

# Zgórzak, Michał

---

## Arabskie koneksje biskupa Lincolnu (na marginesie książki Mieczysława Boczara "Grosseteste")

---

Kwartalnik Historii Nauki i Techniki 40/2, 123-138

---

1995

Artykuł umieszczony jest w kolekcji cyfrowej Bazhum, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych tworzonej przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego.

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie ze środków specjalnych MNiSW dzięki Wydziałowi Historycznemu Uniwersytetu Warszawskiego.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.



Michał Zgórzak  
(Warszawa)

ARABSKIE KONEKSJE BISKUPA LINCOLNU  
(NA MARGINESIE KSIĄŻKI  
MIECZYŚŁAWA BOCZARA *GROSSETESTE\**)

„[...] Blask prawdy jaśnieje we wszystkich dziełach Stwórcy, w szczególności zaś sposób w człowieku, [...] prawda oświeca rozum i kształtuje wolność człowieka, który w ten sposób prowadzony jest ku poznaniu i umiłowaniu Pana. [...] Ciemności błędu i grzechu nigdy [...] nie zdołają do końca zagasić w człowieku światła Boga Stwórcy. W głębi serca stale tęskni on za absolutną prawdą i pragnie w pełni ją poznać, czego wymownym dowodem są niestrudzone poszukiwania, jakie człowiek prowadzi na każdym polu i w każdej dziedzinie”<sup>1</sup>. Zacytowane powyżej słowa pochodzą z jednego z najważniejszych dokumentów dla współczesnej doktryny katolickiej – encykliki *Veritatis splendor* Jana Pawła II, wystosowanej z Rzymu w sierpniu 1993 r. do wszystkich biskupów Kościoła Katolickiego, a traktującej o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła. Dokument ten, przeznaczony przede wszystkim dla hierarchii kościelnej, zyskał szeroki rozgłos wśród katolików całego świata, często był też komentowany przez związane ze Stolicą Apostolską środowiska intelektualne.

Z innego, muzułmańskiego kręgu religijno-kulturowego pochodzą spostrzeżenia, zawarte w książce *Droga do doskonałości* Bahrâma Elâhiego, znanego współczesnego teologa szyickiego, profesora Wydziału Medycyny na Uniwersytecie w Teheranie. Opisując, opartą na ezoterycznej interpretacji *Koranu*, duchową budowę wszechświata i miejsce, które zajmować w niej powinna dusza człowieka doskonałego moralnie, pisze on m.in.: „Poczynając od swego centrum bożego,

---

\* Mieczysław B o c z a r a: *Grosseteste*. Warszawa 1994 Wydawnictwo „AKAPIT-DTP”.

dusza rozprzestrzenia się jak promienie Słońca. Część z tych promieni przenika ciało, jak **światło** atmosferę. Przypomnijmy, że dusza anielska posiada pewną cząstkę boską, która ożywia ją tak, jak dusza ożywia ciało”<sup>2</sup>.

Z kolei uczony sunnicki, nie żyjący już, wybitny teolog i pedagog, długoletni profesor socjologii w Utica College Uniwersytetu Syracuse i dyrektor kanadyjskiego Centrum Islamskiego w Edmonton – Hammudah Abdalati w ten sposób opisywał problem wolności człowieka w swojej, wydanej po raz pierwszy w 1973 r., publikacji zatytułowanej *Islam in Focus*: „Prawdziwy muzułmanin (-ka) wierzy, iż wiara nie jest pełna jeśli jest ona praktykowana bezrefleksyjnie, na ślepo, albo też akceptowana bezmyślnie przez wierzącego, który nie jest przekonany o jej prawdziwości. [...] Muzułmanie podzielają ten pogląd, ponieważ islam zabrania przymusu w religii. Islam jest **światłem**, które promieniuje od wewnątrz, rozjaśniającym wolność wyboru, która jest kamieniem węgielnym osobistej odpowiedzialności”<sup>3</sup>.

Przytoczone powyżej cytaty dowodzą niezbicie, iż bogata w znaczenia symbolika światła występuje w myśli teologiczno-filozoficznej współczesnych wielkich systemów religijnych, takich jak islam i chrześcijaństwo. Jest ona stale obecna w problematyce kosmogonicznej, ontologicznej, epistemologicznej, etycznej i wolicjonalnej. Studiując rozprawy z zakresu religii i nauki, traktujące często o ich wzajemnych powiązaniach, a powstałe w tak pozornie obcych sobie obszarach kulturowych, jak muzułmański i katolicki, dochodzimy do wniosku, iż posługują się one podobnymi lub niemal identycznymi sposobami argumentacji, w których terminy takie, jak: *światłość*, *światło*, *blask*, *oświecenie* powtarzają się nader często. Ta zależność terminologiczna i podobieństwo obrazowania skłaniają do refleksji o wspólnym źródle, z którego czerpią tak islamscy, jak i chrześcijańscy teologowie i filozofowie. Wspólne korzenie ideowe rodzą z kolei pytanie o pierwotną postać doktryny i jej pochodzenie. Wszystkie wymienione kwestie odsyłają nas do czasów średniowiecznych, sama problematyka zaś kieruje do postaci Roberta Grosseteste’a, biskupa Lincolnu, filozofa z przełomu dwunastego i trzynastego wieku, jednej z najwybitniejszych postaci, jaką wydała nauka europejska. W jego doktrynie światło stało się zagadnieniem zupełnie wyjątkowym, centralnym problemem filozofii i teologii, od którego wyprowadzone i uzależnione zostały wszystkie poglądy na istotę Boga i człowieka, budowę wszechświata, rolę wiary i nauki, które, dzięki geniuszowi Anglika, zostały w unikalny sposób zespolone w jednym systemie poprzez ideę światła w jej różnorodnych aspektach.

Wszechstronny, niezwykle rzetelnie zbadany, dobrze skonstruowany formalnie obraz życia i działalności Roberta Grosseteste’a wraz z obszernym omówieniem głównych założeń jego filozofii, udokumentowanym przełożonymi na język polski fragmentami prac angielskiego uczonego, daje nam książka Mieczysława Boczara *Grosseteste* wydana nakładem wydawnictwa AKAPIT-DTP w drugiej połowie 1994 r. Opublikowanie tego tomu poprzedziły długoletnie badania Autora

nad oryginalnym dziełem biskupa Lincolnu, jego wielostronnymi koneksjami ideowymi tworzącymi obraz atmosfery intelektualnej, w jakiej dojrzewała angielska myśl naukowa w okresie późnego średniowiecza, a także prace translatorskie, których owocem jest przekład obszernych partii dzieł Grosseteste'a – niezwykle rygorystyczny i zwięzły, wierny duchowi języka łacińskiego, lecz jednocześnie w pełni zrozumiały dla współczesnego czytelnika.

Praca Mieczysława Boczara była przygotowywana pierwotnie z myślą o opublikowaniu jej w serii „Myśli i ludzie” wydawnictwa Wiedza Powszechna. Jak się jednak wydaje, obszerność monografii, jej wielowątkowy, nowatorski i polemiczny charakter nie przystawały do typowego dla wielu dzieł popularnonaukowych powielania utartych, powszechnie akceptowanych, chociaż nieraz nieaktualnych z naukowego punktu widzenia, poglądów. Skorzystał na tym niewątpliwie odbiorca książki Mieczysława Boczara, który otrzymał dzieło mogące śmiało być zakwalifikowane jako *Parva Encyclopaedia Grossetestana*. Pierwsza część monografii zawiera, umieszczony po wstępie, ciekawy i oryginalny opis oksfordzkiego środowiska umysłowego na przełomie XII i XIII w., a następnie dziejów życia i dzieła Roberta Grosseteste'a. Część druga omawia w sposób bardzo szczegółowy poglądy angielskiego filozofa z zakresu ontologii, teologii, kosmogonii, fizyki, epistemologii, noetyki światła, metodologii i problematyki nauk pośrednich. Początek tych rozważań stanowi wprowadzenie do centralnego zagadnienia i terminu w systemie filozoficznym Grosseteste'a – *lux*, w rozdziale zatytułowanym: *Światło jako zasada istnienia*. Po zakończeniu, zamykającym część drugą, Autor umieścił obszerną bibliografię obejmującą zarówno ważniejsze pisma biskupa Lincolnu, jak i najbardziej istotne, dotyczące jego postaci opracowania polskich i zagranicznych mediewistów. Ostatnią część pracy Mieczysława Boczara stanowią, znakomicie korespondujące z poprzednimi partiami monografii, przekłady szczególnie ważnych dla zrozumienia myśli Grosseteste'a fragmentów jego dzieł przyrodniczych, matematyczno-fizycznych i teologicznych, obejmujących zarówno pisma oryginalne, jak i komentarze do Arystotelesa.

Jakie były jednak źródła doktryny Roberta ze Stradbroke zwanego Grosseteste? Co w owej doktrynie uznać możemy za jego oryginalny i twórczy dorobek, w jakiej zaś mierze korzystał z idei swych poprzedników? Warto sobie również zadać w tym miejscu pytanie, szczególnie dziś ważne i popularne, o europejskość filozofii Grosseteste'a. Czy istotnie, jak się powszechnie sądzi, tylko w intelektualnym klimacie Zachodu mogły powstawać dzieła samodzielne, postępowe, niekonwencjonalne? Czy tylko Europa, począwszy od jej grecko-rzymskiej starożytności, jest źródłem prawdziwej wiedzy, natchnieniem dla wolnej, nieskrępowanej dogmatami i fanatyzmem religijnym, myśli naukowej?

Jak pisze Mieczysław Boczar na stronie 39 swej monografii: „Zainteresowanie światłem jako elementem pierwotnym, konstytutywnym dla wszechświata, towarzyszyło bowiem człowiekowi od zarania dziejów. Znajdowało to wyraz także



w mitologiach oraz w wielu kosmogoniach”. Istotnie, światło, wraz z bogatą symboliką luminalną, zdobyło sobie szczególne miejsce w świadomości religijnej, kiedy na arenę dziejów wkroczyły ok. 2 000 r. pne. ludy indoeuropejskie wraz ze swoimi nowymi bóstwami, wśród których najważniejsze miejsce zajmował niebiański *Dyaus pitar* – bóg światła i mocy, ojciec ludzi, prototyp późniejszych naczelnych bóstw irańskich, indyjskich, greckich i rzymskich, takich jak: Ahuramazda, Waruna, *Zeus aigíochos* (egidodzierzca), czy *Iuppiter Optimus Maximus*<sup>4</sup>. Dotychczasowego człowieka – dziecko Ziemi, Wielkiej Macierzy, utożsamianej z takimi boginiami, jak Kybele, czy Demeter, wpisanego w cykl Natury, zastąpił człowiek, który zwrócił się ku niebu, ku światłu, przekonany, iż tam powinien szukać swego Ojca, Boga-Stworzyciela, który jest prawdziwym źródłem wiedzy i moralności. Oczywiście, przy ówczesnym poziomie świadomości religijnej był to wciąż jeden z wielu, bóg wśród innych bogów. Z całą pewnością jednak nie utożsamiano już wtedy, jak to sugerowało i sugeruje wielu autorów chrześcijańskich, bóstwa z materialnym zjawiskiem przyrody, boga światłości ze słońcem. Świadczy o tym dobitnie najstarsza literatura wedyjska, która stwierdza, iż to Dusza Najwyższa jest **źródłem** światła we wszystkich obiektach świetlnych, takich jak słońce, księżyc i gwiazdy. Kilka stuleci później, we włączonym do VI ks. *Mahabharaty* (III–II w. pne.) poemacie filozoficznym *Bhagawadgita*, bóg Kriszna wypowiada następujące słowa do swego przyjaciela i wielbiciela Ardżuny:

„Mimo, iż zdaje się On być (Dusza Najwyższa) podzielonym pomiędzy wszystkie istoty, nigdy nie ulega podziałowi, zawsze jednym będąc. Chociaż utrzymuje każdą żywą istotę, to wiedz, że On wytwarza wszystko i wszystko pochłania. Niezamanifestowany i poza ciemnością materii. On jest **źródłem światła** we wszystkich obiektach świetlnych. On jest wiedzą, jej przedmiotem i celem. To On przebywa w sercu każdej żywej istoty.”<sup>5</sup>

Światło staje się więc elementem centralnym, promieniującą zasadą świata, szczególnie w systemach wschodnich utożsamiane bywa często z bóstwem, które określa się jako „światłość wszechświata” i jednocześnie jako „źródło światła”. Subtelną symbolikę rozwiną ludy semickie, których mentalność w przeciwieństwie do mentalności Indoeuropejczyków, charakteryzowała się subiektywizmem, skłonnością do mistyki, osobistej religii i liryki. Ten właśnie subtelny, emocjonalny sposób postrzegania świata wydał biblijną kosmogonię, w której „światłu, a raczej praświatłu, przypisana została szczególna godność z racji powołania go do istnienia na samym początku aktu stworzenia.”<sup>6</sup> W toku swych rozważań nad źródłami inspirującymi doktrynę Roberta Grosseteste’a, Mieczysław Boczar zauważa: „Również Grosseteste, poświęcony kosmogonii traktat *O świetle*, wyraźnie nawiązuje do biblijnego opisu pierwszych trzech dni stwarzanego świata. [...] Niezależnie od powoływania się na zapis w *Księdze Rodzaju* Robert miał, jak się wydaje, świadomość, że rodowód teorii światła wywodzi się z dawnych teogonii wschodnich i greckich, które antropomorfizowały jeden z elementów świata,

a mianowicie ogień.” (s. 39–40). Pogląd ten wydaje się dość dyskusyjny, zwłaszcza w obliczu przytoczonego wyżej fragmentu z *Bhagawadgity*, a i greccy bogowie nie byli przecież deifikowanymi żywiołami, przynajmniej na pewno nie w epoce filozofów, z których poglądów mógł jedynie czerpać swoją wiedzę o starożytnej religii i mitologii Robert Grosseteste. „Kosmogoniczne uracjonalnienie świata rzeczy przez Milezyjczyków”, o którym pisze dalej Autor, dokonało się już wcześniej w świadomości ludów Wschodu, a za ich pośrednictwem także Greków. Dzięki tej właśnie przemianie w filozofii Heraklita z Efezu „ogień, uznany za [...] przasadę świata, utożsamia się z rozumnością i prawem wszechrzeczy.” (s. 40) O wiele wcześniej jednak niż poglądy Heraklita istniał irański *Spenta Mainju* („święty duch”), świetlisty aspekt Ahuramazdy, Mądry Pan władający prawami wszechświata, odwiecznym ładem zwanym w *Aweście* „asza”, a w przekazie staroperskim „arta”.

W przeciwieństwie do łaciny, która posiada odrębne terminy definiujące światło naturalne (*lux*) i sztuczne, pochodzące z innego źródła materialnego, (*lumen*) – co, jak podkreśla Mieczysław Boczar, świetnie wykorzystał Robert Grosseteste w swoim systemie filozoficznym opartym na hierarchii różnych stopni światła – język Hellenów posiadał jedno, uniwersalne określenie. Warto przy tym zaznaczyć, iż greckie słowo *tó fáos* (gen. *fáous*), znane najczęściej w jego attyckiej wersji: *fôs* (gen. *fôtós*), podobnie jak arabskie *an-nur* (pl. *al-anwar*) wiązało się z czasownikiem oznaczającym „ukazywanie się, pojawianie się” (gr. med. i pass. *faínō*). Mówi o tym wyraźnie Plutarch w swoim dziele pt. *O E delfickim* (*Peri tōu EI tōu en Delfōis*) stwierdzając, iż Apollo posiada przydomek „Fanajski” („Światłodajny, Świetlisty”) dla tych, „[...] którym coś z prawdy już się **objawia i rozjaśnia**”<sup>7</sup>. W tym samym utworze grecki filozof z Cheronei, nie znając zapewne biblijnej formuły samookreślenia się Boga: „*’ehye(h) aszer ’ehye(h)* (jestem, który jestem), stwierdza, że bożym przesłaniem każdego człowieka jest: „poznaj samego siebie”. „My zaś ze swej strony odpowiadamy bogu: «**Jesteś**» **jako zwrot właściwy, prawdziwy i jedyny przynależny jemu samemu, potwierdzający jego istnienie**. My bowiem tak naprawdę to nie mamy udziału w istnieniu, lecz każda natura śmiertelna, znajdując się pomiędzy narodzinami i śmiercią, przedstawia tylko widmo i pozór samej siebie, niewyraźny i niestały”<sup>8</sup>. Fragment ten w sposób oczywisty nawiązuje do symboliki jaskini z siódmej księgi *Państwa* Platona, która mogła inspirować również Roberta Grosseteste’a. Jak pisze Mieczysław Boczar: „Być może znane było Grosseteste’owi, że Platon w *Państwie* porównywał znaczenie słońca w świecie fizycznym z rolą idei Dobra w świecie umysłowym, chociaż nie łączył boskości i światła w bezpośrednim związku. Ontologiczny aspekt teorii światła wraz z ujęciem Boga jako praświatłości znalazł wyraz dopiero u Filona z Aleksandrii. Mimo znacznego wpływu teorii stoickiej na jego koncepcję dominowały w niej jednak pierwiastki platońskie i biblijne. Ponadto, gdy stoicyzm określał boski praogień jako element różniący się od materii tylko stopniem

delikatności i koniecznego rozrzedzenia, Filon, za Platonem, dokonał pełnego rozdziału między światłem umysłowym i światłem cielesnym” (s.40). Rozdział ten pogłębili w sposób ekstremalny gnostycy, według których człowiek przynależy duchowo do światłości wyobrażanej przez nich jako rzeczywistość nie tylko inna, lecz wręcz wroga materialnej ciemności, utożsamianej ze światem przyrody. Warto w tym miejscu przypomnieć, że ta gnostyczna teoria jest pochodną religijnego założenia o odwiecznym istnieniu dwóch, zwalczających się bóstw, która pochodzeniem swym sięga wierzeń staroiraańskich. Bóg gnostyków, bóg światłości nie mógł zatem stworzyć świata materialnego, nie może bowiem dobra światłość tworzyć złej ciemności. Takie było założenie wielkich systemów gnozy antycznej: marcjonizmu, walentynianizmu i manicheizmu. Przeciwno takiej koncepcji światłości wystąpił gwałtownie z pozycji chrześcijańskich ex-manichejczyk Augustyn. Szczególnie ostre potępienie doktryny dualistycznej zawarł on w swym dziele *Contra Faustum libri XXXIII*, w którym stwierdził m.in. ironicznie, iż „deus eorum (i.e. manichaeorum) cum membra sua mersit in tenebras velum contra se posuit” (dosł. Bóg ich [manichejczyków] skoro swe członki zanurzył w ciemnościach, sam przeciwko sobie zawiesił zasłonę.) (XXII,12)<sup>9</sup>. Niezwykle ważną natomiast dla dalszego rozwoju chrześcijańskiej koncepcji światła myśl zamieścił Augustyn w swym traktacie *De doctrina christiana (O nauce chrześcijańskiej)*, pisząc w rozdziale 34 księgi I: „Omne enim nostrum bonum vel ipse vel ab ipso est; cui autem obscurum vel dubium est **non egere lucem rerum harum nitore, quas ipsa inlustraverit?**” (dosł. Całe bowiem nasze dobro jest Nim Samym [Bogiem] lub przez Niego; dla kogóż bowiem jest rzeczą nieznaną lub wątpliwą, że światło nie potrzebuje blasku tych rzeczy, które ono samo oświetla)<sup>10</sup>. Ten fragment jest bardzo pokrewny duchem filozofii światła Roberta Grosseteste’a. Dlatego też Mieczysław Boczar, poza filozofią Platona, hierarchicznym systemem emanacyjnym Plotyna i elementami filozofii Arystotelesa, wymienia również myśl Hipponity, jako jedno z głównych źródeł inspirujących filozofię biskupa z Lincolnu: „W czasach współczesnych Robertowi Grosseteste’owi wielu często bliskich mu ideowo myślicieli nawiązywało do teorii światła. Znajduje to odzwierciedlenie w pismach np. Filipa Kanclerza, Wilhelma z Owernii, Aleksandra z Hales i Adama *Pulchrae Mulieris*. Źródeł metafizyki światła w wersji głoszonej przez Grosseteste’a należy więc szukać w dalekiej znanej mu tradycji filozoficznej greckiej i bliższej mu tradycji łacińskiej, przede wszystkim w dziełach Augustyna i w pseudoaugustyńskim traktacie *De spiritu et anima (O duchu i duszy)*, w pismach Ojców Greckich i pisarzy kościelnych, zwłaszcza u Bazylego, Pseudo-Dionizego Areopagity i Jana z Damaszku, oraz w nowej literaturze filozoficznej dostępnej oksfordzkiemu uczonemu na Zachodzie w XII i XIII w.” (s. 41–42).

Było jednak jeszcze jedno źródło, które w stopniu, być może, największym zaważyło na ukształtowaniu się systemu filozoficznego Roberta Grosseteste’a – nauka arabska. Jak pisze Mieczysław Boczar: „W swych rozważaniach Robert

zaczepnął też wiele poglądów ze spuścizny myślicieli arabskich, najwięcej przejął od Awicenny, lecz znane mu również były poglądy na światło Alkindiego i **Al-gazela** (podkreśl. – M.Z.). Sięgał również do „reformatorów” w dziedzinie astronomii, a mianowicie do Alpetragiego i Thabita ibn Qurra, od których zapożyczył teorię obrotu niebios” (s. 42). W innych miejscach monografii Autor wymienia ponadto takich uczonych i filozofów arabskich, którzy inspirowali poglądy Grosseteste’a, jak: Al-Battani (w zakresie astronomii, a przede wszystkim reformy kalendarza), Awerroes, za pośrednictwem którego przejął Robert awicenniańską koncepcję pierwszej formy i Al-Farabi, pod wpływem którego wyrażał przekonanie o wyższości matematyki nad innymi dyscyplinami, jako jedynej nauki dostarczającej dowodu doskonałego.

Dlaczego jednak właśnie Arabowie wywarli tak przemożny wpływ na filozofię oksfordzkiego uczonego? Dlaczego jako niekonwencjonalny, wciąż poszukujący nowych idei, a jednocześnie pełen pokory wobec własnych dokonań umysł chłonał tak aktywnie teorie wywodzące się właśnie z muzułmańskiego kręgu cywilizacyjnego? Dlaczego wreszcie korzystać mógł Grosseteste z tych teorii w sposób o wiele pełniejszy niż inni filozofowie europejskiego średniowiecza? Odpowiedzią jest tu z pewnością, rzadka nie tylko w jego epoce, ale i w czasach nam współczesnych, świadomość wielokulturowości świata, ciekawość idei i poglądów różnej proweniencji, charakterystyczna dla Roberta tolerancja religijna, brak uprzedzeń rasowych i narodowościowych. Mieczysław Boczar pisząc o wielkim dorobku translatorskim Grosseteste’a, koncentrującym się wokół najbardziej znaczących dla rozwoju filozofii i nauki przekładów dzieł Arystotelesa, zauważa m.in., iż „[...] jego pomocnikami (*adiutores*) byli Grecy i Ormianie, a także Żydzi, których ochraniał w czasie zdarzających się wówczas pogromów” (s. 30). Robert Grosseteste jest z pewnością ideowym spadkobiercą największych, najbardziej otwartych umysłów dwunastowiecznych, dziedzicem tych wybitnych uczonych, którzy podjęli się jako pierwsi przekładów arabskiej literatury filozoficznej, takich jak: Rajmund z Sauvetât, Dominik Gundisalwi, Jan Hiszpan, Gerard z Cremony, Alfred z Sareshel, Daniel z Morley i Henryk Arystyp. To właśnie spod pióra jednego z tych chrześcijan mógł wyjść niezwykle śmiały tekst, napisany w końcu dwunastego wieku na terenie Hiszpanii – **tekst, którego dzisiaj żaden chrześcijanin nie odważyłby się napisać**: „[...] legumlatores iusti sapientissimi, alios salvare curantes, super quos cecidit lumen Dei et eius cognitio et eius verbum super linguas eorum, sicut Moyses et **Mahometh** et Christus qui fuit potentior his duobus et sermone virtuosior”<sup>11</sup> (dosł. ... sprawiedliwi i najmądrzejsi prawodawcy, troszczący się o zbawienie innych, na których padło światło Boga i Jego poznanie i Jego słowo na ich języki, tacy jak Mojżesz i **Muhammad** i Chrystus, który był potężniejszy od tych dwóch i w mówieniu bardziej utalentowany).

Drugą odpowiedzią na wcześniej postawione pytanie o arabskie źródła inspiracji filozoficznej Grosseteste’a może być z pewnością oryginalność koncepcji

uczonych muzułmańskich, w tym również teorii światła i jej zastosowania, tak w metafizyce, jak i w naukach ścisłych – oryginalność, która, co trzeba powiedzieć z naciskiem, wynika z istoty islamu oraz z zawartych w *Świętym Koranie* i *Hadisach* poglądów na religię, naukę i ich wzajemne powiązania. Już Prorok Muhammad podkreślał szczególną rolę nauki („Atrament uczonych mężów jest cenniejszy od krwi męczenników”)<sup>12</sup>, edukacji („Zdobywanie wiedzy jest obowiązkiem każdego muzułmanina”)<sup>13</sup> i dydaktyki („Najlepszą jałmużną, jaką może płacić wierzący muzułmanin, jest zdobywanie wiedzy i przekazywanie jej innemu muzułmaninowi”)<sup>14</sup>, wskazując jednocześnie, iż prawdziwy uczyony powinien być otwarty na koncepcje wszystkich epok i wszystkich krajów („Wiedzy szukaj choćby w Chinach”)<sup>15</sup>, czym tłumaczyć można późniejsze, niezwykle gorliwe gromadzenie przez muzułmanów naukowej spuścizny starożytnej Grecji, Persji i Syrii. Również obecnie pisarze muzułmańscy, wierni swej religii i tradycji, zwracają uwagę na niezwykle doniosłą rolę nauki wyływającą z samych założeń islamu. Ali Al-Tantawi pisze w swej pracy zatytułowanej *Wprowadzenie do islamu*: „Każda gałąź wiedzy, która jest potrzebna islamskiemu społeczeństwu powinna być obowiązkiem dla każdego, kto posiada zdolności do jej opanowania. **Poza islamem, nie ma na świecie innej religii, która zdobywanie wiedzy uznawałaby za obowiązek religijny.** Zachęca więc swoich wyznawców do zgłębiania chemii, medycyny, lotnictwa itd.”<sup>16</sup>. Jednocześnie ten sam autor stwierdza nieco wcześniej, iż „[...] największym darem, jaki ludzkość dostała od Boga jest dar wiedzy: **wiedzy o tym, czego człowiek nie wie**”<sup>17</sup>. Warto te poglądy skonfrontować ze słowami Mieczysława Boczara zawartymi we wstępie do jego monografii o Robercie Grosseteste: „Filozofia w wiekach średnich uznawana była bowiem za integralną część światopoglądu religijnego, co w konsekwencji prowadziło do przyjęcia dogmatów wiary i ustaleń władz kościelnych za niepodważalne kryterium prawdziwości czy fałszywości głoszonych poglądów. Często problematyka i język teologii określały ściśle ujęcia poszczególnych zagadnień filozoficznych. Niemniej zdarzało się też, że średniowieczna myśl filozoficzna uzyskiwała rzeczywistą autonomię wobec spraw wiary i teologii” (s. 7). Zanim jednak nauka europejska próbować mogła jakiegokolwiek autonomii wobec religii, wybitny teolog islamski Al-Dżuwayni (1028–1085) opierając się na doktrynie asz’aryckiej i poglądach swoich poprzedników: Al-Asz’aryego (zm. 935), Al-Baqilaniego (zm. 1012) i Al-Isfirayiniego (zm. 1027) stworzył ciekawą koncepcję o dwóch, niezależnych od siebie rodzajach wiedzy: **wiecznej** jako atrybutu Boga i **nabytej**, czyli – mówiąc słowami Al-Dżuwayniego – „wzniesionej”.

Pogląd ten był bliski Robertowi Grosseteste’owi, którego system dowodzi niezbieżnie, iż opierając się na metodzie empiryczno-badawczej traktował on pracę naukową, jako działalność w pełni niezależną od religii, chociaż jednocześnie, poprzez uniwersalną koncepcję światła, zdolny był do ujęcia wszystkich aspektów istnienia świata i człowieka.

Trudno się zgodzić z Mieczysławem Boczarem, kiedy stwierdza, iż Arabowie, poznawszy poglądy gnostyków, „z gnozy zapewne wzięli główne idee do budowy swej metafizyki światła, przyjmowanej na przełomie XII i XIII stulecia w łacińskiej Europie” (s. 41). Na poglądach filozofów arabskich, czy też, dokładniej mówiąc – islamskich, dotyczących pochodzenia i roli światła, zaważyła bowiem przede wszystkim XXIV sura *Koranu* zatytułowana właśnie *An-Nur* (*Światło*), a ściślej jej 35 werset:

„Bóg jest światłem niebios i ziemi.  
Jego światło jest podobne do niszy,  
w której jest lampa;  
lampa jest we szkle,  
a szkło jest jak gwiazda świecąca.  
Zapala się ona od drzewa błogosławionego  
– drzewa oliwnego, ani ze Wschodu, ani z Zachodu,  
którego oliwa prawie by świeciła,  
nawet gdyby nie dotknął jej ogień.  
Światło na świetle!  
Bóg prowadzi drogą prostą ku światłu,  
kogo chce.  
Bóg przytacza przykłady dla ludzi.  
Bóg o każdej rzeczy jest wszechwiedzący!”<sup>18</sup>

Do wersetu tego w sposób bezpośredni nawiązuje, znany również Grosseteste’owi, Abu Hamid Muhammad Al-Ghazali (Algazel) w swoim dziele zatytułowanym *Miszkat al-anwar* (*Nisza światła*), gdzie wyjaśnia termin *światło*, tak z religijnego, jak i naukowego punktu widzenia, stwierdzając z jednej strony, iż „Bóg jest **światłem** najwyższym i ostatecznym”<sup>19</sup>, z drugiej zaś, że „[...] słowo **światło** określa to, co jest widoczne dzięki samemu sobie i co sprawia, iż inna rzecz staje się również widoczna, jak np. słońce”<sup>20</sup>. Przy czym już w poglądach Al-Ghazalego możemy odnaleźć, tak charakterystyczne dla koncepcji oksfordzkiego uczonego, próby szukania punktu styku między **światłem boskim** i **światłem materialnym** poprzez ustanowienie światła pierwotną zasadą rzeczywistości (u Grosseteste’a: *unum radicale principium*).

Wpływ Al-Ghazalego mógł się również zaznaczyć w myśli epistemologicznej i teologicznej angielskiego filozofa. Robert Grosseteste, jako jeden z pierwszych uczonych europejskich, zwrócił uwagę na niebezpieczeństwo tkwiące w bezkrytycznym, optymistycznym podejściu do nauki, której niejako *a priori* przyznawano rolę jasnego i pewnego rozstrzygnięcia wszelkich zagadnień, ustanawiania prawd absolutnych, ważnych zawsze i wszędzie. To uproszczone podejście do problemów możliwości i granic ludzkiego poznania stanie się niezwykle charakterystyczne dla średniowiecznej scholastyki, która była jakby ekstremalnym przeciwieństwem starożytnej sofistyki, skrajnie relatywizującej prawdziwość ludzkiej *epistémé*. Jak trafnie zauważa Mieczysław Boczar: „Czyż uczonego z Lincolnu nie



cechował «przed- lub antyscholastyczny sposób myślenia» (zob. R.W. Southern: *Robert Grosseteste: The Growth of an English Mind in Medieval Europe*. Oxford 1992 s. 32–35), kiedy przedstawiając w konkretnej sprawie własny punkt widzenia pisał w *Hexaëmeronie*: «Pragnę, aby czytelnik wiedział, że twierdzę to nie tyle dla wyrażenia prawdy, co w celu pobudzenia go do badań głębszych i lepszych oraz do jaśniejszego tłumaczenia tego, co on sam odkrył» (*Hex*, IX,II,6, ed. R.C. Dales, S. Gieben, London 1982, s. 268, 30–32)” (s. 119).

Tymczasem przeciwko bezkrytycznemu stosunkowi wobec prawd naukowych i dogmatów filozoficznych wystąpił jako pierwszy właśnie Al-Ghazali w swym, napisanym pomiędzy 1091 a 1095 r., traktacie pt. *Tahafut al-falasifa* (*Samozniszczenie filozofów*). Jego dzieło było jednak czymś znacznie więcej niż tylko wnikliwą krytyką niektórych filozofów i szkół filozoficznych. Według słów Joanny Wroneckiej: „W traktacie *Tahafut al-falasifa* al-Ghazali zadał śmiertelny cios filozofii. Kilkadziesiąt lat później Ibn Ruszd podjął w swoim dziele *Tahafut at-tahafut* (*Zniszczenie „Zniszczenia”*) próbę ratowania autorytetu filozofii, ale mimo wszystko nie podniosła się ona z upadku”<sup>21</sup>. Traktat Al-Ghazalego powstał jako odpowiedź wobec poglądów dwóch filarów filozofii arabskiej: Al-Farabiego i Awicenny. Sprzeczności tkwiące w ich założeniach myśliciel z Tusy zdemaskował w sposób genialny i niepodważalny. Idee Al-Ghazalego, podobnie jak myśl Grosseteste’a, zachowały do dnia dzisiejszego aktualność. Podczas gdy zafascynowane arystotelizmem największe umysły Zachodu, a wśród nich Tomasz z Akwinu<sup>22</sup>, zajmować się będą konstruowaniem coraz to nowych dowodów na istnienie Boga i dopasowywaniem założeń filozofii Stagiryty do prawd wiary chrześcijańskiej, ponad sto lat wcześniej Abu Hamid Muhammad Al-Ghazali skieruje przeciw filozofii swoje ostre zarzuty sformułowane w formie dwudziestu zagadnień, wśród których znajdują się m.in. stwierdzenia, iż: pogląd filozofów o wieczności świata jest błędem; błędem jest również ich przekonanie o trwałości świata; filozofowie nie potrafią wykazać jedności Boga i podważyć błędnego przekonania o dualizmie i dwóch pierwotnych koniecznych bytach; i wreszcie, że filozofowie nie potrafią udowodnić, że świat ma twórcę i przyczynę, co sprawia, że popadają w ateizm<sup>23</sup>.

Mieczysław Boczar nie mówi często wprost o muzułmańskich źródłach inspiracji Roberta Grosseteste’a. Są to bowiem wciąż problemy nie do końca rozwiązane, obciążone wielowiekowymi, tendencyjnymi poglądami o arabskich komentatorach, gromadzących tylko wiedzę starożytnych, i następujących po nich europejskich odkrywcach, twórczych myślicielach i badaczach, wytyczających szlak postępowi i nowożytnej nauce. Książka Mieczysława Boczara, wypowiadając się **wyłącznie w kwestiach pewnych i dostatecznie zbadanych**, stawia jednocześnie każdemu zaangażowanemu czytelnikowi pytania, na które odpowiedzi są dzisiaj o wiele bardziej złożone i skomplikowane, coraz częściej przeciwne dominującemu wciąż w nauce europocentryzmowi. Podobnie rzecz ma się



z wiedzą o religii. Teologia Grosseteste'a, jak udowadnia to Mieczysław Boczar, jest oryginalną, łamiącą utarte dogmaty dziedziną jego twórczości. Nie mogła ona zatem opierać się wyłącznie na stereotypowych poglądach proponowanych przez antyczną i średniowieczną chrześcijańską naukę o Bogu i obowiązkach religijnych człowieka. Tym razem również wszystko wydaje się wskazywać na źródła o proveniencji arabskiej, wśród których najważniejszą pozycję, bez wątpienia, zajmują dzieła, wymienione już wielokrotnie, Al-Ghazalego. W tym czasie bowiem, kiedy pisarze chrześcijańskiego Zachodu wciąż zdobywali się jedynie na schematyczne i uproszczone traktaty *adversus paganos* lub *adversus hereticos*, filozof z Chorasanu umiał stworzyć źródłową i polemiczną, opartą na podstawach naukowych, pracę pt. *Al-Radd al-Dżamil li-Ilahijjati 'Isa bi Sarihi al-Indzil (Przedświętne obalenie idei boskości Jezusa przez pisma Ewangelii)*<sup>24</sup>, która jest bardzo mało znanym w Europie dziełem, powstałym jako owoc dyskusji przeprowadzonej przez Al-Ghazalego z biskupami gmin jakobickich w Aleksandrii w Egipcie w 1099 r. W traktacie tym teolog arabski, oprócz polemiki z poglądem o boskości Jezusa i jego ukrzyżowaniu, zawarł również krytykę idei Boga w Trójcy Jedynej, która jest według niego nie tylko sprzeczna z *Koranem* podkreślającym ze szczególnym naciskiem ideę Jedyności i Jedności Boga (arab. *tawhid*), ale również z logiką i prawami naukowego myślenia. Ten właśnie racjonalistyczny, a jednocześnie zgodny z ortodoksyjnym islamem, pogląd mógł mieć wpływ na teologiczną myśl Grosseteste'a, a zwłaszcza na jej akcenty ekumeniczne, zmierzające do odrodzenia jedności Kościoła Powszechnego. Idea ta, sprzeczna z autorytatywnym stanowiskiem IV Soboru Laterańskiego z 1215 r., uwidacznia się głównie w próbach rozwiązania przez Grosseteste'a sporu powstałego wśród teologów Wschodu i Zachodu o zwrot *filioque*, określający pozycję Ducha Świętego w Trójcy. Za pomocą praw logiki i semantyki angielski filozof wyjaśnia ten skomplikowany problem w kilku zaledwie zdaniach. Mieczysław Boczar cytuje ów niezwykle wywód Roberta na stronie 46: „Jest więc chyba pewne, że pod przytoczonymi odmiennymi wyrażeniami nie kryją się sprzeczne poglądy świętych. Wypowiadać można się bowiem w sposób różny, jak np. we wspomnianym kontekście dotyczącym *osoby*, gdzie stwierdza się, że *od* tej lub *tamtęj* osoby pochodzi, albo też *przez* tamtą osobę się wywodzi. Jeśli tę możliwą wielorakość wyrażen rozumie się i przeanalizuje bardziej wnikliwie, to stanie się oczywiste, że mimo różnicy słów nie ma sprzeczności w tej doktrynie”. Warto w tym miejscu nadmienić, iż ponad pół wieku po tym, jak Robert Grosseteste stworzył ową samodzielną, nowatorską koncepcję, jeden z największych filozofów średniowiecza, wymieniany tuż obok Tomasza z Akwinu i Bonawentury – Jan Duns Szkot potrafił zdobyć się jedynie na mało oryginalną propozycję dogmatu o Niepokalanym Poczęciu NMP<sup>25</sup>, którego bronić musiał podczas, opisanej przez Pelbarta z Temeszwaru, dysputy z profesorami uniwersytetu paryskiego. Idąc bezkrytycznie za wskazaniem władz kościelnych ów, beatyfikowany 20 marca 1994 r., franciszkanin nie wiedział zapewne,

podobnie jak nie wie i dzisiaj tego wielu katolików, że dogmat ten był od dawna zupełnie oczywisty dla muzułmanów, którzy przyjmowali go już od VII w. ne., tj. od momentu ogłoszenia prawdy islamu przez Proroka Muhammada. W przeciwieństwie bowiem do niezbyt jasnego tekstu *Ewangelii* (Mt. 1, 18–25; Łk. 1, 26–38) III sura *Koranu* nie pozostawia w tej kwestii żadnej wątpliwości:

- „42 **I oto powiedzieli aniołowie:**  
**«O Mario!**  
**Zaprawdę, Bóg wybrał ciebie**  
**i uczynił cię czystą,**  
**i wybrał ciebie ponad kobietami światów [...]»**
- 45 **Oto powiedzieli aniołowie:**  
**«O Mario!**  
**Bóg zwiastuje ci radosną wieść**  
**o Słowie pochodzącym od Niego,**  
**którego imię Mesjasz,**  
**Jezus, syn Marii.**  
**On będzie wspaniały na tym świecie**  
**i w życiu ostatecznym,**  
**i będzie jednym z przybliżonych.**
- 46 **I będzie przemawiał do ludzi**  
**już w kołysce, a także jako mąż dojrzały;**
- 47 **Ona powiedziała:**  
**«O Panie mój!**  
**Jakże będę miała syna,**  
**skoro nie dotknął mnie żaden mężczyzna?»**  
**Powiedział:**  
**«Tak będzie! Bóg stwarza to, co chce!**  
**Kiedy On decyduje o istnieniu jakiejś rzeczy,**  
**to tylko mówi: 'Bądź!'**  
**– i to się staje»”<sup>26</sup>**

Również i współcześni muzułmanie, odrzucający ideę grzechu pierworodnego, traktują *Conceptio Immaculata* oraz *Virginitas Mariae* za zupełnie oczywiste. „Wierzą oni, że wielkość Jezusa (AS) wyrasta z faktu Bożego wyboru i Jego słowa. Jezus (AS) był potwierdzony (jako prorok) objawieniem Allaha (SŁT) i wyznaczony do nauczania Bożego przesłania, był on prorokiem wielkiego charakteru i wspaniałą postacią. Był on wewnętrznym i zewnętrznym przejawem szczerości. Zwalczał fałsz, hipokryzję i bluźnierstwo – wyróżniony od momentu swych narodzin z Dziewicy Mariam (RA), aż do swego końca, to znaczy do czasu wniebowstąpienia. Jezus był Znakiem dla ludzi i miłosierdziem Bożym”<sup>27</sup>.

Na końcu tych rozważań warto jeszcze zauważyć, że Robert Grosseteste jako jeden z pierwszych pisarzy chrześcijańskich podkreślał w swoich dziełach filozoficzno-teologicznych, że Bóg objawia się nie tylko w dobru i prawdzie, ale także w **pięknie**, w tym również w pięknie świata materialnego – wspaniałości nieba

i gwiazd, harmonii przyrody i urodzie człowieka. Pogląd ten sprzeciwiał się tym, które głosili, wcześniejsi i współcześni Robertowi, myśliciele chrześcijańscy traktujący z nieufnością wszelkie przejawy piękna fizycznego, jako odwracającego – w ich przekonaniu – uwagę człowieka od wzniosłości życia duchowego i prawd wiary chrześcijańskiej. Przykładem takiego negatywnego stosunku do piękna materialnego, ocenianego jako *vanitas vanitatum*, utożsamianego często z wulgarnością, są poglądy Bernarda z Clairvaux i Wilhelma z Saint Thierry, który w swym dziele *De natura et dignitate amoris (O naturze i godności miłości)* pisał: „Vide homine dissolutum, quomodo totus pondere suo fertur in locum suum: cum res bene et ordine suo procedit, spiritus redit ad Deum, qui creavit eum; corpus ad terram, nec in terram solum, sed in elementa, ex quibus compactum et formatum erat.” (dosł. Spójrz na człowieka martwego, w jaki sposób cały siłą swą zmierza ku swemu miejscu: jeśli wszystko wypada pomyślnie i zgodnie z ustalonym porządkiem, duch powraca do Boga, który go stworzył; ciało do ziemi, nie tylko do niej samej, lecz do pierwotnych elementów, z których zostało spojone i ukształtowane) (I,1)<sup>28</sup>.

Wizja *universum* zaproponowana przez Roberta Grosseteste’a jest zupełnie inna, przeciwna dualizmowi cystersów. Filozof angielski daje nam, pełen podziwu, zachwyty nad pięknem wszechświata, opis jego konstrukcji, którą Bóg „przepiękny w swej postaci (*formosus et speciosus*)” (s. 163) stworzył za pomocą światła, które obecne jest, tak w pięknie pochodzącym z jedności formy, jak i we wzniosłości pochodzącej z materii. Biskup Lincolnu stworzył, jeden z najpiękniejszych w literaturze filozoficznej, opis światła jako elementu konstytuującego świat i jego idealną harmonię. Możemy go poznać dzięki doskonałemu tłumaczeniu Mieczysława Boczara. W swym dziele *O działaniu słońca* Grosseteste pisze: „[...] Światło zaś samo przez się jest piękne i jest pierwszym wyrazem wszystkich rzeczy cielesnych, kształtuje niebo i według kulistego kształtu ciał niebieskich czyni je jak najbardziej pięknym. Uważa się, że ciała te cechuje jak największa niezłożoność i możliwie wyższa jedność. Wszelkie bowiem piękno sprowadza się do harmonii proporcji, która w szczególnym stopniu odznacza się jednością i brakiem złożenia” (s. 173).

Wydaje się, iż również na te poglądy Grosseteste’a mogła oddziaływać myśl arabska. Islam bowiem zawsze traktował świat jako swego rodzaju Boże Dzieło Sztuki. Idea ta była kontynuowana w mauretańskiej Hiszpanii. Jej uobecnieniem był ów słynny *splendor Andalusiae*, będący ucieleśnieniem charakterystycznej dla muzułmanów miłości do piękna i sztuki, spełniającej się we wspaniałej architekturze, zdobnictwie, sztuce ogrodowej i poezji, która wywarła, jak dowodzą najnowsze badania, znaczący wpływ na średniowieczną poezję prowansalską, hiszpańską i włoską, w tym również na twórczość Dantego Alighieri<sup>29</sup>. Także i obecnie teologowie (ulama) i pisarze muzułmańscy podkreślają rolę **piękna** w Boskim dziele stworzenia. Jeśli bowiem, jak twierdzą, świat jest wyrazem doskonałej

harmonii, „tak więc w tym świecie musi istnieć Wielka Siła w akcji, aby wszystko to utrzymać w określonym porządku. W pięknej przyrodzie musi być Wielki Artysta, który tworzy owe pełne uroku dzieła sztuki i wytwarza wszystko zgodnie ze specjalnym celem w życiu. Ta Siła jest najpotężniejsza spośród wszystkich sił i ten Artysta jest największy spośród wszystkich artystów. Prawdziwie wierzący i dogłębnie oświeceni ludzie poznają w tym Artyście Boga i nazywają go Allahem. Nazywają go Bogiem ponieważ jest on Stwórcą i Głównym Architektem świata, Dawcą życia i Stworzycielem wszystkich rzeczy istniejących”<sup>30</sup>.

W ten sposób poszerzony kontekst geograficzno-historyczny pozwala nam na pełne zrozumienie roli, jaką spełniła nauka arabska w życiu, działalności i konstruowaniu systemu filozoficznego przez Roberta Grosseteste’a, który był nie tylko – co mocno podkreśla Mieczysław Boczar – twórczym i oryginalnym myślicielem, lecz także niezwykle docieklwym badaczem, obiektywnie oceniającym swój dorobek i możliwości poznawcze, wybitnym pedagogiem, organizatorem życia naukowego, obrońcą studentów i niezawisłości uniwersytetu. Był człowiekiem ceniącym ponad wszystko prawdę i niezależność poglądów, nie wahającym się przed krytyką największych autorytetów ówczesnego świata (łącznie z papieżem<sup>31</sup>), zawistnych wobec śmiałości jego koncepcji i doniosłości wyników prac badawczych. Jak się wydaje, tylko szerokie, wielokulturowe spojrzenie na podstawowe problemy nauki i filozofii, śmiałe czerpanie z dorobku pogardzanego w większości wówczas i obecnie świata muzułmańskiego, mogło stworzyć postać uczonego, w którego poglądach należy upatrywać źródeł nowożytnej nauki europejskiej, co w przekonywający sposób udowadnia Mieczysław Boczar, ukazując nam nie tylko treść doktryny Grosseteste’a, ale także umiejętnie prowadząc nas poprzez jej kolejne działy i fazy powstawania. Poświęcona Robertowi Grosseteste’owi monografia warszawskiego historyka filozofii jest z pewnością dziełem nowatorskim, wybitnym, namawiającym do polemik i twórczych dyskusji naukowych. Jednocześnie warto zauważyć, iż dzięki poszerzonemu, perspektywicznemu ujęciu problemu, jest to książka, która może zainteresować i wzbogacić intelektualnie każdego człowieka, bez względu na jego korzenie kulturowe i wyznawany światopogląd.

### Przypisy

<sup>1</sup> J a n P a w e ł I I: encyklika *Veritatis Splendor*. Wrocław 1993 s. 3–4.

<sup>2</sup> B a h r â m E l â h i: *Droga do doskonałości*. Przeł. z wer. franc. A. K u r c z a b, Warszawa 1991 s. 43.

<sup>3</sup> Hammudah A b d a l a t i: *Spojrzenie w islam (Islam in Focus)*. Przeł. A. B. K o p a n i s k i. Wyd. „Muslim Students Society in Poland” Polska, wrzesień 1993 s. 41.

<sup>4</sup> Zob. G. D u m é z i l: *L’heritage indo-européen d’Rome*. 1949 i tegoż autora: *Les dieux des Indo-européens*. 1952.

<sup>5</sup> *Bhagawadgītā taka jaką jest*. Wyd. „The Bhaktivedanta Book Trust” 1986 s. 562–563.

<sup>6</sup> M. B o c z a r: *Grosseteste*. Warszawa 1994 s. 39.

<sup>7</sup> P l u t a r c h: *O E delfickim*. W: *Moralia II*. Przeł. Z. A b r a m o w i c z ó w n a. Warszawa 1988 s. 10.

<sup>8</sup> Tamże s. 26.

<sup>9</sup> A u g u s t y n: *Contra Faustum libri XXXIII*. CSEL 25, Wiedeń 1891–1892 s. 249–297.

<sup>10</sup> A u g u s t y n: *De doctrina christiana*. W: *Corpus Christianorum, Series Latina*. T. XXXII Ed. J. Martin Turnholti (Turnhout) 1962.

<sup>11</sup> M.-Th. d' A l v e r n y: *Les pérégrinations de l'âme dans l'autre monde d'après un anonyme de la fin du XIIIe siècle*. AHDL. 13(1942) 239–299; cyt. za Etienne G i l s o n: *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*. Przeł. S. Z a l e w s k i. Warszawa 1987 s. 222.

<sup>12</sup> M u h a m m a d: *Mądrości Proroka (Hadisy)*. Przeł. J. Danecki. Warszawa 1993 s. 105.

<sup>13</sup> Tamże.

<sup>14</sup> Tamże.

<sup>15</sup> Tamże.

<sup>16</sup> A l i A l - T a n t a w i: *Wprowadzenie do islamu*. Wyd. „Muslim Students Society in Poland” Polska, marzec 1993 s. 168.

<sup>17</sup> Tamże.

<sup>18</sup> *Koran*. Przeł. J. B i e l a w s k i. Warszawa 1986 s. 423.

<sup>19</sup> A b u H a m i d M u h a m m a d A l - G h a z a l i: *Nisza światel (Miszkāt al-anwar)*. Przeł. J. W r o n e c k a. Warszawa 1990 s. 5.

<sup>20</sup> Tamże s. 6.

<sup>21</sup> Zob. *Wstęp do: Abu Hamid Muhammad Al - G h a z a l i: Nisza światel (Miszkāt al-anwar)*, wyd. cyt. s. XIV.

<sup>22</sup> Zob. S. de B e a u v e c u e i l: *Ghazali et Saint Thomas d'Aquin, Essai sur la preuve de l'existence de Dieu proposée dans l'Iqtisad et sa comparaison avec les voies thomistes*. „Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire” T. XLVI, 1947; autor analizuje w swej pracy dowody na istnienie Boga zawarte w dziele A l - G h a z a l e g o: *Iqtisad fi al-i'tiqad (Umiarkowanie w wierze)* (zob. tłum. hiszp.: M. A. P a l a c i o s: *Al-Gazel, El justo medio en la creencia*. Madrid 1929) i porównuje je z poglądami św. Tomasza z Akwinu.

<sup>23</sup> Por. A l - G h a z a l i: *Tahafut al-falasifa*. Oprac. S. Dunya. Kair 1980. Najnowsze, obszerne omówienie twórczości Al-Ghazalego w pracy: A. R. B a d a w i: *Mu'alifat al-Ghazali (Dzieła Al-Ghazalego)*. Kuwejt 1977.

<sup>24</sup> Por. A b u H a m i d M u h a m m a d A l - G h a z a l i: *Przedświętne obalenie idei boskości Jezusa przez pisma Ewangelii* (arabski oryginał *Al-Radd al-Dzamil li-Ilahijjati 'Isa bi-Sarihi al-Indzil*). Wyd. „Muslim Youth Movement of Malaysia” Kuala Lumpur 1983 (1403 H). Ten sam wydawca opublikował tę książkę również w wersji ang. pod tytułem:

*Al-Ghazali's criticism of Christians theological doctrines (Al-Ghazalego krytyka chrześcijańskich doktryn teologicznych).*

<sup>25</sup> Por. Léon V e u t h e y OFMConv: *Jan Duns Szkot. Myśl teologiczna*. Niepokalanów 1988.

<sup>26</sup> *Koran*, wyd.cyt. s. 67–68.

<sup>27</sup> Hammudah A b d a l a t i: *Spojrzenie na islam (Islam in Focus)*, wyd.cyt. s. 211–212.

<sup>28</sup> Por. Wilhelm z S a i n t T h i e r r y: *De natura et dignitate amoris*. Wyd. W: Migne: *Patrologiae cursus completus. Series Latina*. Paris 1895, 184, s. 379–380.

<sup>29</sup> Zob. Wstęp do Muhyi ad-Din I b n A r a b i: *Księga o podróży nocnej do najbardziej szlachetnego miejsca (Kitab al-isra ila al-maqam al-asra)*. Przeł. J. Wronecka. Warszawa 1990 s. XX–XXI; oraz: Muhyi ad-Din I b n A r a b i: *Fusus al-hikam (The Seals of Wisdom)*. Translated by Aisha A b d a r - R a h m a n a t - T a r j u m a n a. Norwich 1980.

<sup>30</sup> Hammudah A b d a l a t i: *Spojrzenie na islam (Islam in Focus)*, wyd.cyt. s. 21.

<sup>31</sup> Robert Grosseteste napisał w słynnym liście 128 skierowanym do Stolicy Apostolskiej, iż „[...] po grzechu Lucyfera, na końcu świata grzechu samego syna zatracenia – Antychrysta, którego 'Pan Jezus zgładzi mocą swego słowa' (2 Tes.2,8), nie ma, ani nie może być innego tak przeciwnego i sprzecznego z nauką Apostołów i *Ewangelii* oraz z samym Panem Jezusem Chrystusem grzechu, tak godnego pogardy, szkaradnego, wstrętnego i dla rodzaju ludzkiego tak zgubnego, jak sprzeniewierzenie się, niszczenie pasterskiego urzędu i posługiwania zgubnego wobec dusz powierzonych tej posłudze i urzędowi, powołanych do ożywiania wiary i dla zbawienia” (cyt. za: M. B o c z a r, *Grosseteste*, wyd.cyt. s. 234–235).

Jak się wydaje, to te właśnie, niezwykle krytyczne wobec papieża, słowa stały się przyczyną, iż do dnia dzisiejszego Rzym nie odpowiedział na prośbę o kanonizację Grosseteste'a, przesłaną z Lincolnu przez wiernych przekonanych o jego świętości, w okresie pontyfikatu Aleksandra IV (1254–1261), a ponawianą dwukrotnie: w roku 1280 i 1307.