

Mieczysław Gogacz

O KONIECZNOŚCI STUDIOWANIA METAFIZYKI AWICENNY

Spis treści

1. Kim był Awicenna?	2
1.1. Ważniejsze dane biograficzne	2
1.2. Imię Awicenny	4
2. Cztery wersje tekstu "Metafizyki" Awicenny	5
2.1. "Księga uzdrowienia"	5
2.2. "Księga wybawienia"	6
2.5. "Księga wyjaśnień i uwag"	7
2.4. "Księga wiedzy"	8
5. Uwagi na temat tekstów "Metafizyki" Awicenny studiowanych w Europie	11
4. Koncepcje wpływu Awicenny na średniowiecze	12
4.1. G.C.Anawati	13
4.2. L.Gardet	14
4.3. A.M.Goichon	15
5. Powiązania Awicenny z Arystotelesem i Tomaszem z Akwinu	17
5.1. Problem arystotelizmu Awicenny	17
5.2. Awicenna i Tomasz z Akwinu	19
6. Główne tezy aktualnie wykładanej metafizyki Awicenny	22
6.1. Wersja A.M.Goichon streszczająca metafizykę "Szifa", "Nadžat" i "Iszarat wa t-tanbihat"	22
6.2. Powszechnie znana wersja E.Gilsona	28
7. Problem awiceniańskich elementów w tomizmie egzystencjalnym	30
8. Zagadnienie bibliografii Awicenny	39
8.1. Problem listy dzieł Awicenny	39
8.2. Informacja o dostępnych bibliografiach prac dotyczących Awicenny	40
9. Wykaz prac cytowanych	41

1. Kim był Awicenna?

1.1. Ważniejsze dane biograficzne

Awicenna urodził się w r. 980 w miejscowości Afszana koło Buchary, znajdującej się dzisiaj w Uzbekistanie. Był Persem, synem Irańczyka z miasta Balch w dzisiejszym Afganistanie. Jego językiem ojczystym był język perski, lecz prawie wszystkie swoje dzieła naukowe, oprócz "Księgi wiedzy", małego traktatu z zakresu medycyny i kilku poematów, napisał po arabsku. W tym właśnie języku zdobył całe swoje bardzo staranne wykształcenie. Wiemy, na podstawie jego krótkiej, lecz autentycznej autobiografii, że w Bucharze uczył się najpierw Koranu, literatury arabskiej, później geometrii, prawa, filozofii greckiej i głównie logiki. Dystansując swoich nauczycieli wkrótce sam opracował teologię, fizykę, matematykę, a przede wszystkim medycynę. Mając szesnaście lat był już sławnym lekarzem, o czym świadczy fakt, że pod jego kierunkiem pracowali inni lekarze. Przez półtora roku zajmował się wyłącznie filozofią, a komentarz Alfarabiego wprowadził go w treść "Metafizyki" Arystotelesa. Tę "Metafizykę", jak pisze, czytał przedtem w przekładzie czterdzieści razy. Nie mógł jej jednak zrozumieć. Ułatwił mu to tekst Alfarabiego. W osiemnastym roku życia opanował już wszystkie znane nauki.

Wezwany przez sułtana Buchary Nuh Ibn Mansura wyleczył go z ciężkiej choroby. Stało się to okazją do pogłębienia wiedzy, ponieważ sułtan pozwolił, mu korzystać ze swej znakomitej biblioteki. Stało się to także okazją do wejścia w nowe życie, gdyż wkrótce sułtanowie zasięgali jego rady przed podjęciem swych decyzji politycznych. Awicenna miał wtedy dopiero dwadzieścia dwa lata. Rok wcześniej zaczął już pisać.

Prowadził teraz życie niezwykle pracowite i czynne będąc jednocześnie lekarzem, ministrem i filozofem. Jako wezyr emira Hamadanu w dzisiejszym Iranie cały dzień poświęcał sprawom państwowym, nocą pisał. Gdy towarzyszył księciu w podróżach, pisał na koniu. Wrogowie spowodowali uwięzienie go w twierdzy Fardidżan. Pracował tam wreszcie spokojnie. Tropiony jednak zazdrością wrogów po powrocie do Hamadanu, musiał w przebraniu uciekać do Ispahanu. Tam poświęcił się całkowicie pracy naukowej. Wrócił wreszcie do Hamadanu, lecz. podczas tej podróży, związanej z wyprawą wojenną, zmarł w r. 1057.

Przedstawione to ważniejsze dane biograficzne Awicenny są - poszerzonym tylko o dane geograficznie - powtórzeniem i w dużym stopniu wolnym przekładem lub parafrazą ujęcia, które stanowi część wykładu o Awicennie, wygłoszonego przez panią A.M.Goichon 4

marca 1940 r. na Uniwersytecie Londyńskim¹. Elegancja tego ujęcia i nazwisko pani Goichon, która wśród uczonych europejskich jest najwybitniejszym znawcą filozofii Awicenny, spowodowały, że spośród wielu biografii Awicenny jej wersja została wybrana dla zaprezentowania ważniejszych wydarzeń z życia Awicenny.

Jego życie jest dość dobrze znane, ponieważ zachowała się autobiografia Awicenny, podyktowana przez niego jego wiernemu uczniowi Dżuzadżanienu. Abu Ubajd al Dżuzadżani, który związał się z Awicenną około r. 1012 i pozostał przy nim aż do jego śmierci jako właśnie uczeń, sekretarz i opiekun dzieł, z niezwykłą troską zabezpieczał rękopisy Awicenny. Awicenna bowiem rozdawał, swoje teksty, gdy ktoś o nie prosił. Dżuzadżani zabiegał o kopie. Zachęcał także Awicennę do pisania. Dżuzadżaniemu, więc zawdzięczamy uzyskanie i zabezpieczenie dzieł Awicenny, a niekiedy także zgodne z myślą Awicenny wykończenie po jego śmierci niektórych tekstów, jak np. traktatów matematycznych w zbiorze pt. "Księga wiedzy". Zawdzięczamy mu także pełną biografię Awicenny. Dżuzadżani bowiem do podyktowanej mu przez Awicennę autobiografii dołączył własny tekst, stanowiący drugą część dziełka biograficznego. Awicenna omówił tylko to, co dotyczy jego rodziny, młodości i studiów. Dżuzadżani opisał działalność polityczną Awicenny od r.1012, jego podróże, prześladowania i dzieła. Dodajmy, że dzięki tej biografii Dżuzadżani już w średniowieczu zyskał światową sławę. Łacińscy tłumacze nazywali Dżuzadżaniego Sorsanus.

Awicenna kończy swoją autobiografię informacją, że gdy z Dagestanu wrócił do Dżordżan, zajął się nim Abu Ubajd al Dżuzadżani². O.Chahine w książce "Ontologie et theologie chez Avicenne" wymienia³ wśród najbliższych uczniów Awicenny oprócz Dżuzadżaniego jeszcze trzy nazwiska: Abu Abdallah Masumi, Ibn Zyla, Bahmanyar. Byli oni pierwszymi czytelnikami i pierwszymi dyskutantami napisanych przez Awicennę tekstów. Każdego bowiem wieczoru, ponieważ dzień zabierały sprawy państwowe, odczytywano i omawiano to, co Awicenna napisał nocą po dyskusji z uczniami. Dżuzadżani czytał fragment ze zbioru "Szifa", Masumi, Ibn Zyla i Bahmanyar czytali kolejne teksty pisanego wtedy przez Awicennę "Kanonu medycyny". W tym właśnie zespole utalentowanych uczniów, mobilizowany ich dociekliwymi pytaniami Awicenna precyzował swoje wielkie przemyślenia.

O bezpośrednich kontynuatorach filozofii Awicenny poza jego uczniami wiemy mało. Wymaga to badań. Mówi się dużo dopiero o Algazelu, którego pani Goichon nazywa

¹ A.M.Goichon, La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe medievale, Paris 1951. wyd.II, Nazwy miejscowości i informacje geograficzne podaje na podstawie artykułu: A.Zajączkowski, Awicenna i jego epoka, W: Awicenna, praca zbiorowa pod redakcją A.Zajączkowskiego, Warszawa 1955, s. 52-54.

² Por. Biografia Awicenny, tłum. J.Bielawski, "Myśl Filozoficzna" 5/5 (1952) 57-66. Por. Biografia Awicenny, tłum. J. Bielawski, W: Awicenna, s. 208-228.

³ O.Chahin, Ontologie et theologie chez Avicenne, Paris 1962

rzekomym uczniem Awicenny⁴. Mówi się również o Awerroesie, przeciwniku Awicenny. Sytuacja jest jednak taka, że pisma Awicenny już za jego życia są powszechnie przyjętymi "podręcznikami" filozofii, i że powszechnie w średniowieczu, zresztą do dzisiaj, Awicenna jest uważany za mistrza w dziedzinie filozofii bytu.

1.2. Imię Awicenny

O powszechnym uznaniu intelektualnej wielkości Awicenny świadczą - między innymi - także tytuły, które mu przyznano. Już współcześni mu odbiorcy jego myśli nazywali go "Sława królestwa", "Dowód prawdy", "Szejch-książe". Po arabsku brzmiało to następująco: "Szaraf al-Mulk", "Hudżdżat al-Hakk", "asz-Szajch ar-Rais".

Należy najpierw zauważyć, że w całej książce przytaczając imiona, tytuły dzieł Awicenny, lub nazwy miejscowości, posługuję się transkrypcją i ewentualnie spolonizowanymi wersjami, przyjętymi w wymienionej już pracy zbiorowej pt. "Awicenna", wydanej pod redakcją A.Zajączkowskiego w r. 1955 w Warszawie. Stwierdzenie to jest ważne dla sprawy brzmienia słów arabskich. Dla przykładu podajmy, że imię Dżuzadzani według transkrypcji, przyjętej w języku francuskim, zapisane więc "Djouzdjani" we wstępie do "Livre de science"⁵ lub "Juzjani" w cytowanej tu książce O.Chahina, brzmiałoby Dżuzdzani. Podobnie tytuł zbioru tekstów, nazywanych "Księgą wiedzy", polscy orientaliści zapisują następująco: "Danisz-nama-i Ala-i", co właśnie oznacza "Księga wiedzy dla Ala (ad-Daula)". Francuzi używają zapisu: "Danesh-name". Główne dzieło filozoficzne Awicenny "Kitab asz-Szifa" lub krótko w transkrypcji polskiej "Szifa", np. pani A.M.Goichon zapisuje "asz-Szifa", M.Achena i H.Massé stosują zapis "Ghefa" (Szefa), a O.Chahin - "Shifa".

Wyjaśnienia te wprowadzają w problem prawidłowego przekazania brzmienia pełnego imienia Awicenny. J.Bielawski w pracy zbiorowej pt. "Awicenna", a książka ta zawiera prace wygłoszone na XI Zjeździe Orientalistów Polskich w Warszawie w dniu 51 maja 1952 r., podaje imię Awicenny następująco: Abu Ali al-Hussajn Ibn Abdallah Ibn al-Hasan Ibn Ali Ibn Sina⁶. Pani A.M.Goichon stosuje krótszą wersję tego imienia, mianowicie: Abu Ali al-Hussayn Ibn Abd Allah Ibn Sina. Natomiast M.Achena i H.Massé, autorzy przekładu na język francuski "Metafizyki" Awicenny ze zbioru "Księga wiedzy", zapisują imię Awicenny jeszcze inaczej: Abu-Ali Szaraf-ol-Molk Hosain ibn Abdallah Ibn Sina, (w transkrypcji francuskiej: Abou-Ali-Charaf-ol-Molk Hosain ibn Abdallah Ibn Sina).

⁴ A.M.Goichon, La philosophie d'Avicenne, s. 132.

⁵ Avicenne, La Livre de science, traduit par M.Achena et H. Masse, Paris 1955, np. s. 5

Nie trudno zauważyć, że w wersji imienia, podanej przez M.Achena i H.Masse, znalazł się tytuł Awicenny, przyznany mu przez Arabów, a mianowicie "Szaraf al-Muġk" (zapisany przez Francuzów "Charaf ol-Molk"), "Sława królestwa".

A.Zajączkowski w swym wykładzie na XI Zjeździe Orientalistów Polskich ciekawie wykazuje, że używając skróconej wersji arabskiego imienia Awicenny należy zawsze mówić Abu Ali Ibn Sina. Tylko w tej wersji imię to brzmi sensownie i zgodnie z językiem arabskim⁷. Nie wystarczy skrót Ibn Sina. Przyjmujemy więc w tej pracy wersję; Abu Ali Ibn Sina, oraz wersję: Awicenna.

W języku polskim i w całej Europie Zachodniej Abu Ali Ibn Sina jest znany pod imieniem Awicenna. Jest to zlatinizowana w średniowieczu hebrajska wersja arabskiego imienia Awicenny, mianowicie wersja Awen Sina. Abu Ali Ibn Sina pozostanie więc dla nas Awicenną.

2. Cztery wersje tekstu "Metafizyki" Awicenny

2.1. "Księga uzdrowienia"

Najobszerniejszym: dziełem filozoficznym Awicenny, napisanym w języku, arabskim, jest zbiór tekstów, pt. "Kitab asz-Szifa" - "Księga uzdrowienia". "Księga" ta, krótko nazywana "Szifa", zawiera wykład, logiki, fizyki, matematyki i właśnie metafizyki. Każdy wykład., a więc każda, część tej wielkiej encyklopedii, jest podzielona na księgi, rozdziały i paragrafy. Według powszechnej opinii wykład jest jasny, argumentacja wyczerpująca. Jeżeli weźmie się pod uwagę, że "Księgę" tę napisał jeden człowiek, tak bardzo zajęty praktyką lekarską i działalnością polityczną, to trzeba podziwiać głębię ujęć i formę dzieła. Awicenna pisał tę "Księgę" w okresie redagowania "Kanonu medycyny", a więc między czterdziestym a pięćdziesiątym rokiem życia.

M.Achena i H.Massé twierdzą, że Awicenna wyznaczył tym dziełem dla języka arabskiego klasyczną formę stylu filozoficznego⁸. Awicenna, jak wiemy, był Persem. Jego "macierzystym językiem... był język irański „dari”, wcześniejsze stadium wspólne dla języków tadżyckiego i nowoperskiego. Jednak dzieła swoje pisał... w języku arabskim, który był

⁶ J.Bielawski, Życie i dzieła Awicenny, W: Awicenna, s. 75

⁷ A.Zajączkowski, Awicenna i jego epoka. W: Awicenna, s. 8-9.

⁸ Awicenne, Le Livre de science, s. 16.

językiem nauki i filozofii W ówczesnym świecie muzułmańskim"⁹. Dodajmy więc, że, Awicenna nie tylko pisał po arabsku, lecz że także swoimi tekstami kształtował ten język choćby na odcinku ujęć filozoficznych.

Podkreślmy także, że według pani A.M.Goichon, Awicenna przede wszystkim wyznaczył i ukształtował filozofię arabską. Jest bowiem pierwszym filozofem arabskim, który wypracował zwarty i pełny system filozoficzny¹⁰. System ten wyraża się głównie w jego "Metafizyce" ze zbioru "Szifa".

2.2. "Księga wybawienia

Awicenna wciąż akceptując swoje ujęcia w "Szifa", którą przewidział dla specjalistów, napisał także po arabsku skrót tych ujęć w celach, jak by się dziś powiedziało, raczej dydaktycznych. Skrót ten nazwał "Kitab asz Nadżat"- "Księga wybawienia". M.Achena i H.Massé podają, że Awicenna pisał "Nadżat" w okresie pracy nad "Szifa". A.M.Goichon uważa, że Awicenna dokonał tego skrótu o wiele później.

"Księgę wybawienia" długo uważano za streszczenie zbioru "Szifa". A.M.Goichon wykazała w książce "La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina", że "Nadżat" nie jest dosłownie streszczeniem, lecz zespołem wypisów z "Szifa". Wypisy te są jednak zestawione w innej kolejności niż materiał stanowiący teksty "Szifa" i podają podstawowe problemy oraz ujęcia filozoficzne. Tylko część tekstu "Nadżat" jest dosłownie streszczeniem "Szifa"¹¹.

Pisząc "Nadżat" Awicenna, jak podkreśla A.M.Goichon, powtórzył poprzez wypisy poglądy, wyrażone w "Szifa". Redagując je jednak inaczej i tworząc w ten sposób książkę bardziej podręczną i łatwiej ujętą, Awicenna dał więc nową wersję "Metafizyki". Ujęcia w jakimś stopniu skrótowe rysują przecież inny obraz zagadnień i rozwiązań. Gdy więc mówimy o drugiej wersji "Metafizyki", mamy na myśli nie tyle zmianę poglądów Awicenny, ile raczej inaczej podane ujęcia.

⁹ J.Bielawski, Życie i dzieła Awicenny, W; Awicenna, s. 98

¹⁰ A.M.Goichon, La philosophie d'Avicenne, s. 15

¹¹ A.M.Goichon, La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina, Paris 1957, s. XII. Por. tamże, s. 501-505. Por. też A.M.Goichon, La philosophie d'Avicenne, s. 16.

2.3. "Księga wyjaśnień i uwag"

Także w języku arabskim Awicenna napisał dzieło, które zatytułował "Kitab al-iszarat wa t-tanbihat". A.M.Goichon przekładowi tego tekstu, na język francuski nadała tytuł "Livre des directives et remargues". Dosłownie tłumacząc francuską wersję tytułu trzeba by mówić o wskazaniach i uwagach. Termin "wskazania" w języku polskim kojarzy jednak obszar problemów może raczej z zakresu etyki, dydaktyki, pedagogiki. Czytając tekst "Iszarat wa t-tanbihat", który swoją budową przypomina "Myśli" Pascala, nabywa się przekonania, że Awicenna po prostu wyjaśnia problemy filozoficzne, o które - być może - został zapytany, lub które wydały mu się trudniejsze. Jest to przy okazji pogłębienie ujęcia, opatrzenie 50 uwagami uzupełniającymi, w sumie inna wersja prawie całości problemów metafizyki. Aby wywołać skojarzenie i obraz takiej budowy dzieła oraz jego problemowej zawartości, posłużyłem się polskim tytułem "Iszarat wa t-tanbihat" wyrażeniem "wyjaśnienia i uwagi".

M.Achena i M.Massé zwracają uwagę¹², że "Księga wyjaśnień i uwag" jest ostatnim wielkim dziełem Awicenny. Awicenna napisał je pod koniec życia. Podobnie, jak tekst "Szifa", podzielił "Księgę wyjaśnień i uwag" na cztery części. Znajdujemy tu logikę, fizykę, metafizykę, lecz zamiast matematyki, która występowała w "Szifa", Awicenna wprowadza mistykę. Wskazuje to, może nie tyle na jakąś ewolucję duchową Awicenny, jak sugerują M.Achena i H.Massé, ile może raczej na poszerzenie przez Awicennę problematyki. Główne bowiem rozwiązania problemów filozoficznych w "Księdze wyjaśnień i uwag" według pani A.M.Goichon nie odbiegają od ujęć w "Szifa". Są tylko pogłębione i bardziej dojrzałe. Z tego względu "Księgę wyjaśnień i uwag" uważa się za filozoficzny testament Awicenny. Jest to słuszne, ponieważ wskazuje, że tak właśnie, jak podaje "Księga wyjaśnień i uwag", Awicenna ostatecznie rozwiązywał problemy filozoficzne i metafizyczną teorię bytu. Dodajmy, że według O.Chahina już Dżuzadzani uważał "Księgę wyjaśnień i uwag" za najlepsze dzieło Awicenny.

Ze względu właśnie na to pogłębienie problemów i bardziej dojrzałe ich rozwiązywanie "Księgę wyjaśnień i uwag" dosłownie musimy uznać za inną wersję nie tylko tekstu "Metafizyki", lecz także samej problematyki metafizycznej.

¹² Avicenne, Le Livre de science, s. 16.

2.4. "Księga wiedzy"

Swoją autobiografię, jak wiemy, Awicenna zakończył wzruszającym i rozbrajającym wyznaniem, że gdy zachorował w Dżordżań zajął się nim Abu Ubajd al Dżuzadzani. Wydarzenie to jest rzeczywiście ważne, ponieważ Dżuzadzani stał się wiernym uczniem Awicenny i troskliwym opiekunem jego rękopisów. Dodajmy, że w Dżordżań w bardzo uroczy sposób zajął się Awicenną także Muhammad asz Szirazi, który wyrażając swój podziw dla wiedzy Awicenny po prostu podarował mu dom. W tym domu Awicenna napisał część swoich dzieł udzielając asz Sziraziemu lekcji astronomii i logiki.

Awicennę wezwał jednak chory emir Hamadanu Szams ad-Daula. Awicenna wyleczył go i został na jego dworze przyjmując z czasem stanowisko wezyra. Zaprotestowało przeciw temu wojsko domagając się uwięzienia Awicenny i jego śmierci. Emir odwołał Awicennę ze stanowiska, lecz go chronił. Awicenna ukrył się i po czterdziestu dniach został wezwany do emira, który znowu zachorował. Wyleczywszy emira przyjął powtórnie zaproponowane stanowisko wezyra. Wtedy właśnie, zajęty w dzień pracą polityczną, spędzając wieczory na odczytywaniu, z uczniami swych tekstów, napisał nocami pierwszą księgę "Kanonu medycyny" i "Fizykę" ze zbioru "Szifa". Gdy zmarł Szams ad-Daula, Awicenna nie chciał pozostać na dworze jego syna. Kryje się w domu Ghaliba al-Attara i pisze tam "Metafizykę" do zbioru "Szifa". Zostaje jednak uwięziony w twierdzy Fardidżan. Zdobyte w tym czasie Hamadanu przez Ala ad-Daula i jego wycofanie się powoduje uwolnienie Awicenny, który po jakimś czasie potajemnie opuszcza Hamadan i razem z Dżuzadzanim, ze swoim bratem i dwoma służącymi, udaje się do Ispahanu. Tu gościnnie przyjmuje go na swoim dworze emir Ispahanu Ala ad-Daula. Przydziela mu wspaniały pałac, mianuje swoim pierwszym ministrem, a dla uczczenia Awicenny także przewodniczy częstym, urządzanym zwykle w każdy piątek, posiedzeniom i dysputom naukowym. Awicenna pozostaje na dworze Ala ad-Daula aż do swej śmierci, która nastąpiła podczas wyprawy Ala ad-Daula przeciw Hamadan. Awicenna bierze udział w tej wyprawie. Choruje pod murami Hamadanu i wreszcie przeniesiony do pałacu emira umiera. Jego ostatnie słowa: "Władca, który jest w moim ciele, nie jest w stanie dłużej nim rządzić. Teraz już lekarstwa są zbędne"¹³.

Z osobą właśnie Ala ad-Daula jest związana sprawa "Księgi wiedzy". Według bowiem M.Achena i H.Massé w rękopisie pt. "Nozhat-name-ye Alai", którego autorem jest uczonego arabski Szahmardan ibn Abi l-Hrayr, znajdujemy anegdotę, lub może informację, o rozmowie Awicenny z emirem Ala ad-Daula'em. Emir zauważył, że wtedy zrozumiałby nauki, głoszone

¹³ Por. O.Ohabin, *Ontologie et theologie chez Avicenne*, s.50-52. Inną wersję tych. słów por. w przekładzie

przez Awicennę, gdyby były wyłożone w języku perskim. Spełniając życzenie emira Awicenna napisał po perską "Księgę wiedzy". Przekazał ją emirowi, który mimo wszystko nic z niej nie rozumiał.

W liście dedykacyjnym do Ala ad-Daula, któremu Awicenna zawdzięczał możliwość pisania swych, dzieł i którego M.Achena oraz H.Massé nazywają księciem inteligentnym, Awicenna napisał, że wykonując rozkaz zredagował "w języku perskim księgę, zawierającą w bardzo skrótowym ujęciu zasady i szczegóły pięciu nauk, które stanowią część mądrości".

Powstała w ten sposób czwarta wersja "Metafizyki", napisana tym razem po persku. Jest to jednocześnie pierwszy i wybitny tekst filozoficzny w tym języku, w ojczystym języku Awicenny. M.Achena i H.Massé zwracają uwagę, że Awicenna, który pisał głównie po arabsku, w "Księdze wiedzy" nie zawsze unikał składni arabskiej. Zapoczątkował jednak, mimo wszystko, także w języku perskim i wprost wyznaczył styl tekstów filozoficznych.. Ten styl i terminologia były kontynuowane przez wielu filozofów Iranu.

Uważa się powszechnie, że "Księga wiedzy" jest po "Szifa" najpełniejszym i najbardziej zwartym dziełem Awicenny. Jest ujęciem bardzo pogłębionym, logicznie zbudowanym, oryginalnym. Jest najbardziej charakterystycznym dla Awicenny wykładem jego głównych myśli filozoficznych. Informuje też, do jakiego stopnia Awicenna był skupiony i skoncentrowany w swej medytacji filozoficznej mimo, zajęć, wynikających ze stanowiska ministra, mimo spełnianych obowiązków wciąż zyskującego sławę lekarza¹⁴.

"Księgę wiedzy" Awicenna napisał w latach 1021-1057, w okresie po napisaniu "Kitab an-Nadżat", a przed napisaniem "Kitab al-izarat wa t-tanbibat".

Dzieło to jest swoistym streszczeniem zbioru "Szifa" nie odbiega od ujęć w "Księdze wybawienia" oraz w "Księdze wyjaśnień i uwag". Jest jednak inaczej skomponowane niż poprzednie teksty, to znaczy "Szifa" i "Nadżat". Inna jest też kolejność wykładanych nauk. W "Szifa" nauki są ułożone w porządku wstępującym; logika, fizyka, matematyka, metafizyka. W "Księdze wiedzy" znajdujemy najpierw logikę, potem metafizykę, dalej fizykę i matematykę wraz z muzyką. Awicenna wyjaśnia w liście dedykacyjnym, że po logice, która uzasadnia nauki, wyklada najpierw metafizykę, jako naukę najwyższą, i stopniowo przechodzi do nauk niższych., dotyczących ruchu i zmiany, jak fizyka i matematyka z muzyką. Jest to więc ujęcie zstępujące. Dodajmy, że logikę, metafizykę i fizykę w "Księdze wiedzy" napisał sam Awicenna. Matematykę i muzykę zredagował Dżuzadzani po śmierci Awicenny na podstawie jego notatek i odpowiednich fragmentów "Szifa".

Dżuzadzani także we "Wstępie" do "Matematyki" użył nazwy całego zbioru,

J.Bielawskiego. Biografia Awicenny, "Myśl Filozoficzna" 5/5 (1952) 66 oraz w książce "Awicenna", s. 228.

¹⁴ Avicenne, Le Livre de science, s.18-19

mianowicie "Księga wiedzy". Ten tytuł powtarza się także we wspomnianym już rękopisie pt. "Nozhat-name-ye Alai", napisanym przez Szahmadrana ibn Abi l-Hrayr. Należy o tym wspomnieć, ponieważ inne rękopisy "Księgi wiedzy" mają odmienne tytuły.

Dżuzadzani więc nazwał "Księgę wiedzy" "Danisz-nama- i Ala-i". podaje ten tytuł w transkrypcji, przyjętej w polskiej pracy zbiorowej pt. "Awicenna". J.Bielawski informując o tym dziele pisze, że Awicenna "przygotował specjalną małą encyklopedię filozoficzną w języku perskim dla księcia Ala ad-Daula i zatytułował ją „Księga mądrości dla Ala”. J.Bielawski więc tłumaczy "Danisz-name" przez "Księga mądrości". M.Achena i H. Massé, tłumacze tego dzieła z języka perskiego na francuski, przyjęli tytuł "Le livre de science", co właśnie jest podstawą przyjętej w tej książce nazwy "Księga wiedzy". W transkrypcji francuskiej tytuł arabski "Księgi wiedzy" brzmi: "Danesh-name-ye Ala-i", w skrócie "Danesh-name". Przyjmując transkrypcję J.Bielawskiego będziemy nazywali "Księgę wiedzy" krótko "Danisz-name". Dodajmy, że A.Zajączkowski "Danisz-name" tłumaczy także przez "Księga wiedzy"¹⁵.

Według M.Achena i H.Massé "Metafizyka" w zbiorze "Księga wiedzy" jest najbardziej oryginalnym dziełem Awicenny. Jest bowiem doskonałym skrótem, w formie nie wypisów, lecz na nowo zredagowanego ujęcia, tych problemów, które Awicenna rozwijał w "Bzifa"» Jest skrótem także wzbogaconym np. o dyskusję z mottekalamini, których Awicenna nazywa tu sofistami i dialek-,tykami. "Metafizyka" więc ze zbioru "Księga wiedzy", nie jest obszernym ujęciem, charakteryzującym "Szifa". Nie jest sumą ekscerptów, jak "Nadžat". Nie jest pogłębiającym wyjaśnieniem trudnych problemów metafizycznych, co stanowi specyfikę "Iszarat wa t-tanbihat". Jest inną, czwartą wersją wykładu metafizyki, ujęciem wnoszącym nowe akcenty, dziełem oryginalnym w swej budowie i skondensowanym w treści.

M.Achena i H.Massé we Wstępie do francuskiego przekładu "Księgi wiedzy" tak charakteryzują kolejność, problemów w "Metafizyce". Awicenna ustala najpierw przedmiot metafizyki, którym jest byt jako byt. Omawia potem stany bytu rozważanego w sobie. Następnie zajmuje się substancją i przypadłościami konkretnego bytu oraz bytu jako bytu. Z kolei definiuje Byt konieczny i charakteryzuje jego przymioty. Kończy metafizykę analizą problemu zła ukazując jednak przewagę dobra.

¹⁵ A.Zajączkowski, Awicenna i jego epoka. W: Awicenna, s. 48.
A.Zajączkowski, Awicenna i jego epoka. W: Awicenna, s. 48.

5. Uwagi na temat tekstów "Metafizyki" Awicenny studiowanych w Europie

A.Zajączkowski podaje, że "dzieła Awicenny trafiły na Zachód z dalekiej Buchary i Iranu dość wcześnie, bo jeszcze na przełomie XI i XII wieku, a więc szczęśliwie przed najazdem Mongołów, którzy zniszczył księgozbiory orientalne". Dotyczy to w ogóle tekstów Awicenny i ich znalezienia się w Europie. Wiemy, że wśród tych tekstów była także "Księga uzdrowienia", a więc filozoficzne dzieło Awicenny, skoro zostało ono przetłumaczone na łacinę przez Dominika Gundisalwi i Awendautha. Przekładu na łacinę dokonano więc w XII wieku (przed r. 1187).

"Metafizykę" ze zbiorą "Księga uzdrowienia" czytali, być może, uczeni arabscy już pod koniec XI wieku. Zachód Łaciński studiował ten tekst raczej dopiero po ukazaniu się przekładu, czyli w drugiej połowie XII wieku. E.Gilson w książce "Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich" pisze, że 'Księga uzdrowienia' jest tym dziełem Awicenny, które znał Zachód".

Uczeni średniowieczni znali więc "Metafizykę" Awicenny ze zbioru "Szifa". E.Gilson nie wymienia "Metafizyki" charakteryzując zawartość przekładu. Podaje, że w przekładzie "Szifa" "pominięto... część matematyczną, z logiki zachowała się niewielka część oryginału, skrócono poważnie część dotyczącą fizyki. 'De coelo' natomiast nie jest - jak się zdaje - autentyczne. Należy zwrócić uwagę, że traktat o duszy, ponieważ był szósty z kolei w pełnym dziele, scholastycy często nazywali 'Liber sextus naturalium' (szósta księga filozofii naturalnej). A.M.Goichon zdecydowanie jednak pisze, że owszem, z logiki przetłumaczono tylko dwanaście stron ze stu sześćdziesięciu dziewięciu, lecz że "Metafizykę" i traktat o duszy przełożono w całości. Dodaje też, że średniowiecze widziało w Awicennie przede wszystkim filozofa bytu. Znaczyłoby to, że studiowano w Europie "Metafizykę" ze zbioru "Szifa" i że ta wersja była podstawą opinii o poglądach filozoficznych Awicenny z zakresu metafizyki. Wersja metafizyki ze zbioru "Szifa" do dzisiaj zresztą jest główną formułą filozoficznych poglądów Awicenny.

Wynika to z faktu, że jak pisze E.Gilson w swej "Historii filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich", scholastycy nie znali zbioru "Nadžat". A.M. Goichon podaje w cytowanej książce "La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe medievale", że "Nadžat" była później tłumaczona. E. Gilson wymieniając jednak dzieła Awicenny, które nie były znane średniowieczu, i nazywając je późniejszymi przekładami podkreśla, że "Metafizykę" ze zbioru "Kadžat" przetłumaczył N.Caramé dopiero w 1926 r., a "Księgę wyjaśnień i uwag" pod

tytułem "Le Livre des théorèmes et des avertissements" przełożył J. Forget w 1892 r. i że przekładu tej "Księgi" dokonała też A.M. Goichon pt. "Livre des directives et des remarques" w r. 1951.

Wyakcentujmy jednak powszechnie znany fakt, że "Metafizykę" ze zbioru "Księga wybawienia" oraz tekst "Księgi wyjaśnień i uwag", czytano w Europie i ewentualnie studiowano dzięki przekładom na łacinę i język francuski dopiero w naszych czasach. Dodajmy, że "Metafizyka" ze zbioru "Księga wiedzy" została przetłumaczona z języka perskiego na język europejski po raz pierwszy w 1955 r. Dla dziejów filozofii, głównie średniowiecznej, i dla wszystkich jej kontynuacji, a także dla współczesnych kierunków filozoficznych, wychodzących z systemów średniowiecza, np. dla dziś uprawianego tomizmu, ważna jest ta wersja ujęć metafizycznych, które Awicenna nazwał "Księgą uzdrowienia". Dla poznania jednak poglądów samego Awicenny historyk filozofii sięga także do innych niż "Szifa" wersji jego "Metafizyki".

4. Koncepcje wpływu Awicenny na średniowiecze

Studiowana w Europie "Metafizyka" Awicenny ze zbioru "Szifa" kształtowała poglądy filozoficzne już od połowy XII wieku. Wskazuje na to w wielu tekstach powoływanie się na Awicennę. Wskazuje też na to, gdy nie ma cytatów, formuła problemu i jego rozwiązanie. Dla przykładu podajmy, że Tomasz z Akwinu, który już w "De ente et essentia" bardzo często powołuje się na Awicennę¹⁶, według C.Giacona zależy od Awicenny także koncepcji Boga jako bytu koniecznego. Według więc C.Giacona filozoficzne rozwiązanie przez Tomasza z Akwinu problemu Boga jest awiceniańskie¹⁷. E.Gilson dodaje, że także problem różnicy, między istotą i istnieniem Tomasz zaczerpnął z ujęć Awicenny. Niezależnie od trafności tego spostrzeżenia pozostaje faktem, że metafizyka Tomasza z Akwinu jest wyznaczona ujęciami Arystotelesa i Awicenny¹⁸. Jeżeli tak jest, to elementy awiceniańskie znajdują się w dziś uprawianym tomizmie egzystencjalnym, Także więc Awicennie zawdzięczamy sposób uprawiania w naszych czasach analizy filozoficznej, a być może wciąż jeszcze także rozwiązanie centralnych problemów metafizyki. Wynika z tego pytanie o

¹⁶ Por. M.D.Roland-Gosselin, Le "De ente et essentia" de s. Thomas d'Aquin, Paris 1948.

¹⁷ C.Giacon, In t.ema di dipendenze di S.Tonmiasso da^Awicenna, W: L'homme et son destin, Actes du Premier Congres International de- Philosophie Medievale, Louvain-Paris 1960, s. 541-542.

¹⁸ Por. na temat genezy u Tomasza z Akwinu problemu realnej różnicy między istotą i istnieniem zagadnienie zależności tego problemu od "Liber de causis". Poglądy M.D. Roland--Gosselina, M.A.Krapca, C.Eabro, A.J.Foresta referuje rozprawa: M.Gogacz, Stan badań nad Księgą o przyczynach i ważniejsze w niej problemy filozoficzne. W: Księga o przyczynach, Warszawa 1970, s. 107-117.

elementy awiceniańskie w filozofii bytu i o rodzaj wpływu Awicenny właśnie na średniowiecze, w którym ukształtowane problemy i analizy filozoficzne stanowią model opisu bytu w dziś uprawianej metafizyce np. tomistycznej.

Elementów awiceniańskich w tomizmie egzystencjalnym poszukamy na innym miejscu¹⁹. Tu rozważmy kilka opinii o wpływie Awicenny na średniowiecze.

4.1. G.C.Anawati

Najszerzej zagadnienia wpływu Awicenny w ogóle na filozofię, a także na kulturę światową, sformułował G.C.Anawati²⁰. Zwrócił uwagę, że należy odróżnić Awicennę znanego Europie łacińskiej i Awicennę znanego kulturze arabskiej.

Awicenna znany Europie łacińskiej jest dla filozofów autorem przede wszystkim "Metafizyki" ze zbioru "Szifa" oraz traktatu "De anima", a dla przyrodników jest autorem "Kanonu medycyny".

Awicenna znany kulturze arabskiej jest autorem około dwustu prac na tematy z zakresu bardzo różnych dziedzin. Prace te jednak można podzielić na trzy grupy, charakteryzujące się odrębnymi sposobami rozwiązywania problemów i innymi zespołami erudycji. Awicenna arabski w związku z takim podziałem jego ujęć jest więc egzoteryczny, ezoteryczny i zoroastryzujący.

Awicenna arabski egzoteryczny jest w swych rozwiązaniach zgodny z ortodoksją muzułmańską.

Awicenna arabski ezoteryczny, jest czytelny dla osób, jak mówi G.G.Anawati, ściśle wtajemniczonych.

Awicenna arabski zoroastryzujący, to zespół tekstów, w których odnajdujemy stare teorie zoroastryzmu, przekazywane przez Awicennę w formie legend i przenośni.

Dodajmy, że interesuje nas w tym podziale rodzajów wpływu Awicenny na kulturę jego oddziaływanie na filozofię. Pierwszym etapem tego oddziaływania było właśnie średniowiecze.

¹⁹ Por. w tej książce rozdział pt. Problem awiceniańskich elementów w tomizmie egzystencjalnym.

²⁰ G.C.Anawati, La destinee de l'homme dans la philosophie d'Avicenne, W: L'homme et son destin, s. 257-258. Informację o tym poglądzie G.C.Anawatiego podaje S.Swieżawski, Awicenny filozoficzna teoria człowieka. W; Rozprawy logiczne, Księga ku czci profesora Kazimierza Ajdukiewicza, Warszawa 1987 s. 205., przypis 1.

4.2. L.Gardet

L.Gardet podkreśla głęboki wpływ Awicenny zarówno na chrześcijaństwo jak i na islam. Zajmuje się jednak bliżej wpływem Awicenny na filozofię Zachodu. Wyróżnia cztery rodzaje tego wpływu²¹.

1. Nawiązując do publikacji R. De Vaux, np. do wydanej w 1954 r. jego książki pt. "Notes et textes sur l'avicennisme latin", L.Gardet mówi o czystym nurcie awiceniańskim w średniowieczu przed wpływów awerroistycznych. Uważa, że nurt ten nie jest dostatecznie zbadany.

2. Wpływ mniej wyraźny, lecz o szerokim zasięgu, polegający na włączeniu elementów awiceniańskich w augustynizm średniowieczny. Za E.Gilsonem L.Gardet nie nazywa tego nurtu w średniowiecznej myśli chrześcijańskiej awicenizmem, lecz raczej ujęciem awicenizującym, lub wprost augustynizmem awicenizującym. Wymieniając tu dwie prace E.Gilsona, mianowicie "Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin" i "Les sources greco-arabes de l'augustinisme avicennisant" opowiada się po stronie ujęć Gilsona. Przeciwstawia się tym samym stanowisku F. van Steenberghena, który - kontynuując pogląd M. de Wulfa - w pracy "Siger de Brabant d.' apres ses oeuvres inédites" i we fragmentach książki "Aristote en Occident" uważa, że augustynizm średniowieczny jest rozwijaniem czystego . augustynizmu i tradycji patrystycznych. L.Gardet zwraca uwagę, że, owszem, augustyniści awicenizujący często występowali przeciw tezom Awicenny, lecz właśnie także je przejmowali głównie w teorii poznania. Ich ujęć zresztą, np. poglądów Wilhelma z Owerni, nie da się zrozumieć bez znajomości filozofii Awicenny.

3. Trzecim rodzajem wpływu jest dzieło Tomasza z Akwinu, który wciąż w swych tekstach odwołuje się do Awicenny, dyskutuje z jego ujęciami, lecz tymi ujęciami także przeciwstawia się Awerroesowi. Tomasz więc akceptuje myśl Awicenny i walczy z nią, niekiedy poprawiając ją właśnie stanowiskiem Awerroesa. L.Gardet uważa, że Tomasz z Akwinu musiał kierować się zarówno wiernością tekstom jak i zupełną swobodą w ich tłumaczeniu, aby w ogóle mógł zdystansować niezrównany czas spekulacji tak Awerroesa jak i Awicenny.

4. Zupełnie inaczej i głębiej Awicenna oddziałał na Dunska Szkota. L.Gardet za E.Gilsonem przyjmuje, że myśl Awicenny stanowiła po prostu punkt wyjścia filozofii Dunska Szkota. Według L.Gardeta jest to wyraźne szczególnie w zagadnieniu związku między tym, co zmysłowe, i tym, co umysłowe, oraz w zagadnieniu pojęcia bytu.

²¹ L.Gardet, *La pensee religieuse d'Avicenne*, Paris 1951, s. 17-18. Wszystkie informacje o poglądach L.Gardeta

L.Gardet uważa zresztą, że pełny i wielonurtowy wpływ Awicenny na średniowiecze oraz jego rola w rozwiązywaniu problemów filozoficznych przez uczonych średniowiecza nie są wystarczająco zbadane. Uważa także, że wpływ Awicenny jest o wiele głębszy, niż wpływ Awerroesa, który oddziaływał całością poglądów. Awicenna właśnie był przywoływany w analizach szczegółowych. Dostarczał pojęć, rozróżnień, często rozwiązań. Powodował nie tylko skrzywienia filozofii, wypracowywanej na podstawie tradycji hellenistycznych, lecz także inspirował teologię i mistykę.

Według L.Gardeta wpływ Awicenny na metafizykę średniowieczną w jej teorii bytu i wpływ w ogóle na filozofię jest więc ogromnie głęboki i często tak subtelny, że nawet nie widzi się obecności ujęć Awicenny w samym rozwiązywaniu problemów metafizycznych. Awicenna wobec tego - dodajmy - nie tylko budził refleksję filozoficzną, lecz także kształtował filozoficzne myślenie średniowiecza.

Przy okazji zauważmy, że L.Gardet w swej książce "La pensee religieuse d'Avicenne" informuje o różnicy między pojęciami "falsafa" i "hikma". Dowiadujemy się, a tych wiadomości z zakresu filozoficznej terminologii arabskiej polscy filozofowie, zajmujący się metafizyką Awicenny, w większym stopniu raczej nie opanowali, że termin "falsafa" jest arabską transkrypcją greckiego słowa "filozofia" i oznacza zarówno filozofię jak i szkołę filozoficzną, nawiązującą do tradycji hellenistycznych. Termin "faylasuf" (w liczbie mnogiej "falasifa") oznacza zwolennika tej szkoły, a więc filozofa. Tomiści więc, uprawiający wyrosłą z arystotelizmu i ujęć Tomasza z Akwinu metafizykę, są "falasifa". Natomiast termin "hikma" oznacza w ogóle filozofię, rozumianą jako mądrość. Dodajmy także, że G.C.Anawati informując o "Metafizyce" ze zbioru "Szifa" użył terminu "al-Ilahiyyat". Metafizyka więc Awicenny, to jego "al-Ilahiyyat".

4.3. A.M.Goichon

Porównując wpływ Awerroesa i Awicenny na średniowiecze pani A.M.Goichon, której stanowisko prawdopodobnie powtarza L.Gardet²², najpierw stwierdza, że wpływ Awicenny na filozofię średniowieczną jest głębszy niż wpływ Awerroesa, ponieważ bardziej dyskretny. Awicenna oddziaływał na średniowiecze właśnie łagodnie, uważany zresztą za

są wzięte ze s. 17-18 jego przytoczonej książki.

²² Zbieżność stanowiska L.Gardeta i A.M.Goichon może ewentualnie wynikać z tego, że L.Gardet w swych ujęciach po prostu powtarza pogląd A.M.Goichon. Jej książka, którą posługuję się referując jej pogląd, jest drugim wydaniem z r. 1951. Pierwsze wydanie ukazało się w r. 1944, a książka L.Gardeta w r. 1951. L.Gardet nie odnosi jednak czytelnika do książki A.M.Goichon. W wykazie literatury tylko wymienia tę pozycję na s. 228.

kontynuatora mało jeszcze znanej filozofii Arystotelesa i z racji swego neoplatonizmu bardzo podobny w wielu ujęciach do św. Augustyna. Gdy dostrzeżono niebezpieczeństwa jego filozofii, już było za późno. Ufano mu sto lat. I nawet przeciwnicy Awicenny byli przepojeni jego myślą. Dotyczy to także Tomasza z Akwinu i Dunsza Szkota. Dotyczy to także nas, dziś uprawiających filozofię klasyczną. Choćby bowiem np. poprzez tomizm myślimy ujęciami Awicenny²³.

Wpływ Awicenny na średniowiecze, a więc to głębokie oddziaływanie jego ujęć, ponieważ kształtujące filozoficzne myślenie, dokonało się poprzez "Szifa" i streszczenie poglądów Awicenny, opracowane przez Algazela. Algazel streścił doktrynę Awicenny, aby ją odrzucić. Ten cel sformułował we Wstępie swego dzieła, średniowieczni tłumacze pominęli Wstęp, a świetne streszczenie Algazela ułatwiło zrozumienie metafizyki Awicenny i było powodem uznania Algazela za wiernego ucznia Awicenny. Zarówno w "Szifa" jak i w streszczeniu Algazela Awicenna jawił się średniowiecznym uczonym jako filozof, a przede wszystkim jako metafizyk.

Ten wpływ metafizyki Awicenny, według A.M.Goichon, był możliwy i tak znaczny w średniowieczu z wielu powodów, a głównie dzięki temu, że "Metafizykę" Awicenny ze zbioru "Szifa" średniowiecze poznało pół wieku wcześniej niż "Metafizykę" Arystotelesa. Zresztą ostatnie dwie księgi "Metafizyki" Arystotelesa poznano dopiero w sto lat po dokonaniu na łacinę przekładu "al-Ilahiyyat" z "Szifa". Ujęcia Awicenny były więc dosłownie jedyną propozycją metafizyki. Były też pierwszą w średniowieczu całością problematyki filozoficznej. "Szifa" przecież wносиła oprócz metafizyki także wykład logiki, wykład nauk "przyrodniczych", traktat o niebie, o zwierzętach, o duszy. Z tekstów Arystotelesa znano tylko "Analityki drugie", "Topiki", "De sophisticis elenchis". Awicenna poszerzał więc horyzonty myślowe, wzbogacał zasób pojęć, ukazywał wartość rozpoznania prawdy²⁴.

A.M.Goichon widzi trzy fazy wpływu Awicenny na metafizykę średniowieczną.

1. Okres około stu lat od pierwszych przekładów tekstów Awicenny aż do wystąpienia Wilhelma z Owemii około r. 1250, okres właśnie łagodnego wpływu Awicenny, w niektórych tezach trwający do dzisiaj.

2. Okres od dekretu papieskiego w r. 1251, pozwalającego studiować Arystotelesa i jego komentatorów, aż do prac nad tekstami Arystotelesa, dokonanych przez Alberta Wielkiego około r. 1260.

5. Okres od r. 1250, który jest utrwaleniem się ujęć Awicenny w dziełach Tomasza z Akwinu. Tę datę A.M.Goichon wiąże z napisaniem przez Tomasza "De ente et essentia" w r.

²³ A.M.Goichon, La philosophie d'Avicenne, s. 15-14. Por. tamże, s. 89.

²⁴ Por. A.M.Goichon, La philosophie d'Avicenne, s.90-9"! . ^ Tamże, s. 92.

mniej więcej 1255. A.M.Goichon wyraźnie stwierdza, że dzięki Tomaszowi z Akwinu filozoficzna myśl Awicenny trwa do dzisiaj.

Koncepcja wpływu Awicenny na średniowiecze w ujęciu A.M.Goichon, po ustaleniu przez G.C.Anawatiego w ogóle rodzajów wpływu Awicenny na kulturę światową i po scharakteryzowaniu przez L.Gardeta rodzajów wpływu Awicenny na średniowieczną filozofię Zachodu, prowadzi nas do bardziej szczegółowego zagadnienia zależności metafizyki średniowiecznej, a nawet ujęć Tomasza z Akwinu, od metafizyki Awicenny.

5. Powiązania Awicenny z Arystotelesem i Tomaszem z Akwinu

5.1. Problem arystotelizmu Awicenny

A.M.Goichon, jak wiemy, wyraźnie akcentuje, że powodem powodzenia metafizyki Awicenny w średniowieczu było pojawienie się - przed odzyskaniem tekstów Arystotelesa - wspaniałej teorii bytu, dystansującej neoplatonizujący augustynizm, a jednocześnie z nim zgodnej. Dodajmy, że tę wspaniałość nadawało metafizyce Awicenny przestudiowanie przez niego wciąż jeszcze mało znanych, na Zachodzie tekstów Arystotelesa.

E.Gilson wprost powie w "Historii filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich", że "wpływ Awicenny na średniowieczne systemy filozoficzne i teologiczne stanowi tylko jeden z wielu aspektów wszechogarniającego wpływu Arystotelesa"²⁵. E.Gilson w zagadnieniu wpływu Awicenny na średniowiecze zwraca więc uwagę nie tyle, jak A.M.Goichon, na fakt proponowanej przez Awicennę metafizyki, ile raczej na jej arystotelizm. Zainteresowanie Arystotelesem było wobec tego, według E.Gilsona, powodem powodzenia Awicenny. E.Gilson dodaje, że awiceniańska wersja arystotelizmu "nosi na sobie piętno... osobowości" Awicenny, i że wobec tego można ją uznać za "źródło odrębnego nurtu doktrynalnego". Tym, co w metafizyce arystotelesowskiej, przekazanej przez Awicennę, pochodzi, od samego Awicenny, jest uwieńczenie naturalnego i filozoficznego wyjaśnienia świata także naturalną i filozoficzną doktryną zbawienia. Religijny nastrój metafizyki Awicenny i jego mistyczne tendencje odpowiadały chrześcijańskim teologom średniowiecza do czasu, gdy uświadomili sobie konieczność przewyciężenia sugerowanej przez Awicennę "koncepcji wszechświata, zarówno uprzyczynowanego, jak i rządzonego według praw intelektualnie poznawalnej konieczności". Według E.Gilsona Awicenna oddziałuje więc na średniowiecze zarówno arystotelizmem, jak i swoimi teologicznymi ujęciami.

Dodajmy, że można się zastanawiać, czy te teologiczne ujęcia Awicenny różnią się od neoplatońskich elementów, z którymi Awicenna powiązał swój wykład myśli Arystotelesa. Sam Gilson zresztą w książce "Duch filozofii średniowiecznej" podaje, że Awicenna zsyntetyzował arystotelizm z platonizmem. Według E. Gilsona "Awicenna... był... przekonany, że neoplatońska kompilacja, znana pod nazwą "Teologii Arystotelesa" jest rzeczywiście dziełem Arystotelesa. Gałą swoją filozofię nastawił na dokonanie syntezy tego apokryfu z nauką zawartą w autentycznych dziełach Arystotelesa, co sprowadzało się do; próby syntezy Arystotelesa z Platonem"²⁶.

Wyjaśnijmy więc, że Awicenna starannie studiował "Metafizykę" Arystotelesa, jego "Organon", "Izagogę" Porfiriusza, stanowiącą komentarz do "Organonu" i że studiował także tak zwaną "Teologię Arystotelesa", która, jak dziś wiemy, jest komentującym streszczeniem IV - VI Enneady Plotyna oraz fragmentu z Porfiriusza. Tę "Teologię" Awicenna właśnie uważał za tekst Arystotelesa. Nic więc dziwnego, że, jak pisze F. van Steenberghen, filozofia Awicenny jest "połączeniem arystotelizmu z neoplatonizmem". F. van Steenbergnen doda, że "Awicenna przekazał Zachodowi chrześcijańskiemu dzieło encyklopedyczne, które jest swobodną parafrazą pism Arystotelesa, uwieńczoną neoplatońską interpretacją przyczynowości stwórczej"²⁷. Awicenna więc nie tylko uzupełnia arystotelizm neoplatonizmem, lecz także, według F; van Sfceenberghena, parafrazuje arystotelizm.

Zauważmy przy okazji, że L.Gardet widzi aż trzy źródła filozofii Awicenny. Wymienia mianowicie Platona, Arystotelesa i neoplatonizm. Ujęcia neoplatońskie Awicenna czerpał z "Teologii Arystotelesa", a także, jak sądzi L.Gardet²⁸, z "Liber de causis", która jest komentującym streszczeniem tez Proklosa.

WSprawie "Liber de causis" L.Gardet przyjmuje dyskusyjne stanowisko arabistów, według których "Liber de causis" została napisana w IX/X wieku. Jeżeli tak było, to Awicenna mógł ten tekst czytać. Dodajmy, że historycy filozofii nie są jednak zgodni, co do daty powstania "Liber de causis". Przyjmuje się także, że tekst "Liber de causis" powstał dopiero w XII wieku⁴². W takim wypadku źródłem neoplatonizmu była dla Awicenny głównie "Teologia Arystotelesa".

W sprawie arystotelizmu Awicenny wypowiada się także pani A.M.Goichon²⁹, najwybitniejszy dziś, jak wiemy, znawca filozofii Awicenny. Przypomnijmy, że według E.Gilsona Awicenna jest odbierany w średniowieczu jako arystotelik, i że według F. van

²⁵ E.Gilson, Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich, s. 187.

²⁶ E.Gilson, Duch filozofii średniowiecznej, tłum. J.Rybalt, Warszawa 1958, s. 185.

²⁷ F. van Steenberghen, Aristote en Occident, Louvain 1946, s. 16.

²⁸ L.Gardet, Le pansee religieuse d'Avicenne, s. 25-24.

²⁹ A.M.Goichon, La philosophie d'Avicenne, s. 1?. Por. tamże, s. 19.

Steenbergbena Awicenna prezentuje parafrazę arystotelizmu. A.M.Goichon twierdzi, że "Szifa", znana średniowieczu, owszem, zawiera wiele ujęć greckich, lecz nie jest wykładem arystotelizmu. Awicenna wyklada, własne poglądy, które przemyślał, czerpiąc oczywiście, także z pomysłów Arystotelesa, często precyzowanego i uzupełnianego. Nie jest to jednak w jego wykładzie arystotelizm Arystotelesa. Dodajmy, że nie jest to także parafraza Arystotelesa. A.M.Goichon bowiem widząc w dziele Awicenny wątki greckie podkreśla, że są one znakomicie pogłębione i wbudowane w całość przez Awicennę sformułowanej, jego własnej metafizyki bytu.

Można, oczywiście, z kolei zastanowić się, co oznacza tu ta "własna" metafizyka Awicenny. Wydaje się, że A.M.Goichon ma na myśli przemyślenia, których źródłem jest po prostu geniusz Awicenny. Dodajmy, że geniusz także jednak czerpie materiał swej filozoficznej refleksji z zastanej kultury. Jeżeli taka teza jest słuszna, to ciekawa staje się uwaga O.Chahine'a, że "filozofia Awicenny jest w swym pochodzeniu arabska, jakkolwiek wywołana tendencjami, oczywiście, arystotelesowskimi, neoplatońskimi i islamem"³⁰.

Zauważmy wobec tego, że może Awicenna jest po prostu Awicenną.

5.2. Awicenna i Tomasz z Akwinu

W swoim znakomitym wykładzie pt. "L'influence de la philosophie avicennienne dans l'Europe medievale" A.M.Goichon³¹ omawia filozofów średniowiecznych i te ich poglądy, które są powtórzeniem ujęć Awicenny lub które zależą w swych rozwiązaniach od jego metafizyki. A.M.Goichon rozważa więc elementy awiceniańskie w filozofii Dominika Gundisalwi, Piotra Hiszpana, w anonimowym tekście pt. "De intelligentis", w ujęciach Wilhelma z Owerni, Roberta Grosseteste, Aleksandra z Hales, Jana z La Rochelle, Bonawentury, Alberta Wielkiego, Alberta z Bollstadt, Jana Peckhama, Henryka z Gandawy, Witala du Four, Rogera Bacona, Rogera Marstona, Jana Dunsza Szkota, nawet mistrza Eckhardta, Kajetana, Marsilio Ficino, Jana od św. Tomasza. Jest to lista nazwisk od r. 1151, czyli od przypuszczalnej daty śmierci Dominika Gundisalwi aż do wystąpień w XVII wieku Jana od św. Tomasza, który nauczał w Alcalá i w Madrycie w latach 1630-1643. A.M.Goichon zwraca uwagę, że podręcznik Jana od św. Tomasza pt. "Cursus philosophicus thomisticus" był wydany także w XIX wieku i w r. 1950. Dodajmy więc, że wpływ metafizyki Awicenny na filozoficzne ujęcia Zachodu trwa nieprzerwanie do naszych czasów.

³⁰ O.Chahin, *Ontologie et theologie chez Avicenne*, s. 11.

³¹ Jest to trzeci rozdział cytowanej książki.

Temu wpływowi podlegał także Tomasz z Akwinu. Według C. Giacona - jak wiemy - awicenianizm filozofii Tomasza przejawia się w jego koncepcji Boga jako bytu koniecznego. Inspirowanie się przez Tomasza ujęciami Awicenny podkreśla L.Gardet. Powiązanie myśli Tomasza z filozofią Awicenny dość szeroko rozważa A.Forest w swej książce pt. "La structure metaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin". A.Forest podał tam, na co zwraca uwagę także A.M.Goichon, że Tomasz z Akwinu już w swym pierwszym traktacie filozoficznym, w "De ente et essentia", zacytował Awicennę dziewiętnaście razy. We wszystkich pracach, powołał się na Awicennę przynajmniej 251 razy argumentując tym autorytetem swoje stanowisko. Wciąż jednak pozostaje do zbadania rodzaj zależności Tomasza od Awicenny. Owszem, wiemy, że Tomasz cytował Awicennę, że dyskutował jego poglądy, że zgadzał się często z jego stanowiskiem. Ważne jednak byłoby dokładne ustalenie tego, co z ujęć Awicenny Tomasz organicznie wbudował w swoją teorię bytu i co uznał za swoją własną myśl.

Przygotowując się do takich, ewentualnych badań rozważmy stanowisko w tej sprawie A.M.Goichon .

Według pani A.M.Goichon Tomasz z Akwinu przyjmuje za Awicenną, że pojęcia powszechne mają fundament w rzeczy. Znaczy to dla niego, że intelekt czynny ujmuje w rzeczach ich formy i ukazuje je intelektowi możliwościowemu, który po biernym ich odebraniu wyraża swoje poznawcze doznanie w pojęciu powszechnym.

Tomaszowe określenie prawdy, jako "adaequatio rei et intellectus" ("zgodność rzeczy z naszą o niej wiedzą"), jest przekształceniem ujęcia Awicenny, który przyjmuje, że "przez prawdę... rozumiemy stan słowa i jego znaczenia, odnoszących się do stanu rzeczy zewnętrznej w tym, że są z sobą zgodne". Tę myśl Awicenny, jak informuje P.Wilpert, Izaak Izraeli wyraża następująco: "adaequatio orationis et rerum" ("zgodność z rzeczą tego, co o niej mówimy"). A.M.Goichon z tych względów widzi w ujęciach Awicenny genezę przyjętej przez Tomasza definicji prawdy. Dodaje, że Tomasz wiążąc prawdę z rzeczą, a nie wyłącznie z intelektem, przytacza w "Contra gentiies" i w "Summie Teologii" określenie Awicenny, iż "prawdą rzeczy jest wymagany dla niej byt".

A.M.Goichon zwraca uwagę, że studiowano najpierw Awicennę jako teoretyka poznania, później - jako filozofa bytu. Teoria poznania naprowadziła Awicennę i zależnych od niego filozofów na zagadnienie realnej różnicy między istnieniem i istotą. Drogą do wykrycia tej różnicy było dostrzeżenie przez Awicennę tego, że w pojęciu istoty nie mieści się pojęcie istnienia. Różnica między istnieniem i istotą prowadziła z kolei do zagadnienia analogii bytu.

Dzieje teorii różnicy między istnieniem i istotą znaczą takie nazwiska, jak Wilhelm z Oweri, Robert Grosseteste, Albert Wielki, którzy akceptują tę teorię, i Aleksander z Hales,

Jan z La Rochelle, Bonawentura, którzy jej nie podejmują czerpiąc z Awicenny wiele innych ujęć.

Dopiero Tomasz z Akwinu z niezwykłą jasnością sformułował teorię różnicy między istnieniem i istotą.

Tomasz podejmuje najpierw tradycję terminologiczną, zapoczątkowaną przez Boecjusza. Boecjusz odróżnił "id quod est", co oznacza byt konkretny, i "id quo est", czyli "esse", które oznacza istotę. U Boecjusza zresztą często "esse" oznacza zarówno istotę jak i istnienie. Awicenna odróżnia "ens", czyli "byt, który jest" oraz "esse", czyli "istnienie". Wilhelm z Owerhi przez "esse" rozumiał, istnienie, przez "id quod est" rozumiał istotę. Terminologii Wilhelma z Owemi używał także Robert Grosseteste. Tomasz w swym "Komentarzu" do I Księgi "Sentencji" Piotra Lombarda terminem "Id quod est" określił podmiot bytu, czyli istotę, jako podłoże istnienia. "Id quo est" oznacza u Tomasza formę bytów, złożonych głównie z formy i materii. W bytach bowiem czysto duchowych forma równa się "quod est", czyli istocie. "Esse" oznacza dla Tomasza samo istnienie. W terminologii filozoficznej Tomasza naczelne stają się więc dwa pojęcia: "esse" i "essentia", nazywana także "quidditas". Termin "quidditas", używany przez Tomasza w "De ente et essentia", wskazuje na genezę awicenijską.

Dla wykazania różnicy między istotą i istnieniem Tomasz z kolei posługuje się, właściwą Awicennie, analizą pojęcia istoty, która jest czymś tylko możliwym. Tomasz jednak pogłębia ujęcie Awicenny wiążąc zagadnienie konstytuowania się bytu przygodnego z istnienia i istoty z zagadnieniem aktu i możliwości. Ukazuje różnicę między możliwością, którą jest istota, i możliwością, którą jest materia. Istota, jako możliwość, jest aktualizowana przez istnienie, materię aktualizuje forma. Tomasz ukazuje też, że istnienie nie jest przypadłością istoty, która otrzymuje istnienie, co ustalił Awicenna, lecz że jest aktem, który urealnia istotę jako swą możliwość, aktem stworzonym dla danego bytu przez Boga. Tomasz więc przenosi różnicę między istnieniem i istotą z porządku pojęć w porządek rzeczywistości.

Zagadnienie Boga, jako pierwszej przyczyny, a więc stwórcy istnienia, Tomasz według A.M.Goichon podejmuje także na sposób Awicenny. Wyprowadza bowiem zagadnienie Boga z problemu bytu, którym zajmuje się metafizyka. Zagadnienie Boga, podobnie jak dla Awicenny, jest więc dla Tomasza problemem metafizycznym. Stanowi to wyraźne przeciwstawienie się Awerroesowi i tradycji awerroistycznej. Awerroes wiązał dowodzenie istnienia Boga, jako pierwszego motoru, przede wszystkim z fizyką. Awicenna dowodząc istnienia Boga jako bytu koniecznego i pierwszej przyczyny posługiwał się właśnie metafizyką. Wynikało to z przekonania, że problem bytu jest terenem zagadnienia istnienia Boga. Chodziło jednak także o to, jak pojąć byt. Czy np. pojęcie bytu odnosi się jednoznacznie

do Boga i do stworzeń, czy też niejednoznacznie? Duns Szkot szedł w kierunku jednoznaczności, Awicenna i Tomasz wprowadzili tu teorię analogii.

Dodajmy już tylko, że według A.M.Goichon Awicenna pierwszy podjął trudny problem zasady jednostkowania, którą jest materia, gdy wiąże się z nią forma cielesności. Tomasz był bliski temu ujęciu głosząc, że zasadą jednostkowania jest "materia quantitate signata".

Wiemy więc, które - według A.M.Goichon - problemy filozoficzne spośród ważniejszych, sugerowanych przez Awicennę, wprowadził do swej metafizyki Tomasz z Akwinu. Wiemy też, jak je rozwiązywał. Często było to ujęcie właśnie kontynuujące tendencję filozoficzną Awicenny. Wiemy wobec tego, w jakim stopniu Tomasz podlegał wpływowi Awicenny. A.M.Goichon nie zachęca jednak do spokojnego optymizmu. Zwraca uwagę, że mimo wszystko nie łatwo określić wpływ Awicenny na Tomasza. Filozoficzna genialność Tomasza powodowała bowiem, że Tomasz rozwiązywał pomysły Awicenny zupełnie inaczej, że je pogłębiał i tak formułował aby nie wynikały z nich konsekwencje, prowadzące do filozoficznego błędu.

Fakt jest jednak taki, że nie ma w średniowieczu metafizyka, który nie zawdzięczałby czegoś Awicennie. W tym sensie Tomasz z Akwinu także podlegał wpływowi Awicenny.

6. Główne tezy aktualnie wykładanej metafizyki Awicenny

6.1. Wersja A.M.Goichon streszczająca metafizykę "Szifa", "Nadžat" i "Iszarat wa t-tanbihat"

Metafizyka zajmuje się bytem jako bytem. Pojęcie bytu jawi się nam jako coś pierwszego, gdy doświadczamy zmysłowo poznawalnych rzeczy. Intelkt ludzki jest tak zbudowany, że podczas naszego zmysłowego doświadczenia rzeczy - to pojęcie właśnie ujmuje. Jest ono więc, jako przedmiot właściwy naszego intelektu, wynikiem absolutnie pierwszej intuicji.

Gdy intelekt ludzki podczas doświadczenia zmysłowego intuicyjnie ujmuje jawiące się pojęcie bytu, w tym samym czasie wypracowuje też pojęcie konieczności. Interpretując doświadczenie zmysłowe intelekt wykrywa, że wszystkie poznawane byty są konieczne, lecz że nie są same z siebie, ponieważ zaczęły bytować. Przedtem więc nie bytowały, lecz były możliwe. Byty możliwe mają różne istoty (np. człowiek, koń, kamień), lecz nie są same z siebie, czyli ich istoty nie zawierają w sobie istnienia. Ich zaistnienie wymagało więc

interwencji z zewnątrz. Byty te są więc uprzyczynowane. Inaczej mówiąc, byty możliwe stały się konieczne dzięki działaniu bytu, który jest ich przyczyną.

Przyczyny nie mogą stanowić ciągu w nieskończoność. Łańcuch przyczyny musi mieć początek w bycie nieuprzyczynowanym, który więc nie ma początku i który jest konieczny sam z siebie, a nie dzięki innemu bytowi. Od tego bytu, który jest konieczny sam z siebie, zależy istnienie wszystkich innych bytów. Byt, który nie ma początku, który jest konieczny sam z siebie, nie otrzymuje istnienia. Chciałoby się powiedzieć, że to istnienie jest w jego istocie, stanowi jej część. Istnienie jednak wyprzedza wszelkie złożenie i wszelki byt. Byt sam z siebie konieczny jest więc bytem, którego istnienie jest jego istotą.

Byty możliwe otrzymują od niego istnienie na miarę swych istot, istnienie obce, zewnętrzne.

Byt nie jest więc rodzajem, który obejmowałby byty konieczne same z siebie i byty konieczne dzięki innemu bytowi, jako dwa różne gatunki.

Pojęcie bytu wobec tego odnosi się w pełni tylko do bytu koniecznego samego z siebie. Do innych bytów odnosi się analogicznie .

To pojęcie bytu uzyskujemy dzięki doświadczeniu bytów, z którymi się kontaktujemy, lub dzięki intuicji własnego istnienia. Uzyskujemy je w tym doświadczeniu i intuicji, lecz dochodzimy do wniosku, że odnosi się ono w pełni tylko do bytu koniecznego, gdyż w bytach możliwych nie uzasadnia ich istnienia. Nie istnieją one przecież dzięki swemu bytowi. Tymczasem byt konieczny jest dzięki swemu bytowi, w którym istnienie jest istotą.

Byt konieczny sam z siebie jest pierwszy. Nie otrzymał niczego od żadnego bytu. Nie ma w nim żadnego złożenia.

Jego przeciwieństwem jest materia pierwsza, która jest czystą możliwością, nie zawierającą żadnego aktu. Jest więc absolutną możliwością, która z racji podobieństwa do braku determinacji w materii, jest nazywana właśnie materią pierwszą.

Tę czystą możliwość Awicenna w "Szifa" i w "Nadżat" nazywa możliwością bytu. A więc logiczna możliwość istoty i realna możliwość bytu (czemu zresztą dziwi się A.M.Groichon), według Awicenny są tym samym. Z tego względu z odróżnieniem bytu koniecznego i bytu możliwego łączy się u Awicenny odróżnienie aktu i możliwości. Możliwość więc może być absolutna, oraz może być bierna, gdy znajduje się w bycie doznającym, i może być czynna, gdy znajduje się w bycie działającym. Od możliwości czystej poprzez możliwość związaną z aktem (bierną i czynną) dochodzimy do bytu koniecznego, który jednak nie jest czystym aktem³². Jest bytem koniecznym samym z siebie.

³² Według A.M.Groichon Awicenna nigdy nie użył terminu "Akt czysty". Termin ten znajduje się w "Teologii Arystotelesa". W tekstach Awicenny funkcjonuje tylko rozumienie aktu czystego, nazywanego Bytem

W metafizyce Awicenny aż do tych stwierdzeń jest atmosfera arystotelesowska. Dodatkiem Awicenny, choć w terminach arystotelesowskich, jest utożsamienie możliwości z możliwością. Dodatkiem także, a raczej nową problematyką, jest przeciwstawianie istnienia i istoty.

Czym innym jest to, że człowiek jest, i czym innym .to, że istnieje. Awicenna wyjaśniając tę różnicę sądził, że powtarza Arystotelesa (Anal. Post. II, 7, 92 b 10) i Plotyna (VI Enn. II, 6). Tymczasem wiązał teorię różnicy między istnieniem i istotą z zagadnieniem bytu substancji i bytu przypadłości. Rozwijał to zagadnienie na przykładzie przymiotów Boga ustalając, że Bóg jest prawdą, miłością i życiem. Swoje ustalenia uzasadniał wersetami z Koranu.

Bytem pierwszym jest ten byt, którego istotą jest bytowanie. Jeżeli więc jego istota jest bytem, to zawiera istnienie konieczne. To istnienie należy do tego bytu tak, jak istota czegoś możliwego należy do innych bytów. Jest to więc byt istniejący sam z siebie. Jest jedynym Bogiem. W jego istocie nie ma miejsc pustych, niewypełnionych, w które mogłoby wejść istnienie z zewnątrz. Istota boska jest doskonałą pełnią. Jest czymś specyficznym jednostkowym na mocy wyjątkowości swego bytu.

Prawda o rzeczy jest właściwością bytu, uzyskanego przez tę rzecz. Bóg jest samym bytem. Jest wobec tego samą prawdą. Prawda o rzeczy jest zgodnością wiedzy i poznawanego przedmiotu. Byt sam w sobie, a więc byt jako byt, ze swej istoty jest wiedzą, poznającym i przedmiotem poznania.

Byt konieczny będąc czystą prawdą jest także czystym dobrem. Nie zawiera bowiem braków, jest zawsze w akcie, jest pełnią. Z tego względu, że jest, jest dobrem.

Ponieważ Bóg poznaje siebie, także więc kocha dobro, którym jest. Jest kochający i jednocześnie jest przedmiotem miłości. Ponieważ przymioty boskie nie różnią się istotowo, wobec tego w istocie Boga miłość jest prawdziwie istotą i bytem czystego dobra. Istotą więc czystego dobra jest miłość.

Dokonując intelektualnego poznania i działań, które są charakterystycznymi cechami życia, Bóg jest także życiem.

Bytem w pełni jest więc byt konieczny. Wszystkie inne byty są istotami możliwymi, które otrzymują dar istnienia od przyczyny pierwszej.

To, co zmienne lub różne w bytach, nie stanowi ich istoty. Istotę więc stanowi to, co niezmiennie i jednakowe. Sferę istot wyróżniamy przy pomocy tego, co nie znajduje się w żadnym bycie, a mianowicie przy pomocy rodzaju i różnicy gatunkowej. Określany więc istotę formułując jej definicję właśnie przez odniesienie do rodzaju i różnicy gatunkowej. Pojęcia

powszechnie tak uzyskane, które odnosimy do każdej jednostki danego gatunku, pojęcia wskazujące na istotę, uzyskujemy w kontakcie z tymi jednostkami. Istoty, określone przy pomocy definicji, są w jednostkach.

Istota, która nie przebywa w jednostkach, istota sama w sobie, nie jest czymś nierzeczywistym lub ogólnym. Jej istnienie jest szczegółowe dzięki temu, że stanowi ona byt boski.

Istota, która przebywa w intelekcie, jest ujęciem, uzyskanym na drodze abstrakcji. Są cztery stopnie abstrakcji:

1. Ujęcie zmysłowe, w którym nie oddziela się całkowicie formy od materii. Materia jest tu potrzebna do określenia rzeczy.

2. ujęcie wyobrazeniowe, które oddziela formę od materii, lecz uwzględnia jej powiązanie z uwarunkowaniami zmysłowymi, takimi jak miara, jakość, położenie. Nie jest to więc forma odnosząca się do wszystkich jednostek gatunku.

5. Ujęcie przez władzę konkretnego osądu (*vis aestimativa*), pozwalające uzyskać sąd, zawierający pojęcie niematerialne. Np. owca, która w wilku odczytuje swego wroga. To ujęcie przez władzę konkretnego osądu w człowieku nazywa się "*vis cogitativa*".

4. Intelktualne ujęcie powszechnie, właściwe tylko człowiekowi.

Nie rzeczy powodują, że je poznajemy. Są one przecież tylko możliwe. A nasz intelekt jest bierny. Poznanie rzeczy jest więc spowodowane przez byt w akcji, czyli przez intelekt czynny, który właśnie jest bytem, bytem oddzielnym od człowieka. Jest on jednocześnie inteligencją, kierującą światem podksiężycowym. Intelekt ludzki nie abstrahuje więc swych pojęć powszechnych. Otrzymuje je od intelektu czynnego.

Są więc trzy rodzaje istot:

1) istoty same w sobie, mające byt boski,

2) istoty w rzeczach,

3) istoty w intelekcie, jako wniesione przez intelekt czynny poznane formy rzeczy.

Intelekt czynny, gdy udziela form intelektowi możliwościowemu w człowieku, powoduje wtedy poznanie. Gdy udziela form rzeczom, wtedy je realizuje. Przedmiotem właściwym naszego intelektu jest byt³³. Byt jest tym, co poznawalne. To więc, co poznawalne i byt, są tym samym. Teoria stwarzania na właśnie uzasadnić tę tożsamość.

Byt konieczny jest intelektem, który poznaje siebie i jest przedmiotem tego poznania. Poznaje swoją istotę i swoje przymioty. Poznaje więc siebie jako pierwszą przyczynę, która wobec tego, że jest czymś koniecznym, w sposób konieczny sprawia i skutki, jako promieniowanie dobra, którym jest. Stwarzanie więc jest wieczne i konieczne, ponieważ

przyczyna pierwsza jest bytem koniecznym. Stwarzanie jest przymiotem natury boskiej. Intelkt boski poznaje tę swoją naturę, wola boska ją akceptuje i Stwórca wyznacza miarę możliwości rzeczy. Pochodzą one od niego jako istoty pomyślane na miarę konieczności, znanej tylko intelektowi boskiemu i zaakceptowanej przez wolę boską.

Konieczność istoty boskiej, która myśli istoty, jest aktem ich stwarzania. Ale,, jak zauważyła A.M.Goichon, Awicenna dokonał tylko przejścia z porządku myślenia boskiego w porządek boskiej rzeczywistości. Jak przejść do porządku rzeczy?

Stwórca zna to, co czyni jego istotę czymś koniecznym. Zna siebie jako czysty intelekt. Działa więc w porządku intelektualnym. Stwarzanie wobec tego jest wpływem intelektualnym. Jest ono:

- 1) jego wiedzą, gdyż byt konieczny, będąc intelektem, ocenia stworzenie jako zależną od siebie doskonałość,
- 2) jest utworzeniem najpierw czystej inteligencji,
- 3) jest oderwaniem się od niej form umysłowych. Stwarzanie jest więc promieniowaniem i przekazaniem bytu.

Byt konieczny jest powiązany ze wszystkimi rzeczami jako poznawalnymi, a nie jako istniejącymi³⁴. Poznawalność więc jest bytem rzeczy, a ich istnienie polega na tym, że są aktem boskiego poznawania. Sposobem istnienia istot samych w sobie jest wobec tego byt boski. Bóg poznaje rzeczy o tyle, o ile są one czymś powszechnym³⁵. Bóg bowiem także poznaje przy pomocy dedukcji i indukcji poprzez przyczyny drugie. Poznaje więc i stwarza rzeczy pośrednio poprzez właśnie przyczyny drugie.

A.M.Goichon zwraca tu uwagę, że Awicenna, według powszechnej opinii, wykrył różnicę między istnieniem i istotą, oraz że wykrył analogię bytu. Jeżeli jednak Awicenna wyjaśnia stwarzanie emanacyjnie i wobec tego monistycznie, to, według A.M. Goichon, neguje realną różnicę między istnieniem i istotą.

Bóg jako absolutna konieczność, jest dla Awicenny jedną w sensie ujęć Plotyna. Bóg jednak poznaje siebie. A akt poznawania jest udzielaniem bytu. Bóg więc pozna jąć siebie stwarza czystą inteligencję, która jest pierwszą przyczyną. W niej ma początek zwielokrotnienie, ponieważ pierwsza przyczyna poznaje siebie jako byt możliwy i poznaje Stwórcę jako byt konieczny, Poznając siebie wyłania byt, który jest czystą inteligencją. Inteligencja z kolei poznając pierwszą przyczynę tworzy byt duszy. Powstają w ten sposób dalsze sfery niebieskie aż do ostatniej, dziesiątej czystej inteligencji, którą jest intelekt czynny.

³³ A.M.Goichon zwraca tu uwagę, że w tej teorii Awicenna daleko już odszedł od Arystotelesa. Tamże, s.33.

³⁴ Tę tezę A.M.Goichon dokumentuje powołaniem się na "Szifa"II, 595. Por. tamże, s. 56.

³⁵ Tu A.M. Goichon powołuje się na "Nadżat" 404. Por. tamże. s. 57.

Stwarza on świat ziemski i zniszczalną materię. Stwarza też formy, które łączą się z materią. I pani A.M.Goichon akcentuje tu, że źródłem bytu stworzeń jest poznawanie³⁶.

Identyfikując byt i poznawalność Awicenna uzasadnia stwarzanie jako pośrednie poznawanie świata przez byt konieczny. Stwarzanie więc jest jednocześnie darowaniem bytu i promieniowaniem intelektu. Inaczej mówiąc, stwarzanie jest realizowaniem się poznawania. I w tym. sensie byt jest światłem. I z tego względu stwarzanie jest promieniowaniem. Byty, które są dalej od bytu koniecznego, mają więc mniej tego, co intelektualne. Otrzymując istnienie otrzymują także stopień swej poznawalności. Znaczy to, że byt stworzony przyjmuje istnienie do wewnątrz swej istoty, utworzonej przez poznawanie przyczyny. W tym sensie Awicenna utrzymał różnicę między istnieniem i istotą. Natomiast relację poznawania uczynił relacją stwarzania.

Inteligencje czyste różnią się od siebie odległością od bytu koniecznego i narastającym w nich zwielokrotnieniem. Od bytu koniecznego różnią się tym, że czym innym jest w nich istota i istnienie, oraz tym, że stanowi je forma. Byt konieczny jest ukonstytuowany z bytu. Jako bytowi przysługuje istnienie konieczne. Istota jego bytu jest więc istnieniem.

W świecie podsięzycowym rzeczy, których istota gatunkowa jest ta sama, różnią się posiadaniem materii, stanowiącej zasadę jednostkowania.

Materia, w której znajdujemy cztery elementy, podlega wpływowi sfer. Sfery te różnicują materię. Gdy dokona się to zróżnicowanie, intelekt czynny udziela materii właściwej jej formy substancjalnej. Te formy są do siebie podobne lub całkiem różne zależnie od tego, jak została zróżnicowana materia, której proporcjonalna forma została udzielona. Materia tylko swoiście zasługuje, aby otrzymać formę. Materia więc otrzymuje swoją formę substancjalną od przyczyny.

Materia jest wobec tego czymś wspólnym rzeczom. Forma substancjalna także jest gatunkowo ta sama. Na czym więc polega jednostkowanie ze strony materii? Jednostkowanie polega na tym, że materia określona ilościowo przez wpływ przyczyn niebieskich i ziemskich wnosi swoje zróżnicowanie w przydzieloną jej formę substancjalną.

Materia sama w sobie zdąży do niebytu. Aby być czymś, otrzymuje formę cielesności, która daje jej zdolność posiadania wymiarów. Taka materia podlega dopiero wpływom sfer i z kolei staje się przygotowana do przyjęcia formy substancjalnej, udzielanej jej przez intelekt czynny.

Z materią wiąże się także dusza ludzka, jako forma substancjalna. Dusza ludzka pozostaje jednak od tej materii oddzielona. Śmierć człowieka nie niszczy jej istnienia. Dusza ludzka jest niematerialna i nieśmiertelna. Jej szczęście wieczne polega na poznaniu, na które

³⁶ Tamże, s. 41. Dodajmy, że tę teorię Awicenna rozwija w "Nadzat".

zasługuje dobrze używając swego intelektu na ziemi.

6.2. Powszechnie znana wersja E.Gilsona

Zauważmy najpierw, że w swoim wykładzie³⁷ filozofii Awicenny E.Gilson wyraźnie oddziela logikę, fizykę, astronomię, psychologię, metafizykę i teologię. Sam układ tych dyscyplin wskazywałby, że E.Gilson w dużym stopniu nawiązuje do tekstów Awicenny. Ujęcie problemów każe jednak przypuszczać, że wykład E.Gilsona jest oparty raczej na tradycyjnym, podręcznikowym rozumieniu filozofii Awicenny. Jest to więc przekaz myśli nie zawsze ukazywanej w tym, co stanowi podstawowe zespoły rozumowań Awicenny, dla niego ważny zespół zagadnień różnych od interpretacyjnych naleciałości w ciągu wieków. Mówiąc inaczej, filozofia Awicenny także domaga się tych zabiegów badawczych, które E.Gilson tak świetnie zastosował wobec tomizmu, czyli uwolnienia od twierdzeń obcych. Doprowadzi to z kolei do odróżnienia w metafizyce Awicenny artystotelizmu, neoplatonizmu, wątków teologiczno religijnych i twierdzeń filozoficznych samego Awicenny. W tomizmie po dokonaniu tych "porządków" ujawnił się nurt egzystencjalny. Jest wobec tego naukowo ciekawe i potrzebne odczytanie na nowo także filozofii Awicenny i przede wszystkim jego filozofii, która, jak to ukazują współczesne badania naukowe, wyznaczała europejskie myślenie filozoficzne w stopniu nie mniejszym niż św. Augustyn, Pseudo-Dionizy Areo-pagita, "Liber de causis" i Arystoteles. To właśnie, między innymi, jest ważnym powodem konieczności studiowania dziś metafizyki Awicenny.

Przez metafizykę Awicenna rozumie naukę o bycie jako bycie. W informacji E.Gilsona Awicenna wyznacza metafizyce zadanie badania ostatecznej przyczyny przyczyn i skutków, ponieważ inne nauki zajmują się skutkami czterech przyczyn. Twierdzenia tych nauk są tak długo prawdopodobne, jak długo nie ustalą się uzasadniającej ich przedmiot pierwszej przyczyny, czyli przyczyny tych przyczyn, które są rozważane w poszczególnych naukach. Ta pierwsza przyczyna przyczyn jest Bogiem i z tej racji metafizyka jest mądrością, a także teologią.

Metafizyka najpierw rozważa najogólniejsze pojęcie bytu, uzyskane abstrakcyjnie i niewydedukowane z innych pojęć. Nie jest to jednak rozważanie właściwe logice, ponieważ pojęcie bytu nie jest wzięte z terenu rozumu, lecz z rzeczywistości rozpatrywanej od strony istoty bytów i niezależnie od materii. Bezpośrednio ujmujemy trzy aspekty rzeczywistości lub trzy pojęcia, które uzyskuje dusza podczas wrażliwego kontaktu poznawczego: byt, rzecz,

konieczność.

Byt jest tym, że coś jest. Rzecz jest tym, że coś jest czymś, czyli że nie jest czymś innym. Tę specyfikę rzeczy stanowi jej "quidditas", czyli prawdziwość, którą o tej rzeczy można orzekać, gdy się ją pozna. Konieczność jest właśnie posiadaniem "quidditas", byciem daną rzeczą, a nie inną rzeczą i jest nam dana łącznie z ujętą przez nas poznawalnością rzeczy. Opisujemy tę konieczność przeciwstawiając ją możliwości.

Konieczne jest to, co nie wymaga przyczyny. Gdy coś ma przyczynę swego istnienia, jest tylko możliwe. To, co możliwe, nie może istnieć dzięki tylko możliwości. Domaga się przyczyny koniecznego dla siebie istnienia. Byt uprzyczynowany jest więc możliwy sam w sobie i konieczny dzięki przyczynie.

Konieczny sam w sobie jest tylko jeden byt. Wielość bytów koniecznych z siebie jest sprzeczna. Gdyby byty konieczne miały tę samą istotę, to różniłyby się tylko przypadłościami, które są zewnętrzne. Gdyby różniło je to, co jest zewnętrzne, nie byłyby konieczne same z siebie, lecz dzięki przyczynie zewnętrznej. W ogóle więc nie byłyby konieczne. Gdyby byty konieczne miały z kolei różne istoty, nie mogłyby być zarazem różne i konieczne. Różnica bowiem polega na posiadaniu lub nie posiadaniu czegoś. Gdyby byt konieczny nie posiadał jakiejś swej części, nie byłby konieczny. Nie ma wielu bytów koniecznych, ponieważ dla utrzymania różnicy z innymi, musiałyby czegoś nie posiadać. Nie byłyby wtedy konieczne. Byt konieczny może więc być tylko jeden.

Byt konieczny jest w pełni prawdą, ponieważ prawda jest tym, czym rzecz jest. Byty możliwe same w sobie nie są prawdziwe, gdyż same z siebie są tylko możliwe. Ponieważ stają się konieczne dzięki przyczynie, także dzięki przyczynie są prawdziwe.

Byt jest bytem dzięki swej istocie i wtedy stanowi substancję. Gdy jest bytem nie z powodu swej istoty, jest przypadłością.

Substancja cielesna zawiera materię i formę substancjalną. Materia w substancji jest już związana z formą cielesności, dzięki której materia posiada wymiary. Materia posiadająca wymiary podlegała jeszcze poza substancją oddziaływaniu przyczyn, które ją przystosowywały do otrzymania formy substancjalnej. Po związaniu się z daną formą substancjalną materia jest "częścią" substancji, czyli materią w akcie substancjalnym. Przedtem była materią w akcie dzięki formie cielesności, gdyż bez jakiejkolwiek formy jest czystą możliwością. Substancje cielesne są z kolei modyfikowane przez swe przypadłości.

Każdy byt ma ogólne właściwości, takie jak uprzedniość i następczość, możność i akt, niedoskonałość i doskonałość.

Każdy także byt posiada sobie właściwą "quidditas", która nie jest ani ogólna, ani

³⁷ E.Gilson, Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich, s. 187-214.

jednostkowa. Stanowi ona naturę danego bytu. Ogólność lub jednostkowość są pojęciami, które orzekamy o "quidditas", np. pojęcie człowiek lub pojęcie ten oto człowiek mający imię Platon. Intelkt więc uogólnia naturę, a przypadłość ją jednostkuje wnosząc w nią ilość, jakość i inne szczegółowe determinacje.

E.Gilson dodaje tu, że ta analiza jest metafizyczną interpretacją teorii definiowania przez rodzaj i różnicę gatunkową. Wspomina też, że Awicenna rozwija następnie teorię czterech przyczyn (materialna, formalna, sprawcza, celowa) i że przyczynę celową uważa za przyczynę najdoskonalszą.

7. Problem awiceniańskich elementów w tomizmie egzystencjalnym

Jeżeli metafizyka w klasycznym rozumieniu, tak jak ją określił Arystoteles i co powtórzył Awicenna, jest nauką o bycie jako bycie³⁸, to każdy filozof, także dzisiaj uprawiający tę naukę, z konieczności musi najpierw ustalić, zrozumieć i wyodrębnić przedmiot swoich badań, nazywany bytem jako bytem. Historyk filozofii wie, że znaczenie wyrażenia "byt jako byt" nie było i do dzisiaj nie jest jednoznaczne, i że często odnoszono je do takich czynników ontycznych, które - jak się okazało przy badaniu konsekwencji ujęć - nie tłumaczyły w sposób ostateczny konstytuowania się bytu jako rzeczywistego. Metafizyka więc nie dawała odpowiedzi na wyznaczające ją pytanie, dzięki czemu rzeczywistość jest rzeczywistością.

Określając tu metafizykę jako naukę, która bada rzeczywistość od strony tego, co w niej samej, a więc wewnętrznie czyni ją rzeczywistością, decydujemy jednocześnie, że przez byt jako byt należy rozumieć to, co jest rzeczywiste dzięki właśnie aktowi istnienia.

E.Gilson, w swej znakomitej książce pt. "Byt i istota"³⁹ śledząc dzieje pojęcia bytu, ukazuje, że wykrycie przez filozofów istnienia, jako tego czynnika ontycznego, który urealnia, który właśnie rzeczywistość czyni rzeczywistością, nie było łatwe. Dodajmy zaraz, że akt istnienia zawsze był obecny w bytach., jeżeli były one rzeczywiste, że podstawową trudność sprawiało więc takie opisanie bytu, aby w tym opisie funkcjonowało ujęcie zarówno istnienia, jak i urealnionych tym istnieniem treści ontycznych, razem z istnieniem stanowiących dany byt, bezpośrednio przez nas poznawany.

Zauważmy także, że należy odróżnić samą rzeczywistość i takie jej intelektualne ujęcie, które stanowi metafizykę. Metafizyka wobec tego, jako zespół twierdzeń o

³⁸ "Tu ontos estin he on". Arystoteles, Metafizyka 1005 a 24.
Por. "Episteme tu ontos he on". Tamże -1060 b 31.

rzeczywistości, stanowi dziedzinę wytworów ludzkiego intelektu i należy do kultury, jako jej część, informująca o rzeczywistych czynnikach konstytuujących rzeczywistość jako właśnie istniejącą. Podkreślmy wyraźnie, że jej przedmiotem badań jest to, co realnie istnieje ujmowane od strony tych czynników, które tę realność wyznaczają. Nieporozumieniem byłoby więc, a taki pogląd przyjmowano, że metafizyka zajmuje się najogólniejszymi pojęciami, czyli właśnie ujęciami rzeczywistości, a nie realnym bytem. Nieporozumieniem byłoby także przekonanie, że metafizyka jest analizą języka, który w poszczególnych terminach utrwała pojęcia, jako znaczenie wyrazów. Nieporozumień tych można uniknąć. Nie jest to jednak łatwe. Faktyczną trudność, o czym wie się z historii filozofii, zawsze stanowiło rozpoznanie, zrozumienie i wyodrębnienie tego czynnika ontycznego, który czyni byt czymś rzeczywistym. Nie sprawdziło się, przy badaniu konsekwencji danej metafizyki, że czymś konstytuującym rzeczywistość jako rzeczywistość jest np. trwanie, zmienność, jedność, forma, atom, obdarzona rozumnością materia, duch, boskość, myśl, życie. Nie sprawdziła się więc od strony swych konsekwencji metafizyka Parmenidesa, Heraklita, Platona, Arystotelesa, Demokryta, stoików, Descartesa, Spinozy, Hegla, Bergsona, którzy wymienione czynniki ontyczne uważali za konstytutywne dla bytu jako bytu.

E.Gilson i J.Maritain oczyszczając tomizm z ujęć komentatorów udostępnili pracującemu dziś filozofowi metafizykę, która posługując się egzystencjalnym opisem bytu pozwala, jako sposób ujęcia rzeczywistości, tę rzeczywistość właśnie odczytywać w konstytuujących ją i uzasadniających czynnikiach ontycznych, adekwatnie - na miarę ukształtowanego w historii, właściwego filozofii doświadczenia - tłumaczących byt jako rzeczywisty. Dodajmy tu sformułowanie S.Swieżawskiego, że chodzi "nie o to, aby być tomistą, czy kimś nowoczesnym, lecz aby być filozofem i przebywać w prawdzie"⁴⁰.

Troszcząc się o to, aby metafizyka tomizmu egzystencjalnego, pozwalająca nie mijać się z rzeczywistością dzięki takiemu opisowi bytu, w którym to opisie adekwatnie do rzeczywistości wyraża się stanowiące byt czynniki konstytutywne, czyli istnienie i istotę, i troszcząc się z kolei, aby ta metafizyka stawała się coraz bardziej użytecznym, eliminującym możliwość błędu, sposobem naszej analizy rzeczywistości, naszego coraz głębszego i prawdziwego jej ujęcia, jej rozumienia i opisywania, winniśmy poddawać refleksji to wszystko, co ewentualnie w tej metafizyce jest źródłem niedokładności opisu bytu, czy uzasadnienia słuszności twierdzeń.

Tomizm egzystencjalny w wersji E.Gilsona i J.Maritaina, jako propozycja metafizyki, pomyślanej oczywiście przez Tomasza z Akwinu, lecz niezależnie od epoki stanowiącej

³⁹ E.Gilson, *Byt i istota*, tłum. P.Lubicz i J.Nowak, Warszawa 1965.

⁴⁰ J.Kalinowski i S.Swieżawski, *La philosophie a l'heure du Concile*, Paris 1965, s. 151.

dostępny wszystkim filozofom sposób opisu bytu, jako właśnie istniejącego, może jednak niepokoić jakąś ilością niedokładności. Należy je więc uwyraźnić zakwestionować i ewentualnie usunąć.

1. Wydaje się najpierw, że E.Gilson, którego zasług w dziedzinie rozwoju tomizmu nie pomniejszy, zaproponował wersję jednak opartą na neopozytywistycznym modelu nauki. W książce "Jedność doświadczenia filozoficznego" zwrócił uwagę, że filozofujemy zawsze w danych czasach i dla danych czasów⁴¹.

Znaczy to więc, dodajmy, że filozofując jesteśmy zależni od. poziomu refleksji metodologicznej danego okresu historycznego, od. uznanych koncepcji naukowości badań, od rozumienia zadań i celów filozofii. Znaczy to także, że formułujemy ujęcia filozoficzne proporcjonalnie do pytań, trudności i zespołów zagadnień, niepokojących, ludzi danych czasów. Nie wynika, oczywiście z tego, że E.Gilson dystansując w tomizmie ujęcia esencjalistyczne i ukazując trafność analizy egzystencjalnej budował metafizykę świadomie według neopozytywistycznego modelu nauki.. Nigdzie tego nie oświadczył. Twierdził natomiast, że metafizyka wyprzedza wszelkie modele nauki, ponieważ rozpoczyna od ujęcia istnienia, które jest pierwotnym stanem ontycznym⁴². Studiując jednak gilsonowską wersję metafizyki odnosi się wrażenie, że stosował w jakimś stopniu neopozytywistyczny sposób weryfikacji twierdzeń metafizyki. Nawiązanie więc do neopozytywistycznego modelu nauki byłoby u E.Gilsona nie tylko zewnętrzne. Stanowi podstawową oś metodologicznej struktury metafizyki .

Neopozytywistyczny model nauki - najkrócej mówiąc - sprowadza się do wyakcentowania zdań spostrzeżeniowych, przyznania im w systemie roli punktu wyjścia i roli kryterium prawdziwości wszystkich zdań systemu..

Podobnie E.Gilson przyjmując zdania egzystencjalne przyznaje im w metafizyce rolę punktu wyjścia i zadanie weryfikacji wszystkich twierdzeń metafizyki.

Niedokładność tego ujęcia polega na przekonaniu, że jest nam bezpośrednio dostępne doświadczenie bytu jako bytu, czyli bytu jako istniejącego w swych szczegółowych treściach, urealnionych im właściwym istnieniem, co wyrażamy właśnie w pojęciach ogólnych i

⁴¹ "Każda filozofia da się uzasadnić czasem jej powstania, miejscem, w którym się narodziła, oraz tłem historycznym. Istnieje co, co by można nazwać duchem czasu, a w tworzeniu go biorą udział wszystkie elementy danej kultury w określonym momencie jej historii. 'Duch czasu' tłumaczy jednak przypadkowe i przejściowe elementy doktryn filozoficznych nie zaś to, co w nich jest spowodowane nieprzemijającą koniecznością". E.Gilson, Jedność doświadczenia filozoficznego, tłum. Z.Wrzeszcz, Warszawa 1968, s. 209. "Aczkolwiek idee filozoficzne nie istnieją nigdy niezależnie od filozofów i ich filozofii, są one do pewnego stopnia niezależne zarówno od filozofów, jak i od ich filozofii. Tamże, s. 208.

⁴² "Skoro tylko intelekt ludzki styka się z doświadczeniem zmysłowym, objawia bezpośrednią intuicję bytu... W świetle bezpośredniej oczywistości intelekt dostrzega, że coś jest, czyli istnieje... Podwójny charakter intelektualnej intuicji bytu — polegający na tym, że obecna jest ona w każdym doświadczeniu zmysłowym, a zarazem nie wykracza poza wszelkie doznania szczegółowe - stanowi... źródło metafizyki". Tamże, s. 216-217. "Metafizyka jest... ugruntowana... na istnieniu, jako na najbardziej powszechnym przedmiocie intelektu". Tamże, s. 220.

jednocześnie w zdaniach egzystencjalnych.

Wydaje się, że raczej jest nam dostępne ogólnoludzkie doświadczenie konkretów jako konkretów, i że dopiero w rozumowaniu stosując odpowiednie sposoby analizy zawartości doświadczenia i odpowiednie sposoby weryfikacji twierdzeń, interpretujących to doświadczenie, wykrywamy konieczne czynniki strukturalne bytu, uzasadniające dany byt jako istniejący i wyznaczający zawartość naszego poznawczego doświadczenia. Dodajmy, że samo filozoficzne opisanie zawartości doświadczenia konkretów jest wyznaczone modelami pierwotnego ujęcia świata, kształtowanymi przez tradycję rozumień, właściwych danemu kręgowi kulturalnemu. Nie ulega wątpliwości, że doświadczamy rzeczywistości jako istniejących konkretów, ale uświadomienie sobie tego i naukowe uzasadnienie nie jest punktem wyjścia metafizyki, lecz punktem jej dojścia po eliminacji ujęć, które w strukturze bytu ustaliły czynniki nie likwidujące bytu po ich zaprzeczeniu. Krótko mówiąc, byt stanowią takie czynniki ontyczne, których zaprzeczenie pociąga negację bytu.

2. Podstawą prawomocności zdań egzystencjalnych, skoro są one stwierdzeniem i wyrażeniem intelektualnego poznania istnienia, musi być wobec tego u E.Giisona założenie intuicji bytu jako istniejącego, czyli założenie bezpośredniego przez "intelekt doświadczenia tego istnienia. W każdym razie prace M.A.Krapca, kontynuujące i pogłębiające stanowisko E.Giisona, ukazujące mechanizm zetknięcia się intelektu możliwościowego z istnieniem - konkretów na terenie rozumu szczegółowego, idą w kierunku uzasadnienia bezpośredniego poznawania istnienia przez intelekt możliwościowy. M.A.Krapiec, jak zresztą wszyscy współcześni tomiści, korzysta także z przemyśleń J.Maritaina.

W tomizmie egzystencjalnym najmocniej i całkiem wyraźnie J.Maritain postawił zagadnienie intuicji bytu. W swoim "Court traite de l'existence et de l'existant" J.Maritain twierdzi⁴³, że do ujęcia bytu dochodzi się na drodze właśnie intelektualnej intuicji. Intuicyjnie poza tym poznajemy także pierwsze zasady bytu, a przede wszystkim zasadę tożsamości.

Trudność stanowi to, że jeżeli intuicyjnie ujmujemy byt, a więc jego istnienie i jego istotę, to metafizyka, jako uwyrażnienie tej intuicji, nie powinna budzić sprzeciwów. Nie powinno też było zjawić się w historii tak wiele odmiennych teorii bytu, ukazujących, że czyni byt czymś rzeczywistym np. wewnątrz tego bytu znajdująca się liczba (pitagorejczycy), myśl Boga (Augustyn), poznawalność jako możliwość zaktualizowania przypadłościowym istnieniem (Awicenna), czy wymieniane już trwanie, zmienność, jedność, forma, atom,

⁴³ Por. J.Maritain, Court traite de l'existence et de l'existant, Paris 1947, s. np. 37-40. M.A.Krapiec analizując zawarte w tym traktacie poglądy stwierdza, że J.Maritain "kwestię poznawalności bytu sprowadza do jego swoistej intuicji. Do intuicji tej człowiek może dojść różnymi drogami, np. poprzez świadomość własnej jaźni, poprzez poczucie własnego istnienia, poprzez percepcję istnienia rzeczy, itd., zawsze jednak intuicja ta jest wyłącznie funkcją intelektu". M.A.Krapiec, Teoria analogii bytu, s. 90. Na temat historii problemu intuicji por. s.

obdarzona rozumnością materia, duch, boskość, w ogóle myśl, życie.

Wydawało się, że J.Maritain teorię intuicji mógł wnieść na teren tomizmu egzystencjalnego pod wpływem H.Bergsona, który witalistycznie pojętą intuicję uczynił sposobem naszego kontaktu ze światem wobec nas zewnętrznym. Oczywiście wiadomo, że J.Maritain mówił o intuicji intelektualnej. Wyrażenie tej intuicji w zdaniach egzystencjalnych, ujmujących istnienie konkretnego bytu, i w pojęciach powszechnych, ujmujących istotę, w wypadku J.Maritaina nie ulega wątpliwości.

J.Maritain, tak uważny czytelnik tekstów Tomasza z Akwinu, nie musiał jednak korzystać z sugestii H.Bergsona, mimo wszystko swym ogromnym autorytetem ośmielającego do postawienia w metafizyce tezy o intuicji bytu. J.Maritain znalazł uzasadnienie swego poglądu w tekstach samego Tomasza. W prologu do "De ente et essentia" czytamy bowiem, że "byt i istota są tym, co intelekt najpierw ujmuje"⁴⁴. Formułując tę tezę Tomasz powołuje się na Awicennę. I tu właśnie zaczyna się problem.

Podsumujmy najpierw dotychczasowe ujęcia stwierdzeniem, że w uprawianym dziś tomizmie egzystencjalnym dominują, tak się wydaje, dwie niedokładności:

- 1) nałożenie metafizyki tomistycznej na neopozytywistyczny model nauki, to znaczy uznanie zdań egzystencjalnych za punkt wyjścia i zasadę weryfikacji twierdzeń metafizyki,
- 2) uzasadnienie punktu wyjścia metafizyki teorią intuicji bytu.

Ad 1. Zdystansowanie w tomizmie egzystencjalnym neopozytywistycznego modelu nauki jest możliwe na drodze wykazania, że punkt dojścia metafizyki, którym jest wiedza o stanowiących byt czynnikach ontycznych, nie może być punktem wyjścia analiz metafizycznych.

Punktem dojścia metafizyki musi być wobec tego ujęcie w bycie istnienia i istoty, odkrycie ich w samej rzeczywistości, a uzasadnienie w systemie filozoficznym poprzez wykazanie, że zanegowanie w bycie tych czynników jest wykluczeniem rzeczywistości.

Punktem wyjścia metafizyki musi być przednaukowe doświadczenie, rozpatrywane przez historycznie dane jego interpretacje, stanowiące teorie bytu. Wydaje się bowiem, że przednaukowe doświadczenie rzeczywistości jest przez nas od początku interpretowane na miarę znanych nam ujęć, przejętych z kultury, stanowiących kierunki filozoficzne, zależne od określonej koncepcji nauki i koncepcji filozofii. Wymaga to z kolei rozpoznania stosowanych w danej metafizyce, a więc w zespole twierdzeń tłumaczących byt, sposobów uzyskiwania i uzasadniania tych twierdzeń.

J.Z.Zdybicka, O intuicji w filozofii, "Roczniki Filozoficzne" XII (1964) z.1, s. 121-129.

⁴⁴ "Ens autem et essentia sunt que primo intellectu concipiuntur", M.D.Eoland-Gosselin, Le "De ente et essentia" de s. Thomas d'Aquin, s. 1.

Zauważmy przy okazji, że jeżeli metafizyka polega na właściwym sobie interpretowaniu zawartości doświadczenia konkretów, to nie wyprzedza jej żadne ujęcie pośrednie i żadna różna od niej nauka. Teza, że np. fizyka opracowując doświadczenie przygotowuje metafizyce pojęcia, jest nie do utrzymania. Nie można także uznać twierdzenia, że wyprzedza metafizykę ontologia, jako nauka przygotowująca zespoły pojęć dla analiz metafizycznych. Wydaje się, że każda nauka na swój sposób i dla swoich potrzeb wybiera fakty z doświadczenia potocznego, opisuje je dla swych celów w sposób, który ten opis czyni czymś nieprzydatnym w innych naukach. Podobnie w metafizyce ujmuje się w doświadczeniu potocznym fakt realności poznanych rzeczy i opisując ten fakt przy pomocy zastanych teorii filozoficznych, precyzując je z kolei, eliminując zbędne i poprawiając adekwatne ujęcia, dochodzi się do wniosku, że dana w potocznym doświadczeniu rzeczywistość jest zrozumiała w swym działaniu, a także w swym powodowaniu poznania, tylko wtedy, gdy przyjmie się ukonstytuowanie np. z istnienia i istoty dystrybutywnie pojętych bytów.

Dodajmy także, że na metafizykę składa się niewiele zagadnień. Stanowi ją zagadnienie bytu, jako uwyrażnienie strukturalnych czynników rzeczy, gwarantujących ich realność, omówienie transcendentaliów i pierwszych zasad, ujmujących wewnętrzne i zewnętrzne własności bytu, problematyka czterech przyczyn, kwestia sposobów przyczynowania i zagadnienie racji uniesprzeczniającej konieczną strukturę bytów nieabsolutnych. Problematyka tej racji pierwszej ma wersję argumentu z przygodności, domagającej się wytłumaczenia w samoistnym istnieniu. Argument z ruchu, zagadnienie substancji, formy i materii, nie należą do ściśle pojętej metafizyki bytu jako bytu.

Poprawność ujęć metafizycznych sprawdza się na drodze badania konsekwencji przyjętych twierdzeń. Jest to zarazem sposób uzyskiwania i uzasadniania tych twierdzeń.

Ad 2. Zagadnienie sposobów uzyskiwania i uzasadniania twierdzeń w tomizmie egzystencjalnym prowadzi do przyjmowanej teorii intuicji i jej źródeł w metafizyce Awicenny.

Teoria intuicji bytu nie może uzasadniać genezy pojęcia bytu i zdań egzystencjalnych. W radykalnej wersji byłaby negacją procesu abstrakcji i procesu separacji, a więc byłaby negacją realistycznej teorii ludzkiego poznania. Zresztą nie poznawanie uzasadnia twierdzenia metafizyki, lecz to, że negacja tych twierdzeń, tłumaczących się w danej metafizyce, pociągałaby za sobą wykluczenie realności bytu, wykluczenie jego istnienia.

Teoria intuicji bytu nie jest wobec tego dostrzeżeniem, opartym na analizie zawartości naszego potocznego doświadczenia, lecz jest w dziedzinie analiz metafizycznych skutkiem historycznie ukształtowanych przyzwyczajzeń. Trudno przyjąć, że w naszym zmysłowomysłowym doświadczeniu rzeczywistości jawi się pojęcie bytu jako bytu. Jest ono raczej wynikiem zmuśnionej refleksji i zespołów rozumowań, ukazujących, że dla wytłumaczenia

działań rzeczy musimy przyjąć taką oto ich ontyczną strukturę, uzasadniającą zresztą, że dany byt jest rzeczywisty, czyli że byt jest bytem. Łatwiej przyjąć, że powoli kształtująca się w dziejach refleksja filozoficzna doprowadziła na terenie danej metafizyki do tezy o intuicyjnym ujęciu bytu jako bytu.

Z prac A.M.Goichon wynika, że Awicenna poza Augustynem i Pseudó-Dionizym był pierwszym metafizykiem, który wyprzedzając Arystotelesa uczył poprzez swoje teksty wszystkich uczonych średniowiecza pogłębionej analizy filozoficznej, zresztą dystansującej ujęcia Augustyna i Pseudo-Dionizego. Jego subtelnym ujęciom nie było łatwo się przeciwstawić. Nie łatwo też tomistom egzystencjalnym dostrzec przynajmniej niedokładność teorii intuicji, powtórzonej za Awicenną przez Tomasza z Akwinu.

Tomasz nie tylko powtórzył za Awicenną, że nasz intelekt ujmuje najpierw byt i istotę. Przekonywał, że przedmiotem właściwym ludzkiego poznania, a więc przedmiotem proporcjonalnym do naszych możliwości poznawczych jest istota rzeczy, zawierających w sobie materię. Przekonywał także, że tym, co w pełni poznajemy, co wyczerpująco ujmujemy w rzeczach, czyli że przedmiotem adekwatnym naszego poznającego intelektu, jest byt. Oczywiście, w pełni poznajemy byt jako byt, a więc to, że rzeczy istnieją. Poznajemy także to, co daną rzecz istotnie stanowi. Nie znaczy to jednak, że bez wysiłku, wprost spontanicznie, a więc intuicyjnie ujmujemy istotę rzeczy i byt jako byt.

Mówiąc inaczej, ujmujemy byt i istotę nie w punkcie wyjścia metafizyki, lecz w punkcie jej dojścia.

Awicenna twierdził co innego. M.D.Roland-Gosselin w swym krytycznym wydaniu tekstu Tomasza "De ente et essentia" przytacza wypowiedź Awicenny, do której Tomasz nawiązał. Dowiadujemy się, a jest to fragment z "Szifa", że byt, rzecz i konieczność już w pierwszym naszym doświadczeniu rzeczywistości natychmiast odciskają się w duszy. Neoplatońska teoria bezpośredniego odciskania się form wyższych w inteligencjach niższych poprzez dość ostrożne sformułowanie Tomasza uzyskała w tomizmie egzystencjalnym - tak się wydaje - wersję teorii intuicji -bytu.

Jeżeli przyjmujemy, że byt jako byt jest intuicyjnie ujętym, a więc odciskającym się w intelekcie, przedmiotem metafizyki, to decydujemy się na dwa błędy: punkt dojścia metafizyki jest jednocześnie punktem jej wyjścia, a przedmiotem metafizyki nie jest rzeczywistość, lecz wynik intelektualnego ujęcia rzeczy jako istniejącej. Tym przedmiotem metafizyki jest więc pojęcie bytu. Realnie przecież nie istnieją byty jako byty. Istnieją byty jako konkrety. Nie możemy więc doświadczać bytu jako bytu. Transcendentalne pojęcie bytu, a więc intelektualne ujęcie konkretów jako faktycznie istniejących, nie jest tym samym, co ten faktycznie istniejący konkret. To tylko Awicenna tak niepostrzeżenie porządek pojęć utożsamiał z porządkiem

realnej rzeczywistości.

W tomizmie egzystencjalnym ten wyraźny błąd nie występuje w czystej wersji Awicenny. Ma on subtelniejszą wersję właśnie pomylenia punktu wyjścia metafizyki z jej punktem dojścia. A pomylenie punktu wyjścia metafizyki z punktem dojścia jest pomyleniem punktu wyjścia z przedmiotem metafizyki. Tym przedmiotem, a więc punktem dojścia, jest byt jako byt, czyli rzeczywistość jako faktycznie istniejąca. Punktem wyjścia metafizyki nie jest rzeczywistość jako rzeczywistość, a więc nie byt jako byt, lecz rzeczywistość doświadczana w przednaukowym ujęciu od strony jej zmysłowo dostrzeganych własności, interpretowanych już w pierwszej świadomej refleksji na miarę lepszej lub gorszej wiedzy filozoficznej. Powiedzmy jeszcze wyraźniej: przedmiotem ludzkiego poznania jest istniejąca rzeczywistość, ale uświadomienie sobie, że ona istnieje, że konstytuuje ją istnienie i istota, jest punktem dojścia metafizyki.

Wynika z tych rozważań przynajmniej tyle, że problem przedmiotu metafizyki jest wciąż trudnym problemem, i że aktualnie w tomizmie egzystencjalnym przedmiot metafizyki utożsamiał się z przedmiotem poznania. Wynika z tego niedokładność w ustaleniu punktu wyjścia i punktu dojścia metafizyki oraz wynika teoria sposobu sprawdzania twierdzeń metafizyki. Tym sposobem jest wciąż jeszcze nasze poznawanie, czego nie można uznać w metafizyce. Rzeczy bowiem nie dlatego są takie, że tak je poznaliśmy, i nie zawsze jest tak, że poznaliśmy je w tym, czym one są i jak istnieją. Dojście do twierdzeń, że rzeczywistość jest taka, polega na wykazaniu, że zanegowanie danego twierdzenia o bycie jest zanegowaniem bytu. Nie wszyscy tomiści egzystencjalni wyraźnie mieszają porządek ujęć z porządkiem realnego bytowania. Mieszając jednak przedmiot metafizyki z przedmiotem poznania dopuszczają uzasadnienie twierdzeń metafizyki na drodze naszego poznawania. Subtelna niedokładność Awicenny ma tu swoją kontynuację. Nie chcę twierdzić, jak R. Garrigou-Lagrange, że poznajemy istnienie w refleksji nad danymi doświadczenia. Nie chcę negować tezy E. Gilsona, J. Maritaina i M. A. Krapca, że intelekt możliwościowy doświadcza istnienia. Chcę tylko wykazać, że to stwierdzenie jest punktem dojścia metafizyki, że nie może znaleźć się w punkcie jej wyjścia. Umieszczenie doświadczenia istnienia, wyrażonego w zdaniu egzystencjalnym, w punkcie wyjścia metafizyki, jest mieszaniem wiedzy o bycie z samym poznawaniem bytu. Jest dowolnym ustaleniem, czym byt jest. Tę niedokładność dowolności popełnił najpierw właśnie Awicenna.

Awicenna na różnych terenach analizy mieszał operacje czysto pojęciowe z poznawaniem rzeczywistości. A. M. Goichon zwraca uwagę na dwa takie tereny; jest to teoria istoty i teoria stwarzania.

Ustalając czym są istoty Awicenna posługiwał się odniesieniem jednej istoty do

drugiej. W tym zabiegu badawczym stosował aż dwie niedokładności: najpierw posługiwał się metodą definiowania przez rodzaj i różnicę gatunkową, a z kolei stosował metodę wczesnogreckiej dialektyki. Obydwa zabiegi badawcze dawały w wyniku tylko skontrastowanie gatunku i rodzaju lub skutku z przyczyną jako niższej i wyższej inteligencji. To skontrastowanie nie uzasadniało powiązań przyczynowych. Awicenna więc podjął teorię stworzenia.

Przez stwarzanie, jak wyjaśnia A.M.Goichon, Awicenna rozumie wyodrębnienie się z Boga jego myślenia w postaci lub etap pierwszej przyczyny, która myśląc o Bogu daje początek pierwszej inteligencji jako temu wyodrębniającemu się jej myśleniu. Ten sposób powstawania inteligencji układa się w ciąg przyczyn i skutków. Istotne w tym wszystkim jest stwierdzenie Awicenny w "Szifa" (II, 595), że Bóg jest w relacji z rzeczami jako czymś poznawalnym, a nie istniejącym'

Nie łatwo usunąć z myślenia ludzkiego zabieg definiowania, dialektycznego kontrastowania, a z teorii stwarzania udział pomysłu Boga przy udzielaniu istnienia bytom. Nie łatwo wykryć w tomizmie egzystencjalnym stosowanie w metafizyce logicznych, zabiegów definiowania, dialektycznych kontrastowań i akceptację udziału myślenia Boga w stwarzaniu rzeczy. Nie łatwo wykryć, a więc także nie łatwo usunąć.

Wciąż jeszcze mówi się w tomizmie egzystencjalnym, że człowiek jest bytem (jednostkową substancją, zwierzęciem) rozumnym, używając więc opozycji jednostka-gatunek, substancja-przypadłość, byty przygodne - Byt konieczny. Mówi się też, że Bóg stwarza nie na drodze emanacji, nie z wcześniejszych od danego bytu stanowiących go tworzyw, lecz mocą rozumnej decyzji, mocą myślenia. J.Maritain pisze o "stopniach poznania" ("Les degres du savoir"), M.A.Krapiec rozważa człowieka kontrastując jego ziemskie bytowanie z faktem śmierci ("Człowiek w perspektywie śmierci"), E.Gilson wykazuje zależność metafizyki od inspiracji religijnej, a problemu istnienia od staro-testamentowego "Jestem który jestem". Awicenna na swój sposób uzasadniał metafizykę Boga wersetami z Koranu.

Wymieniając te problemy, a nawet tytuły publikacji, niczego nie sugeruję. Niepokoi mnie tylko jakaś ilość niedokładności w analizach tomizmu egzystencjalnego. Wyraźniej widzę jedynie problem zdań egzystencjalnych i teorię intuicji bytu, jako niedokładności podstawowe.

Podsumowując wszystkie twierdzenia tego rozdziału, a raczej podsumowując niepokoje, można jedynie wyrazić pragnienie, .aby podjęto dociekliwsze badania nad strukturą metafizyki tomizmu egzystencjalnego i w ogóle nad metafizyką. Znaczy to, aby jeszcze uważniej badano rzeczywistość jako rzeczywistość poddając kontroli punkt wyjścia i punkt dojścia metafizyki, metodę definiowania i kontrastowania, teorię przyczynowania i teorię zależności twierdzeń od ujęć wcześniejszych. To z kolei prowadzi do zagadnienia

staranniejszych studiów w zakresie historii filozofii, bez której nie łatwo odróżnić w tomizmie egzystencjalnym mieszające się twierdzenia, tłumaczące rzeczywistość na mocy samej rzeczywistości i tłumaczące ją na mocy historycznie danych uzasadnień, stanowiących przyzwyczajenie nabyte w kontakcie z kulturą. Wydaje się, że najpilniejszą dla tomizmu sprawą jest staranne studium filozofii właśnie Awicenny. Odróżniono już w tomizmie arystotelizm, jako analizę esencjalistyczną, od analizy egzystencjalnej, ściśle Tomaszowej. Nieznajomość filozofii Awicenny uniemożliwia usunięcie z analizy egzystencjalnej także neoplatońskich jeszcze elementów w postaci metody kontrastowania i metody apofatycznej, których połączenie stanowi wersję metody analogii, pozwalającej np. obserwowane u ludzi tworzenie poprzez ukonkretniane myślenie odnosić do faktu udzielania przez Boga istnienia bytom przygodnym. Znajomość metafizyki Awicenny, to droga do precyzowania sposobów weryfikacji twierdzeń także w tomizmie egzystencjalnym.

8. Zagadnienie bibliografii Awicermi

W zagadnieniu bibliografii Awicenny należy wyróżnić dwa zespoły spraw:

- 1) informację o tekstach napisanych przez Awicennę,
- 2) problem wykazu prac dotyczących Awicenny.

8.1. Problem listy dzieł Awicenny

W sprawie bibliografii tekstów Awicenny autorzy większości prac o Awicennie odsyłają przede wszystkim do publikacji, którą w języku arabskim ogłosił G.G.Anawati pt. "Mu` allafat Ibn Sina" ("Essai de bibliographie avicennienne"), Le Caire 1950.

Dla przykładu podajmy, że do tej publikacji kierują: z polskich autorów S.Swieżawski i J.Bielawski, z autorów zachodnich L.Gardet, M.Achena i H.Masse. Dodajmy, że np. J.Bielawski uważa publikację G.C.Anawatiego za "najbardziej kompletną listę dzieł Ibn Siny", a L.Gardet pisze, że w sprawie dzieł Awicenny najlepszą rzeczą, jaką można zrobić, to odesłać czytelnika do "l'excellente bibliographie", którą ogłosił G.C.Anawati .

L.Gardet podaje, że G.C.Anawati zestawił 276 tytułów prac Awicenny. Sprawa ta jest o tyle ciekawa i ostatecznie ważna, że informacje na ten temat są różne. Na przykład A.Zajączkow-skt. pisze, że "Awicenna jest autorem 160 prac". J.Bielawski zanim poinformował, że G.C.Anawati sporządził "najbardziej kompletną listę dzieł Ibn Siny",

wyjaśnił, że "najbardziej wiarygodną listę dzieł Ibn Siny przygotowała A.M.Goichon w pracy 'Introduction a Awicenne' (Paris 1953), która podaje 155 tytuły. W późniejszej pracy 'La distinction de l'essence et de l'existence d'apres Ibn Sina' (Paris 1957. s.505) autorka wprowadza poprawkę i redukuje liczbę do 151"⁴⁵.

J.Bielawski informuje także, że pierwsi biografowie Awicenny nie są zgodni co do ilości dzieł, napisanych przez Awicennę. Na przykład Al-Bajbaki (1106-1170) w swej biografii Awicenny podał 59 tytułów jego dzieł. Al-Kifti (1172-1248) wymienia 45 tekstów. Ibn Abi Usajbia (1205-1270) zestawia 151 prac. Z uczonych, europejskich C.Brockelmann w swej "Geschiehfce der arabischen Literatur",Leiden 1945, wyd. II, ustala 100 tytułów prac Awicenny. Z kolei J.Bielawski wymienia "wiarygodną listę dzieł" Awicenny, zestawioną przez A.M.Goichon, oraz stwierdza, że "najbardziej kompletną listę dzieł Ibn Siny" Sporządził G.C.Anawati.

Należy więc opowiedzieć się za większością opinii i przyjąć, że miarodajną informacją w sprawie dzieł Awicenny jest publikacja, którą ogłosił G.C.Anawati, a mianowicie jego "Essai de bibliographie avicennienne", wydany w Kairze w 1950 r.

Dodajmy, że oprócz arabskiej publikacji G.C.Anawatiego i francuskich prac A.M.Goichon wymienia się jeszcze dwa dzieła bibliograficzne, mianowicie: O.Ergin (po turecku), Ibni Sina bibliografyasi, Istanbul 1957, (w Buyuk Turk filosof ve tib ustadi Ibni Sina shahsiyeti ve eserleri hakkinda tetkikler), oraz Y.Mahdavi (po persku), Bibliografia Ibn Siny, Teheran 1954. M.Achena i H.Masse, którzy przytaczają te bibliografie, dodają, że Y.Mahdavi ustala 151 autentycznych dzieł Awicenny oraz 111 dzieł wątpliwych. Liczba 151 zgadzałaby się więc z wykazem Ibn Abi Usajbia.

Miarodajna okazuje się jednak bibliografia, którą opublikował G.C.Anawati, ponieważ o tej bibliografii także A.M.Goichon napisała, że jest "bibliografią kompletną... lepszą i bardziej krytyczną od dotychczasowych, a więc także od dokonanego przez nią wykazu dzieł Awicenny.

8.2. Informacja o dostępnych bibliografiach prac dotyczących Awicenny

Powszechnie wiadomo, że bibliografia prac, dotyczących Awicenny, obejmuje ogromną ilość publikacji. Historyków filozofii interesują prace, prezentujące głównie problemy filozofii Awicenny. Także jednak w tym zakresie publikacji jest wiele. Pozostaje więc

⁴⁵ J.Bielawski, Życie i dzieła Awicenny, W: Awicenna, s. 91. L.Gardet, La pensee religieuse d'Avicenne, s. 20.A.Zajączkowski, Awicenna i jego epoka. W: Awicenna, s. 34.

konieczność dokonania wyboru, Zasadę wyboru opracowań filozofii Awicenny stanowi zazwyczaj powszechnie uznana przez uczonych, naukowa ranga dzieła. Szukając więc informacji np. o tekstach Awicenny zgodnie z przyjętą opinią sięga się dziś do znakomitego "Essai de bibliographie avicennienne", którego autorem jest G.C.Anawati. W zakresie średniowiecznych przekładów tekstów Awicenny uznaje się za ujęcia autorytatywne prace pani M.T, d'Alverny i H.Bedoreta. Odpowiedzialnego wykładu filozofii Awicenny, a głównie jego metafizyki, szuka się przede wszystkim w książkach pani A.M. Goichon, a także w pracach na temat Awicenny takich autorów, jak: E.Gilson, J.Madkour, L.Gardet, M.Gruz Hernandez. Dodajmy, że według M.Achena i H.Masse poszczególne wersje metafizyki Awicenny prezentują trzej autorzy: znakomite wprowadzenie do filozofii "Szifa" opracował J.Madkour, filozofię ze zbioru "Kadżat" w swej książce pt. "Awicenne" prezentuje Carra de Vaux, o filozofii w "Iszarat wa t-tanbihat" we wstępie do przekładu tego dzieła informuje A.M.Goichon.

Bibliografię ważniejszych opracowań filozofii Awicenny można znaleźć w Polsce w łatwo dostępnych dwu pracach, zawierających wykaz literatury awiceniańskiej do r. 1955:

1. E.Gilson, Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich, tłum. S.Zalewski, Warszawa 1966, s. 621-625.
2. J.Bielawski, Bibliografia, W: Awicenna, praca zbiorowa pod redakcją A.Zajączkowskiego. Warszawa 1955, s.252-- 244; Por. także wykaz literatury, opracowany przez A.Zajączkowskiego, tamże, s. 229-251. Wykazy wybitniejszych prac, dotyczących filozofii Awicenny, można znaleźć także w następujących publikacjach:
 1. do r. 1957: A.M.Goichon, La distinction de l'essence et de l'existence d' apres Ibn Sina (Avicenne), Paris 1957, s. XIII - XVI (teksty i przekłady), s. 504-520 (opracowania),
 2. do r. 1962: O.Chahin, Ontologie et theologie chez Avicenne, Paris 1962, s. 165-175.
 5. za lata 1959-1969: G.C.Anawati, Bibliographie arabe et islamique, "Bulletin de philosophie medievale" 10-12 (1968-1970) 545-549.

Podane w tym paragrafie informacje pozwolą więc zorientować się w ważniejszych pozycjach literatury awiceniańskiej do r. 1969.

9. Wykaz prac cytowanych

1. G.C.Anawati, Bibliographie arabe et islamique, "Bulletin de philosophie medievale" 10-12 (1968-1970) 343-349.
2. G.C.Anawati, La destinee de l'homme dans la philosophie d'Avicenne, W: L'homme et son

- destin, Actes du Premier Congres International de Philosophie Medievale, Louvain-Paris 1960, s. 257-266.
3. G.C, Anawati, Mu' allafat Ibn Sina (po arabsku ze streszczeniem w języku francuskim pt. Essai de bibliographie avicennienne), Le Caire 1950.
 4. Arystoteles, Metafizyka, Aristoteles graece ex recensione I. Becceri, edidit Accademia Regia Borussica, Berolini 1851, t. II, s. 980 a 22 - 1095 b 50.
 5. Awicenna, Biografia, tłum. J. Bielawski, "Myśl Filozoficzna" 3/5 (1952) 57-66.
 6. Awicenna, Biografia, tłum. J. Bielawski, W: Awicenna, Warszawa 1955, s. 208-228.
 7. Awicenna, Le Livre de science, tłum. M. Achena i H. Masse, Paris 1955, t. I, s. 5-20 (Introduction).
 8. Awicenna, Livre des directives et remarques, tłum. A.M. Goichon, Beyrouth-Paris 1951, s. 1-74 (Introduction).
 9. Awicenna, Metaphysices compendium, tłum. N. Carame, Roma 1926.
 10. J. Bielawski, Bibliografia, W: Awicenna, Warszawa 1955, s. 252-244.
 11. J. Bielawski, Życie i dzieła Awicenny, W: Awicenna, Warszawa 1955, s. 74-112.
 12. C. Brockelmann, Geschichte der arabischen Literatur, Leiden 1945, wyd. 2.
 13. Carra de Vaux, Avicenne, Paris 1900.
 14. O. Chahine, Ontologie et theologie chez Avicenne, Paris 1962.
 15. O. Ergin, Ibni Sina bibliografyasi (po turecku); Istanbul 1957.
 16. A. Forest, La structure metaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin, Paris 1956, wyd. 2.
 17. L. Gardet, La pensee religieuse d'Avicenne, Paris 1951.
 18. C. Giacon, In tema di dipendenze di S. Tommaso da Avicenna, W: L'homme et son destin, Actes du Premier Congres International de Philosophie Medievale, Louvain-Paris 1960, s. 555-544.
 19. E. Gilson, Byt i istota, tłum. P. Lubicz i J. Nowak, Warszawa 1965, s. 106-125 (rozdział IV pt. Istota przeciwko istnieniu).
 20. E. Gilson, Duch filozofii średniowiecznej, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1958.
 21. E. Gilson, Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1966, s. 187-214, 621-625.
 22. E. Gilson, Jedność doświadczenia filozoficznego, tłum. Z. Wrzeszcz, Warszawa 1968.
 23. E. Gilson, Pourquoi saint Thomas a critigue saint Augustin, "Archives d'histoire doctrinale et litteraire du moyen age", I (1926-1927) 5-127.
 24. E. Gilson, Les sources greco-arabes de l'augustinisme avicennisant, "Archives d'histoire doctrinale et litteraire du moyen age" IV (1929) 5-107.

25. M.Gogacz, Stan badań pad Księgą o przyczynach i ważniejsze w niej problemy filozoficzne. W: Księga o przyczynach, Warszawa 1970, s. 7-152.
26. M.Gogacz, Systemowe uwarunkowania problemu istnienia Boga, W: Studia z filozofii Boga, Warszawa 1972, t. II.
27. M.Gogacz, Ważniejsze aktualne koncepcje Boga, W: Logos i ethos, Kraków 1971, s. 129-170.
28. M.Gogacz, Współczesne interpretacje tomizmu, "Znak" 115 (1965) 1559-1555.
29. A.M.Goichon, La distinction de l'essence et de l'existence d'apres Ibn Sina (Avicenne), Paris 1957.
30. A.M.Goichon, La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe medievale, Paris 1951, wyd. 2.
31. J.Kalinowski i S.Swieżawski, La philosophie a l'heure du Concile, Paris 1965.
32. M.A.Krapiec, Człowiek w perspektywie śmierci, W: O Bogu i o człowieku, Warszawa 1968, t.I, s. 125-148.
33. M.A.Krapiec, Teoria analogii bytu, Lublin 1959.
34. J.Mahdavi (po persku). Bibliografia Ibn Siny, Teheran 1954.
35. J.Maritain., Court traite de l'existence et de l'existant, Paris 1947.
36. J.Maritain, Distinguer pour unir ou les degres du savoir, Paris 1946, wyd. 4.
37. M.D.Roland-Gosselin, Le "De ente et essentia" de S.Thomas d'Aquin, Paris 1948.
38. F. van Steenberghen, Aristotote en Occident, Lowain 1946.
39. F. van Steenberghen, Siger de Brabant d`pres ses oeuvres inedites, Louvain 1951, t.I.
40. S.Swieżawski, Awicenny filozoficzna teoria człowieka, W: Rozprawy logiczne, Księga ku czci profesora Kazimierza Ajdukiewicza, Warszawa 1964, s.205-220.
41. A.Zajączkowski, Awicenna i jego epoka. W: Awicenna, Warszawa 1955.
42. S.J.Z.Zdybicka, O intuicji w filozofii, "Roczniki filozoficzne" XII (1964) z.1, s. 121-129.