

Piotr Kaczmarek

Czy Awerroes był awerroistą?

Studia Philosophiae Christianae 49/2, 79-94

2013

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.

PIOTR KACZMAREK
PWTW, Łowicz

CZY AWERROES BYŁ AWERROISTA?

Streszczenie. XIII wiek w Europie obfitował w wiele aktywnych nurtów filozoficznych. Jeden z nich, ruch związany z odkrytym na nowo Arystotelesem, zgromadził wokół siebie grupę ludzi zwanych „awerroistami”. Bardzo szybko tenże nurt zaczęto kojarzyć z Awerroesem, filozofem muzułmańskim z XII wieku. Powyższy artykuł podejmuje analizę filozofii Awerroesa, w celu dowiedzenia, że bezpośrednie łączenie imienia Awerroesa z nurtem awerroizmu stanowi zbyt duże uproszczenie. Artykuł opracowuje ten problem na różnych płaszczyznach. Głównymi źródłami podjętych tu rozważań są dwa dzieła Ibn Ruszda: *Fasl al-makal* i *Al-Kaszfan manahidż al-adilla*.

Pierwsze zagadnienie dotyczy wolnej woli i pojęcia determinizmu. Poruszany przez awerroistów problem predestynacji, Awerroes umieścił między dwoma skrajnościami: okazjonalizmem i determinizmem. Filozof z Kordoby dowodził, że człowiek nie jest bytem całkowicie zdeterminowanym, ale porusza się według pewnych reguł i korzysta z łaski Bożej, by te reguły wypełnić. W kolejnej części artykułu pada pytanie o problem duszy. Awerrości twierdzili, że dusza ludzka jest śmiertelna i umiera wraz z ciałem. Uważali, że istnieje jedna wspólna dusza dla całego rodzaju ludzkiego. Ale to nie była teoria Awerroesa. Badając pisma tego filozofa, łatwo dowieść, że wierzył on w istnienie po śmierci indywidualnych dusz ludzkich, w życiu, które nastąpi po zmartwychwstaniu. Ostatnia z omawianych spraw dotyczy zagadnienia tzw. „podwójnej prawdy”. Zwolennicy tej teorii uważali, że istnieją dwie niezależne drogi wiodące ku prawdzie: teologiczna i filozoficzna. Według awerroistów były to drogi niezależne od siebie i każda posiadała swoją własną prawdę. W artykule wykazano jednak, że Awerroesa nie można łączyć ze stanowiskiem ateistycznym, dla którego prawdy teologiczne nie miałyby większej wartości. Był on bowiem wierzącym muzułmaninem, który miał szacunek dla *credo* swojej religii. Jednakże Ibn Ruszd pokazał trzy drogi rozumowania. Podzielił on ludzi na trzy grupy: filozofów, teologów i prosty lud. Według niego każda z tych grup posługuje się swoimi własnymi metodologicznymi narzędziami. Prosty lud rozumie prawdy swojej wiary w oparciu o metody retoryki, teologowie są dialektykami, natomiast filozofowie posługują się sylogizmem

demonstratywnym, który jest najskuteczniejszym sposobem dochodzenia do prawdy. Na pewno badanie filozofii Awerroesa pozostaje stale aktualnym zadaniem. Warto jednak pamiętać o jednej uwadze – a mianowicie, należy zawsze starać się odróżniać oryginalne myśli Awerroesa od jego komentarzy dzieł Arystotelesa, które nie zawsze pokrywają się z poglądami Ibn Ruszda.

Słowa kluczowe: Awerroes, awerroizm, determinizm, dusza ludzka, teoria „podwójnej prawdy”, filozofia muzułmańska

1. Awerroizm czy arystotelizm heterodoksyjny.
2. Wolna wola i determinizm.
3. Śmiertelność duszy.
4. Teoria „podwójnej prawdy”.
5. Zakończenie.

1. AWERROIZM CZY ARYSTOTELIZM HETERODOKSYJNY?

Wiek XIII w chrześcijańskiej Europie był czasem wielu przemian w świecie nauki. Do wielkiej rzeki dziedzictwa intelektualnego wpłynęły bowiem w tym okresie liczne nurty. Niektóre z nich okazały się tak silne i rwące, że potrafiły nawet zmienić bieg całej rzeki. Prace Arystotelesa, który do tej pory znany był jedynie z pism logicznych tworzących *Organon*, zyskiwały popularność na uniwersytetach europejskich w dużo większym zakresie. Prym w badaniu „nowej” filozofii wiodł ośrodek akademicki Uniwersytetu Paryskiego, a zwłaszcza *facultas artium*. Dorobek naukowy Stagiryty wniósł wielki potencjał myśli, który stał się źródłem wielu nowych zagadnień. Pierwsza faza przyswajania nauki Arystotelesa trwała do mniej więcej 1250 roku, kiedy możemy mówić o arystotelizmie eklektycznym, jeszcze niedojrzałym, będącym bardziej kompilowaniem zastanych treści, niż ich dogłębnym zrozumieniem. Trudności w opracowywaniu dzieł Stagiryty siłą rzeczy domagały się komentarzy. Z pomocą przyszli tu filozofowie muzułmańscy, którzy posiadając już kilkaset lat wcześniej w swoich rękach spuściznę filozofii greckiej, zdążyli wypracować kilka kierunków interpretacji tej filozofii.

Komentarze do prac Stagiryty nie były jednak czystą transmisją, pojawiło się bowiem w nich wiele naleciałości, zwłaszcza pochodnych neoplatonizmu. Nie tylko interpretacje były wypaczone, ale opracowywano nawet dzieła, które przypisywano Arystotelesowi, a które wcale spod jego ręki nie wyszły¹. Przez długi czas nie zdawano sobie z tego

¹ Mowa tu o *Teologii Arystotelesa*, która faktycznie była wyciągiem z *Ennead* Plo-

sprawy. Stąd też komentarze filozofów muzułmańskich stały się bardzo popularne i nośne. Prym w sztuce komentatorskiej wiódł Awerroes (Ibn Ruszd²), zwany, właśnie przez ludzi średniowiecza, Komentatorem. Przyjmuje się, że komentarze Awerroesa pojawiły się na Uniwersytecie Paryskim około 1230 roku.

Z czasem arystotelizm przybrał dość skrajny kierunek. Zaczęto podawać tezy, które uderzały w ład chrześcijańskiego świata. Arystotelizm, do tej pory eklektyczny, zaczął przekształcać się coraz bardziej w arystotelizm heterodoksyjny, uderzający w ortodoksję Kościoła katolickiego. Takie zjawiska nie mogły przejść niezauważone. Uniwersytety były w tamtym czasie pod jurysdykcją Kościoła, więc skoro rodziły się ruchy podważające jego dogmaty, nie można się dziwić, że pojawił się szereg zakazów. Kiedy myślimy o XIII wieku, to niewątpliwie największe znaczenie miało *motu proprio* biskupa Paryża Stefana Tempiera z 7 marca 1277 roku, potępiające 219 tez przypisywanych nowemu prądowi intelektualnemu związanemu z interpretacją dzieł Arystotelesa. Ten ruch zwykło się nazywać za Pierrem Mandonnetem *awerroizmem lacińskim*. Grupa awerroistów miała się skupić wokół brabantkiego filozofa o imieniu Siger. W dialog z awerroistami weszły takie autorytety, jak: Bonawentura, Albert Wielki i Tomasz z Akwinu.

„Etykieta awerroizmu” została bardzo silnie związana z Awerroesem, biorąc pod uwagę choćby etymologię samej nazwy. Powoływano się tutaj na komentarze do Arystotelesa filozofa z Kordoby, które miały być źródłem późniejszych błędów Sigera z Brabancji, Boecjusza z Dacji i innych. Skupiając się na pracach komentatorskich Awerroesa, słabo znano inne jego dzieła³. Działo się tak z prostej przyczyny – chciano

tyna, a także o *Liber de causis*, przypisywanej Stagiryście, a tak naprawdę będącej kompilacją *Elementów teologii* Proklosa. O tej ostatniej pozycji, więcej w: *Księga o przyczynach – Liber de causis*, M. Gogacz, I. Stan badań nad „Księgą o przyczynach” i ważniejsze w niej problemy filozoficzne. II. *Księga o przyczynach*, tłum. z łac. M. Gogacz, Z. Brzostowska, Warszawa 1970.

² Pełne imię brzmiało: Abu Walid Muhammad Ibn Ahmad Muhammad Ibn Ruszd (1126–1198).

³ „Although many of Averroes’ non-Aristotelian works were also translated, they did not achieve the popularity of his commentaries, and so the ways in which he tried

poznać Arystotelesa, a nie Awerroesa. Ten drugi miał pełnić jedynie rolę pomocniczą w całym procesie asymilacji dorobku naukowego Stagiryty.

Jak zatem można odnieść się do Awerroesa w kontekście nurtu, który zrodził się na wydziale *artium* Uniwersytetu Paryskiego? Zadajmy zatem tytułowe pytanie: czy Awerroes był awerroistą? Przeciwnikiem łączenia filozofii Ibn Ruszda z poglądami propagowanymi przez awerroistów był między innymi Fernand Van Steenberghen (1904–1993), profesor Katolickiego Uniwersytetu Lowańskiego, uczeń Étienne’a Gilsona⁴. Tenże dominikanin uważał, że używanie terminu „awerroizm łaciński” w odniesieniu do zjawisk naukowych XIII-wiecznego Paryża, jest błędem. Steenberghen wskazywał na argumentację Tomasza z Akwinu, który mówiąc o Sigerze, widział go jako naśladowcę Arystotelesa, a nie Awerroesa. Z kolei Bonawentura awerroistyczny błąd determinizmu miał przypisywać Arabom w ogólności, a nie samemu Awerroesowi. Potępioną doktrynę jedności intelektu Doktor Seraficki przypisywał zaś nie Komentatorowi, ale samemu Arystotelesowi, co pokazuje, że powyższego błędu nie łączono z andaluzyjskim myślicielem. Teoria „podwójnej prawdy”, jak uważał lowański profesor, także nie powinna być łączona ani z Sigerem, ani z Awerroesem, gdyż obaj ją odrzucali. Dodać również należy – idąc za argumentacją Steenberghena, – że mimo iż Awerroes był Komentatorem Arystotelesa także dla Bonawentury, Alberta Wielkiego i Tomasza z Akwinu, to żaden z nich nie może być uważany za ucznia muzułmańskiego filozofa⁵. Podobnie możemy odnieść powyższe twierdzenia do innego awerroisty – Boecjusza z Dacji. Jego nauka o wieczności świata pokrywała się z wykładnią zaproponowaną przez Tomasza z Akwinu. Wydaje się, że Boecjusz nie atakował teologii, domagał się jedynie autonomii dla filozofii jako nauki. I nie jest to raczej wpływ Awerroesa, ale raczej wynik ogólnego rozwoju naukowego XIII wieku. Wprawdzie niektóre tezy potępione w 1277 roku odnosiły się do Boecjusza, ale można zastana-

to reconcile Aristotelian philosophy with religion were largely unknown”. O. Leaman, *Averroes and his philosophy*, Richmond 1988, 164.

⁴ Z którym zresztą często polemizował.

⁵ Por. F. van Steenberghen, *Filozofia w wieku XIII*, tłum. z franc. E. I. Zieliński, Lublin 2005, 337–342.

wiać się, czy „oskarżony” został dobrze zrozumiany. Podobnie jeśli chodzi o Sigerą, nie da się dowieść, że głosił on teorię „podwójnej prawdy”. Zapewne trudno ostatecznie osądzić, na ile poglądy Boecjusza z Dacji były poprawnie odczytane, nie mamy bowiem dostępu do jego nauczania ustnego oraz pism, które nie są znane współczesnym badaczom.

Spróbujmy najpierw zebrać główne zarzuty, które stawiano awerroistom. Otóż na podstawie syllabusu z 10 grudnia 1270 roku można wymienić cztery zasadnicze błędy: istnienie jednego oddzielnego intelektu wspólnego całemu rodzajowi ludzkiemu⁶; uznanie determinizmu i wieczności świata oraz negację opatrności Bożej. Można dodać również tak charakterystyczną dla awerroizmu teorię „dwóch prawd”, która radykalnie rozdzielała filozofię od teologii, uderzała w Anzelmowską regułę: *credo, ut intelligam*. Potępienie z 1277 roku, jak powiedzieliśmy wcześniej, obejmowało anatemą już 219 tez. Zakazy odnosiły się do większości dziedzin ówczesnej wiedzy⁷, ale awerroizm pozostał tutaj głównym oskarżonym.

Qui niumio probat, nihil probat, jak mawia łacińskie porzekadło. Dlatego nie będziemy się starali za wszelką cenę przyporządkowywać wszystkiego do stawianej tezy. Chcemy jedynie podkreślić złożoność kwestii awerroizmu i wykazać, że wiele sztandarowych twierdzeń awerroistycznych zbyt łatwo łączone jest z samym Awerroesem. Dotkniemy tu trzech zagadnień: wolnej woli i determinizmu, śmiertelności duszy oraz teorii „podwójnej prawdy”. Za źródło konfrontacji powyższych poglądów będą nam służyły dwa dzieła filozofa z Kordoby: *Al-Kashf an Manahij Al-Adilla*⁸ i *Fasl al-makal*⁹.

⁶ Warto zapoznać się z polskim tłumaczeniem trzech traktatów omawiających to zagadnienie: Tomasz z Akwinu, Idzi Rzymianin, Siger z Brabantu, *Spór o jedność intelektu*, tłum. przyp. i wstęp M. Olszewski, Kęty 2008.

⁷ Janusz Mączka zauważa, że komentarze Awerroesa były nie tylko dodatkiem do pism Stagiryty, ale stanowiły z nimi nieodłączną całość. Zarzuty wysuwane wobec awerroistów uderzały w cały arystotelesowski racjonalizm. Zob. J. Mączka, *Średniowieczny konflikt nauki z teologią. Potępienie z roku 1277*, *Analecta Cracoviensia* 30–31(1998–1999), 33.

⁸ Averroes, *Al-Kashf an Manahij Al-Adilla (Faith and reason in Islam)*, tłum. z arab. I. Najjar, Oxford 2005. We wszystkich cytatach zachowuję numerację tekstu według tłumaczenia angielskiego.

⁹ Tenże, *Fasl al-makal (Decisive Treatise)*, tłum. z arab. Ch. E. Butterworth, Provo, Utah 2001. Ten sam utwór w innych tłumaczeniach: Averroes, *On the harmony of*

2. WOLNA WOLA I DETERMINIZM

Zagadnienie determinizmu Awerroes umieścił w kwestiach dotyczących działania Absolutu¹⁰. Jak sam stwierdził, jest to jedno z najtrudniejszych zagadnień¹¹, tym bardziej, że Koran na różny sposób wypowiada się w tej kwestii¹². Swoje stanowisko Awerroes umieścił pomiędzy dwoma skrajnymi stanowiskami: okazjonalizmem i determinizmem. Okazjonalizm jest poglądem, który stwierdza brak połączeń przyczynowo-skutkowych pomiędzy bytami. Zasada propagowana przez okazjonalistów miała dotyczyć jedynie świata stworzonego, albowiem Bóg, jako przyczyna sprawcza całego uniwersum, miał możliwość działania poza wszelkimi prawami natury. Natomiast determinizm zakładał, że przyczynowanie w bytach jest ściśle określone i uwarunkowane.

Do krytykowanych przez Ibn Ruszda przedstawicieli okazjonalizmu można zaliczyć Al-Ghazalego. Al-Ghazali przedstawił Boga jako wszechpotężny Byt, który nie jest ograniczony żadnymi prawami przy-

religion and philosophy, tłum. z arab. G. F. Hourani, Cambridge 2007; Averroes, *The Decisive Treatise*, w: *Classical Arabic Philosophy. An Anthology of Sources*, tłum. z arab. J. McGinnis, D. C. Reisman, Cambridge 2007, 309–330. Jest to wykorzystanie podanego wyżej tłumaczenia: Averroes, *On the harmony of religion and philosophy*, dz. cyt., z dodaniem poprawek stylistycznych i niewielkiej korekty, jak zapewniają autorzy *Classical Arabic Philosophy*. W polskim języku dostępny jest przekład: Ibn Ruszd, *Traktat rozstrzygający o określaniu związku między objawieniem a filozofią*, tłum. z arab. K. Pachniak, *Studia Antyczne i Mediewistyczne* 7(2009), 37–57.

¹⁰ Zob. Tenże, *Al-Kashf'an*, dz. cyt., nr 223–233.

¹¹ Zob. Tamże, nr 223.

¹² Awerroes podaje koraniczne teksty świadczące o niemożliwości jakiegokolwiek zmiany: „Zaprawdę stworzyliśmy każdą rzecz według pewnej miary” (*Koran* 54:49 – wszystkie cytaty na podstawie: *Koran*, tłum. z arab. J. Bielawski, Warszawa 1986). „Każda rzecz posiada u Niego pewną miarę” (*Koran* 13:8). „Żadne nieszczęście nie dosięgnie ziemi ani też was samych, bez tego, żeby ono nie było zapisane w księdze, zanim My je sprowadzimy. Zaprawdę, to jest dla Boga łatwe” (*Koran* 57:22). A następnie przytacza fragmenty, które świadczą o tym, że jednak zmiana może zachodzić: „Albo też On je zniszczy za to, co ludzie popełnili; ale wiele przebacza” (*Koran* 42:34). „A jeśli chodzi o lud Samud, to prowadziliśmy ich drogą prostą, lecz oni woleli ślepotę” (*Koran* 41:17).

czynowania. Dla tego filozofa Bóg kieruje wszystkim według swojej woli, a powtarzalność zjawisk i wydarzeń jest dziełem tylko i wyłącznie decyzji Absolutu. Krótko mówiąc, jeśli obserwujemy, że rzucony kamień spada w dół, nie znaczy to, że determinują to jakiegokolwiek prawa natury, po prostu Bóg decyduje, że zachodzi takie zjawisko, ale jeśli zechce, by było inaczej, stanie się tak. Dobrze zreferował poglądy Al-Ghazalego Oliver Leaman: „W rzeczywistości, kiedy działamy, nasze działanie powodowane jest przez Boga, a kiedy we wszechświecie następuje zmiana, za tym wszystkim stoi Bóg, utrzymując atomy w określony sposób po to, aby wywołać wrażenie zmiany, jak również przekonanie, że wszechświat działa według określonych reguł”¹³.

Determiniści byli zwolennikami skrajnego demokratejskiego atomizmu, uznawali świat za strukturę ściśle określoną. W takiej rzeczywistości Bóg układał atomy w sposób konieczny według konkretnego i niezmiennego wzoru. Człowiek według takiej teorii stawał się bierną marionetką, której życie i śmierć od samego początku były ściśle określone¹⁴.

Awerroes, podejmując zagadnienie determinizmu, pytał o zależność woli człowieka od woli Boga. Gdyby przyjąć, że istnieją czyny, które można pełnić poza tym, czego chce Absolut, to należałoby przyjąć, że są inni bogowie, którzy to nastawienie wolitywne stwarzają. Prowadzi to do herezji, gdyż trzeba by założyć fakt wielobóstwa. Na to jednak Awerroes, jako wierny muzułmanin, nie mógł się zgodzić. Z drugiej strony, godząc się na całkowite zdeterminowanie ludzkiej woli, należałoby określić wiarę jako irracjonalną, niepotrzebną człowiekowi, który niezależnie od swoich wysiłków nie mógłby zyskać wobec Boga żadnej zasługi.

Jak zatem wybrnąć z tego impasu? Ibn Ruszd zaproponował następującą drogę: zgodził się z tym, że człowiek posiada wolną wolę, że

¹³ O. Leaman, *Krótkie wprowadzenie do filozofii islamu*, tłum. z ang. M. Lipszyc, Warszawa 2004, 54.

¹⁴ „Będąc przez Boga utworzonym układem atomów, człowiek, według mutazylitów, pozostaje jedynie biernym przedmiotem poddanym wiecznym i niezmiennym wyrokom bożym”. J. Legowicz, *Historia filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1986, 37. Por. także: H. Corbin, *Historia filozofii muzułmańskiej*, tłum. z franc. K. Pachniak, Warszawa 2005, 112–113.

może dokonywać wyboru różnych propozycji, szczególnie na płaszczyźnie etycznej. Człowiek jednak nie pozostaje sam w swoim wyborze. Jego dylematom towarzyszy łaska Boża i Jego Opatrzność. Bóg w ten sposób pomaga człowiekowi, wspiera go i ukazuje właściwą drogę. To swoje działanie Absolut może realizować bezpośrednio lub za pomocą pośredników, na przykład aniołów. Tutaj Awerroes przytoczył fragment Koranu: „Człowiek ma idących [aniołów – jak dodaje Ibn Ruszd] bezpośrednio i przed sobą, i za sobą, którzy go ochraniają na rozkaz Boga”¹⁵. Bóg pomagając swoim stworzeniom podążać właściwymi drogami, zna jednocześnie ich czyny. Bóg wie, co nastąpi, wszystkie bowiem ludzkie akty, jak wierzył Awerroes, zapisane są na „Ochronnej Tablicy” (*lah mahfuz*), na której zapisany jest *umm al-Kitab* – Księga Matka, pierwowzór ziemskiego Koranu¹⁶. Awerroes ukazuje Boga jako przemyślnego konstruktora, który tak ułożył przyczyny zewnętrzne, aby kierować ludzkim działaniem. Na przykład, jeśli coś wspaniałego się nam zaprezentuje, to chcemy tego; a jeśli coś się zaprezentuje jako ohydne, to nie będziemy tego pożądać. Świat zawiera w sobie te ślady Bożego działania, które wspierają nasze wybory, dlatego rzeczywistość otaczająca człowieka jest mu przyjazna i pomaga mu pełnić wolę Boga¹⁷.

Według Awerroesa tylko Bóg może stwarzać poszczególne byty. Człowiek zaś ma wpływ jedynie na przypadłości tych bytów. Dla przykładu, filozof z Kordoby mówi: „Wszystko, co robi rolnik, to uprawia

¹⁵ *Koran* 13:11.

¹⁶ „On posiada klucze do tego, co skryte; zna je tylko On sam. On zna to, co jest na lądzie i na morzu. I żaden liść nie spada, żeby On o tym nie wiedział. I nie ma ziarna w ciemnościach ziemi, i nie ma niczego, świeżego czy suchego, co nie byłoby zapisane w Księdze jasnej” (*Koran* 6:59).

¹⁷ Awerroes przytacza w *Al-Kashf'an*, dz. cyt., nr 230-231 szereg cytatów z Koranu: „On podporządkował dla was: noc i dzień, słońce i księżyc” (*Koran* 16:12). „Powiedz: »Czy wy się już zastanawialiście? Jeśliby Bóg uczynił nad wami noc nieustanną aż do Dnia Zmartwychwstania [...]«” (*Koran* 28:71). „Przez Swoje miłosierdzie, On uczynił dla was noc i dzień, abyście odpoczywali i poszukiwali Jego łaski. Być może będziecie wdzięczni?” (*Koran* 28:73). „On poddał wam to, co jest w niebiosach i co jest na ziemi – wszystko pochodzi od Niego” (*Koran* 45:13). „On podporządkował wam słońce i księżyc, trudzące się nieustannie; a także noc i dzień” (*Koran* 14:33).

ziemię, nawozi ją i sieje w niej ziarno; ale tym, który stwarza kłos pszenicy, jest tylko i wyłącznie Bóg Wszechmocny”¹⁸. Podsumowując, można powiedzieć, że Awerroes szuka drogi pośredniej między okazjonalizmem a determinizmem. Chce zachować dla Absolutu status Wszechmocnego Boga, od którego wszystko zależy i który wszystko określa swoją wolą. Z drugiej strony Ibn Ruszd broni się przed determinizmem, szukając dla człowieka jakichś możliwości działania według własnej autonomii.

3. ŚMIERTELNOŚĆ DUSZY

Teorie związane z monopsychizmem położyły się wielkim cieniem na Awerroesie. Była to teoria, która stała się chyba najtrudniejsza do przyjęcia przez świat chrześcijański. Pogląd ten stwierdzał, że istnieje tylko jeden intelekt wspólny dla całego rodzaju ludzkiego. Poszczególne dusze zaś, jako materialna część osoby ludzkiej, giną wraz z ciałem. Wywodziło się z tego zatem przekonanie o śmiertelności duszy oraz jakąś niepojętą anonimowość ludzkiego intelektu. Poglądy te wytrwale zbijał między innymi Tomasz z Akwinu¹⁹.

Trudno tu obalać cały pogląd i dyskutować z tym, jak pojmowali tę sprawę awerroiści, ale może pewne światło rzuci na powyższe zagadnienie kwestia zmartwychwstania, którą Awerroes rozważał w *Al-Kashf'an Manahij Al-Adilla*²⁰. Ibn Ruszd nie wymienia tutaj podziału

¹⁸ Averroes, *Al-Kashf'an*, dz. cyt., nr 231 (tłum. z ang. tego fragmentu P.K.). Awerroes powołuje się tutaj także na tekst z Koranu: „O ludzie! Podaje się wam przykład, więc go posłuchajcie! Zaprawdę, ci, których wzywacie poza Bogiem, nie stworzą nigdy nawet muchy, chociażby się razem złączyli, by to uczynić. A jeśli mucha im cokolwiek weźmie, to oni nie są zdolni jej tego zabrać. Jakże słaby jest proszący i proszony!” (*Koran* 22:73).

¹⁹ Głównie w dziełach: *De spiritualibus creaturis* (w tym traktacie Akwinata poddał krytyce teorię intelektu możnościowego) i *De unitate intellectus contra averroistas* (Tomasz doprecyzowuje tutaj krytykę intelektu możnościowego. Swoje dzieło adresuje do awerroistów paryskiego *artium*). Więcej o tych dziełach w: M. Krasnodebski, *Teoria intelektu możnościowego i jej konsekwencje w kontekście polemiki Tomasza z Akwinu z awerroizmem łacińskim*, *Forum Philosophicum* (2004)9, 139–156.

²⁰ Por. Averroes, *Al-Kashf'an*, dz. cyt., nr 240–247.

intelektu ani nie opisuje jego działania. Zajmuje się natomiast kwestią nieśmiertelności duszy.

Awerroes zdawał sobie sprawę z tego, że różne religie zabierają głos na temat tego, co dzieje się z człowiekiem po śmierci. Niektóre religie mówią o zmartwychwstaniu wyłącznie duszy, inne natomiast spodziewają się także wskrzeszenia ciała. Koran również wypowiada się w tej sprawie²¹. Sprawa „życia po życiu” łączy się także z pojęciem nagrody i kary za życie doczesne. Dla Ibn Ruszda redukowaniem wizji raju jedynie do uciech cielesnych jest zawężeniem i splaszczaniem wymiaru soteriologicznego ludzkiej egzystencji²².

Sprawa zmartwychwstania podzieliła także samych muzułmanów. Różne sekty postulowały różne formy zmartwychwstania. Byli tacy, którzy stali na stanowisku, że życie po śmierci będzie takie jak na ziemi. Inni obstawali za zbawieniem dotyczącym wyłącznie duszy ludzkiej. Jeszcze inna grupa optowała za powstaniem z martwych ciała, ale różnego od tego, które człowiek posiada w swojej doczesności. Z tym poglądem zgadzał się Awerroes, który podkreślał, że materia tworząca ciało po zmartwychwstaniu musi być inna, niż ta ziemską, gdyż krąży ona przecież w świecie materialnym i staje się budulcem także innych ciał²³.

Pora na fundamentalne stwierdzenie, określające stanowisko Awerroesa wobec wiary w nieśmiertelność duszy. Otóż Ibn Ruszd pyta: „Czy religia posiada jakikolwiek dowód na nieśmiertelność duszy lub jakąkolwiek tego oznakę?”²⁴. Odpowiedź zaś znajduje w Koranie:

²¹ Awerroes odwołuje się tu do następujących tekstów: „Czy sądzicie, iż My stworzyliśmy was nadaremnie i że nie zostaniecie do nas sprowadzeni?” (*Koran* 23:115). „Czy człowiek sądzi, że będzie zostawiony bez dozoru?” (*Koran* 75:36). „I stworzyłem dzimny i ludzi tylko po to, żeby Mnie czcili” (*Koran* 51:56). „Dlaczego nie miałbym czcić Tego, który mnie stworzył i do którego zostaniecie sprowadzeni” (*Koran* 36:22).

²² Zob. Awerroes, *Al-Kashf'an*, dz. cyt., nr 243.

²³ Awerroes tłumaczył tę sprawę w następujący sposób: skoro ciało ludzkie umiera i rozkłada się złożone w ziemi, to ta materia z kolei wnika do gleby; na tej ziemi wyrastają rośliny, którymi potem żywią się inni ludzie; i tak ta sama materia staje się częścią kolejnego ciała. Zob. Tamże, nr 245–246.

²⁴ Tamże, nr 246 (tłum. z ang. tego fragmentu P.K.).

„Bóg zabiera dusze w chwili śmierci; wzywa także te, które nie umarły, tylko są we śnie. On zatrzymuje te, których śmierć zdecydował, a odsyła inne do wyznaczonego terminu. Zaprawdę, w tym są znaki dla ludzi, którzy się zastanawiają!”²⁵. A zatem widzimy, że mowa tu o wielu duszach, a nie tylko o jednej wspólnej wszystkim ludziom. Ważne jest także to, że śmierć człowieka, czy dokładniej: śmierć jego duszy, porównana jest do snu. Nie ma zatem mowy o rozpadzie i całkowitym zniszczeniu duszy, co też głosili zwolennicy monopsychizmu.

4. TEORIA „PODWÓJNEJ PRAWDY”

Relacja między *fides* i *ratio* zajmuje ważne miejsce w twórczości Averroesa. Filozof z Kordoby wielokrotnie wykazywał, że właśnie poznanie filozoficzne pozwala dojść do prawdy, zaś poznanie religijne tę prawdę wypacza. Czy jednak przekłada się to całkowicie na teorię „podwójnej prawdy” przypisywanej trzynastowiecznym averroistom? Teoria ta zakładała, że istnieją dwie niezależne od siebie drogi dotarcia do prawdy, nawet gdyby zachodził między nimi konflikt, nawet gdyby jednocześnie teologia i filozofia za prawdziwe przyjmowały twierdzenia wzajemnie się wykluczające. Przypisywanie tej teorii Averroesowi wydaje się niesłuszne, tym bardziej, że nigdzie w jego pismach jej nie znajdujemy²⁶.

Co tak naprawdę miał na myśli Averroes wspominając o prymacie filozofii nad teologią? Otóż Ibn Ruszd powołując się na słowa Ali Ibn Abi Taliba²⁷: „Przemawiaj do ludzi w języku, który rozumieją; chcesz, aby Bóg i jego Posłaniec kłamali?”²⁸, sam wyraźnie stwierdzał,

²⁵ *Koran* 39:42.

²⁶ Tak twierdzi np. Steenbergen, który zauważa, że teoria „podwójnej prawdy” nie powinna być przypisywana ani Averroesowi, ani Sigerowi z Brabancji, gdyż nigdzie w jego pismach nie jest ona wzmiankowana. Por. F. van Steenberghen, *Filozofia*, dz. cyt., 333.

²⁷ Ali Ibn Abi Talib Ibn Abd Al-Muttalib Ibn Haszim (ok. 600–661). Był zięciem Muhammada, a od roku 656 czwartym kalifem sprawiedliwym. Jego tragiczna śmierć zainicjowała rozłam szyicko-sunnicki. Zob. M. M. Dziekan, *Pisarze muzułmańscy VII-XX w. Mały słownik*, Warszawa 2003, 16–17.

²⁸ Averroes, *Al-Kashf*, dz. cyt., nr 133 (tłum. z ang. tego fragmentu – P.K.).

że: „religia składa się z dwóch części: zewnętrznej i interpretowanej, i ta zewnętrzna część jest dla mas, podczas gdy ta podlegająca interpretacji pozostaje w gestii uczonych”²⁹. Zważywszy na niejednoznaczność *ajatów* koranicznych, Awerroes zwracał uwagę na fakt, że nie każdy może dojść do prawdy, a mówiąc dokładniej, nie każda metoda tę prawdę odkrywa w sposób dostateczny.

Awerroes opierając się na różnych kompetencjach poznawczych, dzielił ludzi na trzy grupy: filozofów, teologów i prosty lud. Według myśliciela z Kordoby, każda z tych grup w inny sposób i w różnym zakresie odkrywa prawdę. Największą grupę stanowi prosty lud, który posługuje się retoryką. Retoryka zaś daje tylko pozór prawdy. Dlatego też grupa ta powinna otrzymać gotową prawdę wypracowaną przez innych, gdyż i tak prosty lud nie potrafi zgłębić ścieżek wiodących do jej odkrycia. Kolejną grupę awerroesowego podziału stanowią teolodzy posługujący się dialektyką. Według Awerroesa teolodzy stawiają dobre pytania, ale nie mają odpowiednich narzędzi metodologicznych, aby na nie odpowiedzieć. Taką zdolność posiada ostatnia, najmniej liczna grupa, czyli filozofowie. To właśnie filozofowie posługujący się sylogizmem demonstratywnym, potrafią dojść do prawdy w sposób ostateczny³⁰. Sylogizm demonstratywny opiera się na przesłankach prawdziwych, pierwotnych (*πρώται*)³¹, z których wyprowadza się dowód, a to z kolei, według awerroesowego mistrza, Arystotelesa, tworzy wiedzę naukową³².

Awerroes nie mówi zatem o różnych prawdach (gwoili ścisłości trzeba by mówić o teorii „potrójnej prawdy” – prosty lud, teologowie,

²⁹ Tamże (tłum. z ang. tego fragmentu – P.K.).

³⁰ Tę właśnie wiedzę Awerroes uznał za „najbardziej kompletny rodzaj refleksji, czyli najbardziej kompletny rodzaj sylogistycznego rozumowania”. Averroes, *Fasl al-makal*, dz. cyt., nr 3 (tłum z ang. tego fragmentu – P.K.).

³¹ A przynajmniej ich znajomość pochodzi z przesłanek, które same przez się są jasne i oczywiste. Zob. Arystoteles, *Topiki*, tłum. z grec. K. Leśniak, Warszawa 1978, I, 1, 100a–100b.

³² „Przez dowód rozumiem sylogizm tworzący wiedzę naukową, czyli taki, dzięki któremu, jeżeli tylko jesteśmy w jego posiadaniu, mamy tę wiedzę”. Arystoteles, *Analityki wtóre*, tłum. z grec. K. Leśniak, Warszawa 1973, I, 2, 71b.

filozofowie), ale o różnych metodach, które w większym lub mniejszym zakresie mogą odkrywać prawdę: o retoryce, dialektyce i sylogizmie demonstratywnym³³. Konflikt między teologami a filozofami należy zatem odczytać nieco inaczej, niż to było przedstawiane w awerroizmie łacińskim. Dla Awerroesa teologia nie była nauką, gdyż nie miała odpowiednich kompetencji. Jak skonstatował to Gilson: „według Awerroesa teologia jest niższym typem spekulacji właśnie dlatego, iż nie jest ani wiarą, ani filozofią, lecz raczej zepsutą formą obydwu”³⁴. Co więcej: jedyną, która mogłaby zajmować się sprawami objawienia, jest filozofia. Nie ma zatem mowy o oddzieleniu porządku wiary od porządku rozumu, ale wręcz przeciwnie, o jeszcze silniejszym ich wzajemnym związaniu. Według Awerroesa sprawami wiary trzeba się zajmować, ale tylko wtedy, gdy bierze się pod uwagę jedynie metody filozoficzne. Ostatecznie zatem dla Ibn Ruszda prawda jest jedna i dojść do niej można jedynie za pośrednictwem filozofii. Pozostałe drogi wiodą do fałszu, a w perspektywie religii – do herezji.

5. ZAKOŃCZENIE

Niewątpliwie badania nad awerroizmem trzynastowiecznym powinny być kontynuowane. Jest to temat wielowątkowy, w którym trzeba brać pod uwagę dorobek naukowy różnych myślicieli. Pytaniem wciąż żywym jednak, a na pewno takim, które ożywić należy, jest kwestia związku Awerroesa z całym zjawiskiem awerroizmu. A mianowicie pytamy, czy Ibn Ruszda powinniśmy nadal umieszczać na liście awerroistów i to na samym jej szczycie? Nurt awerroizmu wypalił bowiem głębokie piętno na imieniu filozofa z Kordoby, a jak próbowaliśmy przecież wykazać w powyższym artykule, tezy awerroistów nie zawsze zgadzały się z tezami stawianymi przez samego Awerroesa. Wydaje się także, iż dokładniej powinno się badać prace Awerroesa jako dzieła same w sobie, nie zaś jako komentarze i interpretacje

³³ Por. Averroes, *Fasl al-makal*, dz. cyt., nr 35.

³⁴ É. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. z franc. S. Zalewski, Warszawa 1987, 200.

Arystoteles. Istnieje bowiem zagrożenie, że poglądy, które Awerroes przypisywał Stagirycie, a przynajmniej tak je rozumiał, weźmiemy za jego własne tezy. Ważne jest również to, by w Awerroesie widzieć wiernego wyznawcę swojej religii, którego nie można łączyć absolutnie z przedstawicielami religijnego nihilizmu³⁵.

BIBLIOGRAFIA

- Arystoteles, *Analityki wtóre*, tłum. z grec. K. Leśniak, Wydawnictwo PWN, Warszawa 1973.
- Arystoteles, *Topiki*, tłum. z grec. K. Leśniak, Wydawnictwo PWN, Warszawa 1978.
- Averroes, *Decisive Treatise (Fasl al-makal)*, tłum. z arab. Ch. E. Butterworth, Brigham Young University Press, Provo, Utah 2001.
- Averroes, *Faith and reason in Islam (Al-Kashf'an Manahij Al-Adilla)*, tłum. z arab. I. Najjar, Oneworld Publications, Oxford 2005.
- Averroes, *On the harmony of religion and philosophy*, tłum. z arab. G.F. Hourani, E.J.W. Gibb Memorial Trust, Cambridge 2007.
- Averroes, *The Decisive Treatise, w: Classical Arabic Philosophy. An Anthology of Sources*, tłum. z arab. J. McGinnis, D.C. Reisman, Hackett Publishing Company Inc, Cambridge 2007.
- Corbin H., *Historia filozofii muzułmańskiej*, tłum. z franc. K. Pachniak, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2005.
- Dziekan M.M., *Pisarze muzułmańscy VII-XX w. Mały słownik*, Verbinum – Wydawnictwo Księży Werbistów, Warszawa 2003.
- Gilson É., *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. z franc. S. Zalewski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1987.
- Hitti P.K., *Dzieje Arabów*, tłum. z ang. W. Dembski, M. Skuratowicz, E. Szymański, Wydawnictwo PWN, Warszawa 1969.

³⁵ Potwierdza to między innymi Philip K. Hitti: „Niewątpliwie Ibn Ruszd był racjonalistą i domagał się prawa poddania pod sąd rozumu wszystkiego, z wyjątkiem objawionych dogmatów wiary, ale nie był, jak mniema wielu, wolnomyślicielem i niewierzącym”. P.K. Hitti, *Dzieje Arabów*, tłum. z ang. W. Dembski, M. Skuratowicz, E. Szymański, Warszawa 1969, 492.

- Ibn Ruszd, *Traktat rozstrzygający o określaniu związku między objawieniem a filozofią*, tłum. z arab. K. Pachniak, *Studia Antyczne i Mediewistyczne* 7(2009), 37–57.
- Koran*, tłum. z arab. J. Bielawski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1986.
- Krasnodębski M., *Teoria intelektu możliwościowego i jej konsekwencje w kontekście polemiki Tomasza z Akwinu z averroizmem łacińskim*, *Forum Philosophicum* (2004)9, 139–156.
- Księga o przyczynach – Liber de causis*, M. Gogacz, *I. Stan badań nad „Księgą o przyczynach” i ważniejsze w niej problemy filozoficzne. II. Księga o przyczynach*, tłum. z łac. M. Gogacz, Z. Brzostowska, Wyd. ATK, Warszawa 1970.
- Leaman O., *Averroes and his philosophy*, Curzon Press, Richmond 1988.
- Leaman O., *Krótkie wprowadzenie do filozofii islamu*, tłum. z ang. M. Lipszyc, Fundacja Aletheia, Warszawa 2004.
- Legowicz J., *Historia filozofii średniowiecznej*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1986.
- Mączka J., *Średniowieczny konflikt nauki z teologią. Potępienie z roku 1277*, *Analecta Cracoviensia* 30–31(1998–1999), 29–36.
- Steenberghen F. van, *Filozofia w wieku XIII*, tłum. z franc. E. I. Zieliński, Wydawnictwo KUL, Lublin 2005.
- Tomasz z Akwinu, Idzi Rzymianin, Siger z Brabantu, *Spór o jedność intelektu*, tłum. przyp. i wstęp M. Olszewski, Wyd. Marek Derewiecki, Kęty 2008.

WAS AVERROES AN AVERROIST?

Abstract. We can identify many branches of philosophy in 13th century Europe. The newly rediscovered philosophy of Aristotle, brought together the so-called “averroists”. The title “averroist” became linked with Averroes, a Muslim philosopher in the 12th century. This article examines the philosophy of Averroes with the aim of showing that the linking of averroist approaches with his name is oversimplistic. The article does this in a few ways. The main sources of this exploration are two works written by Averroes: “The Decisive Treatise” (*Fasl al-maqal*) and “Faith and Reason in Islam” (*Al-Kaszfan manahidz al-adilla*).

The first issue is in regard to free will and determinism. Averroes placed predestination, as put forward by averroists, between two extremes: occasionalism and determinism. The philosopher from Cordoba argued that the man is not a fully determined being but moves in accordance with certain laws, for which he requires the grace of God to fulfil. The next part of the article looks at the soul. Averroists thought that a human soul is mortal and dies with the body. They believed that there is one common soul for all mankind. However, this is not Averroes' theory. In examining his writings, it is clearly seen that he believed in the existence of individual souls after death, in a life following the resurrection. The final matter involves the theory of "double-truth". Advocates of this idea believe that there are two independent ways of discovering the truth: theological and philosophical. Averroists argued that theology and philosophy are independent of one another and that each has its own truth. In our article we demonstrate that Averroes is not an atheist, for whom theological truth has no real value. On the contrary, he was a faithful Muslim, who respected the creed of his religion. However, Averroes (aka Ibn Rushd) showed three ways of reasoning. He divided people into three groups: philosophers, theologians and the common people. According to him, each group uses its own methodological tools. The common people understand the truth of their faith based on the methods of rhetoric, theologians are dialecticians, and philosophers use the syllogic demonstration, which is the most effective way of arriving at the truth. Certainly the study of Averroes' philosophy remains a constant task. One needs to bear in mind however, that one should always try to distinguish his original thoughts from his comments on the works of Aristotle, which do not always correspond to his own views.

Keywords: Averroes, averroism, determinism, human soul, theory of "double-truth", Muslim Philosophy