

Artur Andrzejuk

Sprawozdanie z sympozjum: "Średniowieczna filozofia arabska i jej wpływ na kulturę filozoficzną Europy", UKSW, 5.12.2003

Studia Philosophiae Christianae 41/1, 225-235

2005

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

SPRAWOZDANIA

ARTUR ANDRZEJUK
Institut Filozofii UKSW

**SPRAWOZDANIE Z SYMPOZJUM: ŚREDNIOWIECZNA
FILOZOFIA ARABSKA I JEJ WPŁYW NA KULTURĘ
FILOZOFICZNĄ EUROPY, UKSW, 5.12.2003**

W dniu 5 grudnia 2003 na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie odbyło się sympozjum naukowe poświęcone średniowiecznej filozofii arabskiej i jej wpływowi na kulturę filozoficzną Europy Zachodniej, zorganizowane przez Katedrę Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej.

Spotkanie wzbudziło duże zainteresowanie tak studentów oraz wykładowców różnych uczelni (UKSW, UW, PW, SGH, WAT), jak i przedstawicielstw dyplomatycznych państw arabskich, a także środków masowego przekazu. Na sympozjum obecny był Pierwszy Sekretarz Ambasady Iranu w Polsce, Masoud Afshar, a ponadto przedstawiciele Ministerstwa Obrony Narodowej, Rady Miasta Stołecznego Warszawy, stołecznego Urzędu Miasta. Ze strony naszego Uniwersytetu uczestniczył w spotkaniu prorektor prof. Zbigniew Cieślak oraz prodziekan Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej ks. dr Jan Krokos. Patronat nad Sympozjum objął prof. Mieczysław Gogacz, emerytowany kierownik Katedry Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej ATK, inicjator polskich badań nad średniowieczną filozofią arabską. Sympozjum poprowadził prof. UKSW Artur Andrzejuk, aktualny kierownik Katedry Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej UKSW.

Pierwszy referat pt. *Między Wschodem a Zachodem. Działalność tłumaczeniowa w Domu Mądrości w Bagdadzie (IX-XII w.)* wygłosił

prof. Marek Dziekan, kierownik Zakładu Bliskiego Wschodu i Północnej Afryki Uniwersytetu Łódzkiego.

Prof. M. Dziekan na wstępie przypomniał, że Arabowie i ludy przez nich podbite już od początku VIII w. współtworzyły arabsko-muzułmański korpus wiedzy, w którym ważne miejsce zajmowała filozofia, a właściwie jeden z jej nurtów, zwany „falasifa”. Mówca wyróżnił etapy rozwoju nauki arabsko-muzułmańskiej, z których pierwszy (sięgający roku 750 n. e.) był czasem poznawania dorobku wcześniejszych cywilizacji. Okres ten obejmuje panowanie tzw. kalifów sprawiedliwych (632-661) i Omajjadów (661-750, tzw. kalifat damasceński). Drugi etap rozwoju nauki arabskiej, obejmujący pierwszy okres panowania Abbasydów (750-900), charakteryzował się niezwykle intensywną działalnością tłumaczeniową głównie z języków syryjskiego, greckiego i średnioperskiego. Działalność ta prowadzona była przede wszystkim w instytucjach nazywanych „akademiami muzulmańskimi”. Najważniejszym ośrodkiem tłumaczeniowym w IX i X w. na Bliskim Wschodzie była pierwsza i być może najważniejsza z klasycznych akademii arabskich, założony w 830 r. przez kalifa abbasydzkiego Al-Mamuna (panował 813-833) w Bagdadzie *Dom Mądrości* (ar. *Bajt al-Hikma*). Wyteżona praca uczonych i tłumaczy z bagdadzkiej uczelni stała się jednym z pierwszych pomostów między muzulmańskim Wschodem a chrześcijańskim Zachodem. A zatem – podkreślił prof. M. Dziekan – przechowanie części naszego własnego dziedzictwa dokonało się z wydatną pomocą bagdadzkiego środowiska naukowego, które mogło funkcjonować dzięki mecenatowi abbasydzkich kalifów oraz dzięki tolerancji i otwarciu oświeconych muzulmańskich władców z czasów tzw. renesansu islamu.

Kolejnymi etapami rozwojowymi są czasy oryginalnej twórczości naukowej (od 900 do ok. 1100) i wreszcie okres dekadencji nauki arabsko-muzułmańskiej (od ok. 1100 do ok. 1258, czyli do upadku Bagdadu).

W kontekście przeprowadzonego podziału mówca zajął się okresem drugim, a w nim działalnością *Domu Mądrości*, charakteryzując sylwetki i dokonania najwybitniejszych tłumaczy pochodzących z tego ośrodka.

Pierwszy komunikat na sympozjum dotyczył Abu Jusufa al-Kindiego, pierwszego wielkiego filozofa arabskiego. Jego autorem był dr Marek Prokop z Biblioteki Polskiej w Paryżu. Autor komu-

nikatu usytuował działalność al-Kindiego w IX wieku ery chrześcijańskiej. Niektórzy biografowie – zaznaczył – umieszczają urodziny al-Kindiego jeszcze w VIII wieku, a śmierć w Bagdadzie w 866 lub w 873 roku. Al-Kindi studiował w Kufie, następnie w Bagdadzie, największym centrum intelektualnym w tej epoce. Kalif al-Mamun (198h./813-218h./833) przyjął go na służbę na swym dworze i powierzył mu funkcję kierownika grupy tłumaczy w *Domu Mądrości*.

Dr M. Prokop poddał w wątpliwość, czy al-Kindi był tłumaczem dzieł filozoficznych z greckiego na arabski, lecz na pewno był on ich merytorycznym korektorem, a przede wszystkim kimś zamawiającym te tłumaczenia. M. Prokop przyznał al-Kindiemu wiele inwencji w tworzeniu arabskiego języka filozoficznego; filozof ten robił korekty i proponował precyzyjniejsze lub bardziej adekwatne terminy arabskie. Zdaniem autora komunikatu, dość hermetyczny i techniczny język prac al-Kindiego spowodował, że jego myśl została zapomniana w islamskiej filozofii, a jego przemyślenia nie miały takiego rozgłosu jak prace al-Farabiego czy Awicenny.

Mówca zaznaczył, że średniowieczny Zachód znał al-Kindiego raczej z jego dzieł przyrodniczych. Filozoficzna praca pt. *De intellectu* była przetłumaczona na łacinę przez Gerarda z Kremony jako *De intentione antiquorum in ratione*. (Istniał też anonimowy przekład, przypisywany Janowi Hiszpanowi, zatytułowany *Liber de intellectu et intellecto*). Według dr M. Prokopa, postawa filozoficzna, polegająca na odróżnieniu filozofii od przekazu Objawienia, została przejęta przez al-Farabiego, a w XIII wieku na Zachodzie przez Alberta Wielkiego, a także przez Tomasza z Akwinu.

Kolejny referat, przygotowany przez dr Pawła Milcarka (adiunkta w Katedrze Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej UKSW) zatytułowany był: *Dziedzictwo awicenniańskie w metafizyce św. Tomasza*. Według mówcy, Tomasz z Akwinu, swoją koncepcję *esse* jako aktu bytu sformułował w swoistej zależności od tekstów Awicenny. Jednak wciąż pozostaje do zbadania charakter tej zależności. Najwięcej danych mamy – zdaniem P. Milcarka – na temat stosunku Tomasza do koncepcji „trzeciej natury” (*esse*, obok formy i materii, stanowiących *quidditas*). Znaczenie podstawowe jednak – jego zdaniem – ma odróżnienie między ujęciem (1) istoty „na spo-

sób części” (np. w abstrakcyjnym terminie „człowieczeństwo”) i ujęciem (2) istoty „na sposób całości” (np. w konkretnym terminie „człowiek”). To prowadziło dalej do fundamentalnego odróżnienia bytu (*ens*) i od jego istoty (*essentia*). Byt bowiem stanowi istota urealniona przez akt istnienia.

Inna sprawa to – według P. Mlicarka – rozważania dotyczące transcendentaliów. Jako sztandarowy przykład wskazuje się tekst z samego początku kwestii dyskutowanych w *De veritate* (1, 1 c). Ten mistrzowski tekst Akwinaty jest związany – zdaniem mówcy – z dziedzictwem Awicennańskim. Wydaje się, że w myśli obu autorów mamy do czynienia z tą samą doktryną – a w każdym razie z doktrynami spokrewnionymi przez tę samą intuicję. Obaj autorzy zmagają się ze schematem Arystotelesowych *Kategorii* traktowanym jako pełny zarys repertuaru nauki o bycie. Zarówno Awicenna, jak św. Tomasz upominają się – według mówcy – o coś z bytu, co w tym schemacie nie zostało ujęte. Pierwszy nazywa to „jakby przypadłościowymi własnościami”, drugi mówi o „sposobach ogólnie towarzyszących każdemu bytowi”. Z pewnością to, co nazywamy dzisiaj „transcendentaliami” nie zarysowało się jeszcze dostatecznie w myśli Awicenny. Inaczej rzecz wygląda u św. Tomasza. Jego obszerna doktrynalna tablica „sposobów rodzajowo towarzyszących każdemu bytowi” zawiera: rzecz, jedno, *aliquid* a ponadto: prawdziwe i dobre. Jeśli dodalibyśmy do tego jeszcze piękno (o którym św. Tomasz mówi gdzie indziej, ale niejako), byłaby to pełna lista transcendentaliów obecna dziś w wykładzie metafizyki.

Z kolei w przypadku koncepcji *quidditas* św. Tomasz zetknął się – według P. Mlicarka – z dopracowaną i centralną koncepcją metafizyki Awicenny. W przypadku zagadnienia transcendentaliów nawiązał do czegoś, co w myśli Awicenny miało wciąż bardziej charakter intuicji niż doktryny. Jednak w obu przypadkach młody mistrz Uniwersytetu Paryskiego pozostał suwerenny wobec myśliciela arabskiego. Na zakończenie P. Mlicarek, nawiązując do sformułowania prof. Mieczysława Gogacza, stwierdził, iż można powiedzieć, że św. Tomasz często „myśli ujęciami Awicenny”, ale im nie ulega: przetwarza koncepcję *quidditas*, a zastane intuicje „własności bytu” wbudowuje w swoją doktrynę transcendentaliów.

Dr Paweł Bromski przygotował komunikat pt. *Al-Gazali – wielki „antydialektyk” muzułmański i nauczyciel filozofii na Zachodzie*

dzie. Dr P. Bromski zwrócił uwagę, że zwolennicy *falasfa* (greckiego nurtu filozofii arabskiej) miewali swoich przeciwników. Jednym z nich był właśnie al-Gazali, który wśród muzułmanów otoczony jest powszechnym szacunkiem i uważany za jednego z najwybitniejszych Arabów, jacy kiedykolwiek żyli. Europa, aż do XIX wieku, widziała w nim znakomitego filozofa arabskiego, nauczyciela średniowiecznego świata łacińskiego i autora jednego z bardziej popularnych podręczników metafizyki, z którym dysutowała większość średniowiecznych filozofów europejskich. Natomiast w świecie muzułmańskim, nazywany *huggat al.-islam*, czyli „argumentem na rzecz islamu”, al-Gazali do dziś ma opinię największego teologa islamu, muzułmańskiego Ojca Kościoła i ostatecznego autorytetu ortodoksji sunnickiej. Jest więc tam znany jako mistyk, który swą religijną wiarę łączył z wyraźnym sceptycyzmem wobec filozofii i nauki.

P. Bromski przedstawił krótko sylwetkę naukową al-Gazalego (który urodził się w Tusie w Hurasanie w roku 1058, a zmarł 8 sierpnia 1111 roku w Bagdadzie) i wskazał na zadziwiający fakt, że al-Gazali żywił dość negatywny stosunek do filozofii, będąc jednocześnie nauczycielem filozofii łacińskiego średniowiecza. Stało się tak dlatego, wyjaśnił P. Bromski, że średniowiecznemu światu łacińskiemu udostępniony został przez tłumaczy tylko traktat, stanowiący pierwszą część dzieła pt. *Zniszczenie filozofów*, zatytułowany *Cele filozofów*, przełożony na język łaciński w XII wieku przez Dominika Gundissalvi i Jana Hiszpana w Toledo. Ten jedyny, znany światu łacińskiemu, tekst al-Gazalego był częścią traktatu, w którym ten mistyk i agnostyk chciał się z filozofią rozprawić. Jednak, aby filozofię ostatecznie zwalczyć, musiał najpierw streścić znane sobie poglądy filozoficzne. To streszczenie właśnie, jako wykład filozofii, tak spodobało się łacińskim tłumaczom w Toledo, że przetłumaczyli je na łacinę, nie interesując się zupełnie drugą częścią traktatu. W ten sposób, na prawie dziewięć wieków, al-Gazali stał się nauczycielem scholastycznej Europy i filozofem „mimo woli”. Nie można więc mieć żadnych wątpliwości – zapewniał P. Bromski – co do ogromnej roli łacińskich tekstów al-Gazalego w kształtowaniu europejskiej formuły metafizyki.

Autor kolejnego wystąpienia, prof. UKSW Artur Andrzejuk, w swoim referacie pt. *Filozoficzne podstawy sufizmu w tekstach*

ibn-Arabiego przypomniał, że jedną z zasług al-Gazalego dla kultury muzułmańskiej jest doprowadzenie do kompromisu pomiędzy islamską mistyką – sufizmem i otodoksją sunnicką. Sufizm bowiem, który pojawił się w łonie islamu połowie IX wieku, był początkowo doktryną dość podejrzaną i niekiedy prześladowaną. Największy teoretyk sufizmu, żyjący na przełomie XII i XIII w., Ibn Arabi był, według A. Andrzejuka, daleki od sformułowania sprecyzowanego systemu. To, co wyłania się z jego twórczości, zwykle odbierano jako mniej lub bardziej radykalny panteizm. Teoria rzeczywistości w ujęciu Ibn Arabiego wskazuje – zdaniem autora referatu – na wyraźny wpływ neoplatonizmu. Ibn Arabi modyfikuje go w znany nam skądinąd sposób. Plotyńska Jednia staje się Bogiem jedynym, a emanacje są tu *tagalli* – objawieniami; chciałoby się powiedzieć – dodał A. Andrzejuk – „epifaniami” Jedynego Boga. Badacze wskazują też na irańskie źródła modyfikacji neoplatonizmu w pismach Ibn Arabiego. Znakiem tego ma być łączenie teorii epifanii z iluminacją. Bez wątpienia – stwierdził A. Andrzejuk – mamy tu do czynienia z formą panteistycznego monizmu, która poczynając od założenia, że Bóg jest absolutem, bytem nieskończonym i wiecznym, będącym źródłem i wiecznym gruntem wszystkiego, co jest, było i będzie, stopniowo przybiera formę akosmizmu, zgodnie z którą istnieje świat zjawisk, lecz stanowi on jedynie cień tego, co leży poza nim. Jest to – według mówcy – albo wynik koncepcji religijnej Boga jako wszechobejmującej i wiecznej rzeczywistości, albo założenia, że Absolut jest wszystkim, co istnieje. Rozstrzygnięcie tej kwestii polega na odpowiedzi na pytanie, czy panteizm Ibn Arabiego jest wynikiem jego mistycznych przeżyć, czy też ów mistycyzm jest warunkowany panteistycznym widzeniem rzeczywistości. Wydaje się – stwierdził A. Andrzejuk – że Ibn Arabiemu trzeba zarezerwować tę pierwszą ewentualność, drugą pozostawiając Spinozie i może Heglowi.

Prof. UKSW A. Andrzejuk powiedział, że po zapoznaniu się z poglądami Ibn Arabiego, odnosi się nieodparte wrażenie, że podobne ujęcia i okoliczności ich formułowania spotyka się dość często w dziejach ludzkich idei. Niekiedy można pokazać zależności, tak jak np. to, że Ibn Arabi zaczerpnął wiele myśli z neoplatonizmu Plotyna i pewnie Porfiriusza. Nie ma jednak przesłanek do twierdzenia, że arabski mistyk zapoznał się także z pisma-

mi Dionizego Pseudo-Areopagity, a przede wszystkim z myślą Jana Szkota Eriugeny. U tego ostatniego znajdujemy nie tylko podobne myśli, lecz niemal analogiczną terminologię – podkreślił autor referatu.

Podejmując temat wpływów Ibn Arabiego w Europie, A. Andrzejuk uznał, że są one niewątpliwe i częściowo zbadane. Znany orientalista i jeden z pierwszych badaczy myśli Ibn Arabiego, A. M. Palacios, poświęcił cały rozdział swej książki na wykazanie analogii pomiędzy twórczością Ibn Arabiego i *Boską Komedią* Dantego. Przypuszcza się również, dodał, że z nauką Ibn Arabiego zetknął się twórca nowożytnego panteizmu, Benedykt Spinoza podczas swych studiów nad heterodoksyjną scholastyką żydowską. A. Andrzejuk zauważył też, że na długo przed Spinozą z panteistycznymi poglądami mistyków mamy do czynienia w tzw. mistyce niderlandzkiej lub nadreńskiej. Niektóre poglądy Mistra Ekharta i innych przedstawicieli tej mistyki wykazują daleko idące podobieństwo do ujęć Ibn Arabiego. Obserwacje te – według A. Andrzejuka – zdają się potwierdzać twierdzenie E. Gilsona na temat jedności doświadczenia filozoficznego, niezależnego od epok historycznych, warunków geograficznych, politycznych społecznych i religijnych.

Kolejny referat pt. *Ibn Roszda teoria intelektu ludzkiego* przedstawił dr Lech Szyndler. Przypomniął on, że Abu al-Walid Muhammad ibn Ahmad ibn Roszd (1128-1198), zwany przez łacinników Awerroesem albo Komentatorem, wywarł znaczący wpływ na europejską scholastykę oraz filozofię nowożytną. Wpływ ten wynika zarówno z faktu, iż pisma Awerroesa (mające postać komentarzy do dzieł Arystotelesa) znane były i studiowane w Europie, zanim dokonano przekładów dzieł Filozofa bezpośrednio z greki na łacinę, jak również z racji ich filozoficznej treści i poruszanych problemów.

W dziejach myśli scholastycznej – wyjaśnił dr L. Szyndler – szczególnie oddziaływała wypracowana na kanwie traktatu *O duszy* Arystotelesa teoria jednego i oddzielnego od wszystkich ludzi intelektu. Taka interpretacja niejasnego, co prawda, tekstu Stagiryty stała się jednym ze znamion osobnego nurtu wyróżnianego w ramach scholastyki, zwanego awerroizmem łacińskim (Mandonnet) albo arystotelizmem heterodoksyjnym (van Steenberghen). Pojawia się on w latach sześćdziesiątych XIII wieku, trwa przez wiek XIV i XV, by

wygasnąć ostatecznie w wieku XVI. Związane są z nim tak istotne dla dziejów filozofii europejskiej wydarzenia, jak dwa potępienia paryskie w latach 1270 i 1277, traktowane przez historyków filozofii jako swego rodzaju punkty zwrotne.

Z kwestią odrębności intelektu związane jest – zdaniem L. Szynclera – także inne zagadnienie, mianowicie kwestia zwielokrotnienia bytów materialnych. Awerroes stwierdza, że byty materialne powstają i giną, i dlatego przysługuje im zwielokrotnienie. Intelekt natomiast, będąc bytem niematerialnym, nie powstaje i nie ginie, nie przysługuje mu też zwielokrotnienie.

Podsumowując swoje wystąpienie, L. Szyncler stwierdził, że charakterystyczne dla myśli Awerroesa przenikanie się różnych dziedzin i zagadnień filozoficznych pozwala lepiej zrozumieć powody tak mocnego wpływu na filozofię europejską. Wynika to z wagi postawionych problemów i ich znaczenia dla ludzkiej refleksji.

Dr Mikołaj Krasnodębski w komunikacie pt: *Teoria intelektu i jej konsekwencje w kontekście polemiki Tomasza z Akwinu z awerroizmem łacińskim* scharakteryzował etapy wpływu tekstów Awerroesa na filozofię w Europie. Najpierw – według dra M. Krasnodębskiego – teksty te upowszechniają się w Europie jako wykładnia nauki Arystotelesa. Początkowo łacinnicy uznają je za najbardziej wiarygodne podręczniki. W pierwszej połowie wieku XIII wiele wiodących ośrodków akademickich forsuje tezy awerroizmu łacińskiego. Należą do nich wydziały *artes liberales* uniwersytetów w Paryżu (Siger z Brabantu, Boecjusz ze Szwecji, Gerard z Abbeville, Wilhelm de Tocco, Simon de Tournai) i Oxfordzie oraz szkoła na dworze Hohenstaufów. Rozwój awerroizmu hamują potępienia tej doktryny z 1270 i 1277 r. ale zapewne go nie zatrzymują. Skutki potępień uderzyły przede wszystkim w samą filozofię i teologię spekulatywną, co – jak ocenia S. Swieżawski, na którego powołał się M. Krasnodębski – powodowało dystans do tych dziedzin. Będzie on odczuwalny aż do XVII w. Wpłynęło to też na zaprzepaszczenie związków, który Tomasz z Akwinu wyznaczył między wiarą a rozumem (*fides et ratio*).

Jako główne tezy awerroizmu łacińskiego dr M. Krasnodębski wymienił m.in.: (1) oddzielenie filozofii od teologii; (2) jeden intelekt dla całej ludzkości, (3) odwieczność świata i (4) negacja wolnej woli człowieka. Tezy te pochodziły z komentarza Awerroesa do *De anima* Arystotelesa, stąd zrodziła się dyskusja wokół tego dzieła

i samego Arystotelesa. Z awerroizmem łacińskim polemizowali m.in.: Bonawentura, Albert Wielki i Tomasz z Akwinu. Ostatni z nich w swoim dorobku naukowym wiele miejsca poświęca tej polemice. Do najbardziej znaczących tekstów można zaliczyć: *De spiritualibus creaturis* (1267-68) i *De anima* (1269), oraz *De unitate intellectus contra awerroistas* (1270). W kwestiach dyskutowanych *De spiritualibus creaturis* Tomasz omawia i krytykuje teorie intelektu możliwościowego u Awerroesa. Traktat *De unitate intellectus contra awerroistas* jest zaadresowany do samych przedstawicieli awerroizmu na paryskim wydziale *artium*.

M. Krasnodębski uważa, że teoria intelektu możliwościowego zarysowana przez Tomasza z Akwinu jest krytyką ujęcia intelektu możliwościowego reprezentowanego przez Sigera z Brabancji i paryskie środowisko wydziału sztuk wyzwolonych (chodzi o jeden wspólny intelekt dla całej ludzkości). Tomasz wykazuje, że pisma Awerroesa, na podstawie których awerroiści łacińscy wykładają Arystotelesa, są niezgodne z filozofią tego ostatniego, wobec czego nie można utożsamić awerroizmu i arystotelizmu.

Polemika Tomasza z awerroistami miała – według M. Krasnodębskiego – swoje konotacje w wielu innych dziedzinach, chociażby w teodycei i teologii (kwestia Opatrzności Bożej; teza o identyczności ciała Jezusa Chrystusa za życia i po śmierci), metafizyce (zagadnienie przyczyn), kosmologii (zagadnienie wieczności świata), a także w etyce i teologii moralnej (kwestia winy i kary, konsekwencji za postępowanie moralne itd.).

Tomasz w tekstach tych zasadniczo ograniczał się do zbijania tez awerroistów „na drodze rozumu” – powiedział M. Krasnodębski – polemika ta zostaje jednak zrozumiana opatrnie i Akwinata uznany za jednego z awerroistów został potępiony wraz z nimi w 1277 r. i 1286 r.

Prof. Tadeusz Klimski w swoim wystąpieniu, zatytułowanym *Wpływ uczonych arabskich na filozofię nowożytną*, zaczął od omówienia wpływów Awerroesa, uznawanego najpierw w średniowieczu jako niemal nauczyciela arystotelizmu. Wpływy te pieczołowicie rozszerzali tzw. awerroiści łacińscy, dając – według wyrażenia autora referatu – pośmiertną satysfakcję Komentatorowi, której nie znalazł u swych uczonych braci arabskich. Awerroesowi przypisuje się wprowadzenie kultu nauki i zarazem sytuowanie religii na dalszym miejscu.

Jednak wcześniejszy, rozleglejszy i bardziej dyskretny wpływ na filozofię w Europie wiązał się – według prof. T. Klimskiego – z filozofią Awicenny. Od 1231 r., gdy dekret papieski pozwolił na studiowanie w Uniwersytecie Paryskim pism Arystotelesa, zwiększyło się także korzystanie z komentarzy do dzieł Arystotelesa za jakie mogły uchodzić, przynajmniej częściowo badania Awicenny. M. Gogacz za A. M. Goichon wskazuje na obecność średniowiecznej filozofii arabskiej, konkretnie filozofii Awicenny, która pojawia się nie tylko w myśli św. Tomasza z Akwinu, ale i w wersji tomizmu egzystencjalnego.

Z arabskiej i głównie awicenińskiej wersji metafizyki Arystotelesa – według T. Klimskiego – wyszli:

Tomasz Akwinata (budując metafizykę bytu jako istniejącego);

Henryk z Gandawy (formułując teorię bytu pomyślanego);

Jan Duns Szkot i Wilhelm Ockham (twierdząc, że porządek możliwości wyprzedza porządek realny).

Kontynuacją esencjalistycznego nurtu filozofii Dunsza Szkota i Okhama, w którym istota jest bytem w pierwszorzędnym znaczeniu, była filozofia F. Suareza, Kartezjusza, aż doszło do utworzenia ontologii przez Ch. Wolffa. Przedmiotem filozofii według Wolffa jest byt jako byt. Taka nauka ma osiągnąć pełną ścisłość. Nadał jej nazwę „ontologia”. Utożsamienie istoty z istnieniem, które wyraźnie akceptował F. Suarez, stawia istotę na pierwszym miejscu, a istnienie ma pozycję przypadłości lub sposobu. Istota w ontologii Wolffa jest istotą możliwą. Swoistym uzupełnieniem ontologii są nauki wyjaśniające przyczynę istnienia np. w teologii naturalnej wyjaśnieniem Boga będzie racja Jego istnienia; w kosmologii racją istnienia świata będzie przyczyna istnienia bytów materialnych, itd. Ontologia pozostanie filozofią pierwszą. Nurt esencjalistyczny nie kończy się na filozofii Ch. Wolffa – zakończył swój referat prof. T. Klimski – ważna jest jednak świadomość historycznych źródeł tego znaczącego nurtu filozoficznego, w którym znaczącą rolę odegrała średniowieczna filozofia arabska.

Ostatni referat na Sympozjum wygłosił dr Andrzej Nowik (z Katedry Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej). W referacie zatytułowanym *Tezy filozofów arabskich w systemie Kartezjusza*. Uznał on, że w obszerze filozofii nowożytnej znakomitą egzemplifikacją oddziaływania filozofii arabskiej jest kartezjański system filozoficzny, który wbrew pozorom nie stanowi prostej

kontynuacji filozofii renesansowej. Drugim ważnym źródłem tego systemu była – według dra A. Nowika – nowożytna metodologia nauk przyrodniczych, inspirowana przez awerroizm i konsolidująca cały system. Główny i zasadniczy jednak wpływ na Kartezjusza wywarła – zdaniem mówcy – scholastyka w wersji suarezjańskiej, która poprzez tradycję szkotystyczną odwoływała się do drugiego obok awerroizmu kierunku w filozofii arabskiej – awicennianizmu. Przejął z niego Kartezjusz przede wszystkim pewnego rodzaju pogłębioną refleksję arystotelesowską oraz teorię poznania bliską już koncepcji idei i intuicji. Filozofowie arabscy bowiem otworzyli przed neoplatonizmem nowe perspektywy, realizując antyczny projekt zsyntetyzowania neoplatonizmu z arystotelizmem, co doprowadziło do nowych rozwiązań wynikających ze znanych wcześniej założeń – szczególnie w dziedzinie antropologii i teorii ludzkiego poznania. A. Nowik stwierdził, że te różne koncepcje z różnych historycznie ujęć w sposób oryginalny wydobył, zsyntetyzował i rozwinął dopiero właśnie Kartezjusz, tworząc nowy radykalny nurt w ramach neoplatonizmu przez ostateczne oddzielenie go od samych podstaw systemu filozoficznego Arystotelesa.

Podsumowując Sympozjum, prof. M. Gogacz powiedział, że powstanie i rozwój kultury umysłowej Europy Zachodniej uczeni na ogół wiążą, i słusznie, z wpływem dzieł starożytnej Grecji i starożytnego Rzymu. Dodał jednak, że kształtowanie się i rozwój tej kultury w jej wersji filozoficznej i teologicznej zależy w dużym stopniu od zespołu pism patrystycznych i tych interpretacji dzieł greckich i rzymskich, które wiążemy z imieniem św. Augustyna, Boecjusza, Pseudo-Dionizego i innych. Jednak już od X wieku – zauważył M. Gogacz – stwierdza się, początkowo niewyraźny, wprost dyskretny, a od XII wieku, w czasach kontemplacji i lektur, zupełnie wyraźny wpływ filozofii arabskiej, głównie filozofii Awicenny. Musimy więc uznać – stwierdził – że formuła problemów filozoficznych, którymi dziś myślimy, została wyznaczona także przez filozofię arabską. To właśnie arabska, najpełniejsza interpretacja tradycji greckiej, zarówno platońskiej, jak i arystotelesowskiej, a pośrednio neoplatońskiej i w szerokim sensie patrystycznej, stanowi bezpośrednią, wyjściową wersję dojrzałej, wypracowanej w XIII wieku i następnie kontynuowanej kultury umysłowej Europy – zakończył prof. M. Gogacz.