej Kościoła. Czyniła ją po prostu zbędną. W piśmie *De unitate intellectus contra averroistas* (*O jedności intelektu przeciwko awerroistom*) z 1270 roku Tomasz z Akwinu zarzucił Sigerowi, że fałszuje Arystotelesa. Jak już wspominałem, krytyka ta była na tyle skuteczna, że Siger zmienił swoje stanowisko i wydał nowe pisma na ten temat, m.in. *De anima intellectiva*. Musimy jednak powrócić do wcześniejszych uwag dotyczących tzw. teorii podwójnej prawdy. Przypomnijmy jeszcze raz, że głosiła ona, iż pewne tezy mogą być prawdziwe, jeśli głoszone są w czasie prelekcji teologicznych. A więc te same tezy mogą być prawdziwe według jednego ujęcia, fałszywe zaś, gdy będą badane w świetle wiary. Tylko tyle? – powiemy. Aż tyle – dodajmy, gdyż zasada ta zezwalała awerroistom łacińskim na swobodniejsze podejmowanie problemów wcześniej zagarniętych przez teologię lub też podlegających jej interpretacyjnej kontroli. Ale zasada ta ma jeszcze inne konsekwencje. Josef Pieper, oceniając ją, pisze, że „tutaj po raz pierwszy od czasów Boecjusza,

a nawet od Augustyna i Justyna, wyłania się myślowa możliwość zaprzeczenia zasady połączenia wiary i wiedzy, samej zasady; zapowiada się koniec średniowiecza⁴. W ten sposób filozofia rozpoczyna swoją powolną drogę wyswobodzenia własnej dziedziny spod wpływów teologii. Jest to pierwszy krok, który doprowadzi po latach do nominalizmu Ockhama i potężnych nurtów krytycznych wobec całej tradycji scholastycznej.

Bibliografia

- Dziekan M., *Dzieje kultury arabskiej*, Warszawa 2008.
- Fasl al Makal ibn Ruszda. Traktat rozstrzygający i rozróżniający o określeniu związków między objawieniem a filozofią*, tłum. K. Pachniak, „Studia Antyczne i Mediewistyczne” 2009, 7 (42), s. 33-55.
- In Aristotelis Opera cum Averrois commentariis*, Venice 1362, (repr. 1962).
- La condamnation parisienne de 1277*, Texte latin, commentaire par D. Piche, Paris 1999.
- Pieper J., *Scholastyka*, tłum. T. Brzostowski, Warszawa 1963.
- Sigieri di Brabante, *Anima dell'uomo. Questioni sul terzo libro del anima di Aristotele. L'anima intellettiva*, Bompiani, Milano 2007.
- Stefan Tempier i Artykuły paryskie, [w:] *Wszystko to ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych z XIII w.*, tłum. W. Seńko, Warszawa 2002, s. 295-318.
- Tahafut al Tahafut*, Beirut 1930.
- Taylor R.C., *Averroes*, [w:] *Companion to Philosophy in the Middle Ages*, Blackwell 2006, s. 182-196.
- Van Steenberghe, F., *Filozofia w wieku XIII*, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 2005.
- Weisheipl J.A., *Frair Thomas d'Aquino*, Garden City, New York 1974.

⁴ J. Pieper, *Scholastyka*, tłum. T. Brzostowski, Warszawa 1963, s. 122.