

Łódź, 09.11.2009.

Prof. zw. dr hab. Marek Dziekan
Katedra Bliskiego Wschodu i Północnej Afryki
Uniwersytet Łódzki

Recenzja rozprawy doktorskiej mgr. Katarzyny Wasilewskiej-Zembrzuskiej
„Filozofia społeczna średniowiecznych filozofów arabskich
jako synteza myśli greckiej i tradycji muzułmańskiej”
napisanej pod kierunkiem prof. UKSW dr. hab. Artura Andrzejuka,
Warszawa 2009, 178 s.

Mgr Katarzyna Wasilewska-Zembrzuska przedstawiła rozprawę doktorską dotyczącą wpływów i współgrania określonych, często niezwykle istotnych elementów starożytnej greckiej myśli filozoficznej i filozoficznej tradycji arabsko-muzułmańskiego średniowiecza. Bliskowschodnie średniowiecze, inaczej niż w naszym kręgu kulturowym, było „złotym” okresem w rozwoju cywilizacji muzułmańskiego Bliskiego Wschodu. O innym wartościowaniu terminu „średniowiecze” warto pamiętać, przystępując do badań nad klasycznym okresem cywilizacji islamu. Opierała się ona na myśli mającej swe najważniejsze, decydujące o jej ostatecznym kształcie źródła w ideologii wywodzącej się ze świętej księgi islamu, Koranu oraz będącej jego uzupełnieniem tradycji Proroka Muhammada zwanej sunną. Istotne znaczenie miała także myśl indyjska, perska i działalność bliskowschodnich chrześcijan syryjskich, o czym zbyt często się zapomina.

Badania podjęte przez mgr K. Wasilewską-Zembrzuską, jak sama na to wskazuje już we wstępie (s. 11) i później, stanowią kontynuację badań nad średniowieczną filozofią arabską zainicjowanych przez prof. Mieczysława Gogacza w Katedrze Historii Filozofii Akademii Teologii Katolickiej (obecnie Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego) w Warszawie, a których owocem jest m. in. cenny zbiór studiów *Awicenna i średniowieczna filozofia arabska* (Warszawa 1982) oraz wiele artykułów rozproszonych w rozmaitych czasopismach naukowych. Ten nurt badawczy był niezwykle istotny dla studiów nad cywilizacją arabsko-

muzułmańską, dawał bowiem odmienny od orientalistycznego jej ogląd, z którym być może arabistyka nie zawsze się zgadzała, ale który stanowił ważny element istotnej dyskusji naukowej. W dodatku warto zauważyć, że problematyką filozoficzną w latach 70. i 80. XX wieku zajmował się wyłącznie prof. Józef Bielawski, i nie był to główny nurt jego badań naukowych. Teraz pojawiły się w tej dziedzinie nowe nazwiska (np. prof. Katarzyna Pachniak, dr Joanna Wronecka), ale dalej jest to działalność o charakterze niszowym w porównaniu do literaturoznawstwa czy kulturoznawstwa arabistyczno-islamistycznego. Z tego względu kontynuacja wspomnianych badań, których najważniejszym od jakiegoś czasu wyrazem jest recenzowana praca, jest niezwykle istotna dla polskiej humanistyki.

Rozprawa doktorska mgr Wasilewskiej-Zembrzuskiej charakteryzuje się „klasyczną” formą i podziałem treści, obejmując obok *Wstępu*, *Bibliografii* i *Zakończenia* trzy rozdziały merytoryczne: 1. *Teoria człowieka jako podstawa filozofii społecznej* (s. 13-62); 2. *Spółczesność i państwo jako realizacja naturalnej dla człowieka potrzeby zrzeszania się i współpracy* (s. 63-125) i 3. *Istnienie władzy jako konsekwencja życia we wspólnocie* (s. 126-165). Poruszana w pracy problematyka analizowana jest – można powiedzieć – trójstopniowo w sensie diachronicznym, bowiem przedmiotem analizy są poglądy trzech koryfeuszy szeroko pojętej filozofii arabsko-muzułmańskiej: Abu Nasra Muhammada al-Farabiego (870-950; gł. na podstawie przekładów polskich Józefa Bielawskiego i angielskiego Muhsina Mahdiego), Abu Hamida al-Ghazalego (1058-1111; gł. na podstawie przekładów polskich Joanny Wroneckiej i Katarzyny Pachniak oraz angielskich Sabiha Ahmada Kamalego oraz Nabiha Amina) i Abd ar-Rahmana Ibn Chalduna (1332-1406; gł. na podstawie przekładów polskich Józefa Bielawskiego i Hassana Jamsheera oraz angielskiego Franza Rozenhala). Ta baza źródłowa uzupełniona została licznymi opracowaniami i przekładami innych dzieł filozofów z kręgu kultury islamu. W ten sposób Autorka objęła zasięgiem swoich badań pół tysiąclecia dziejów filozofii arabsko-muzułmańskiej. Podkreślam tu to ostatnie określenie: arabsko-muzułmańskiej, ponieważ zarówno w tytule pracy, jak i w jej tekście – w ślad za tradycją funkcjonującą w historii filozofii – Autorka stosuje termin „filozofia arabska”. Nie jest więc to zarzut, lecz jedynie stwierdzenie faktu – ponieważ z omawianej w pracy trójki filozofów tylko Ibn Chalduna można określić jako „Araba”. Al-Farabi wywodził się z ludów tureckich, zaś Al-Ghazali był Persem i nawet część swoich prac, także filozoficznych, napisał po persku.

Filozofowie, którzy stali się bohaterami recenzowanej rozprawy reprezentowali trzy odmienne nurty i dwa historyczne okresy w dziejach cywilizacji islamu. Al-Farabi był jednoznacznie przedstawicielem nurtu tzw. *falsafy*, czyli nurtu wzorującego się na

osiągnięciach myśli greckiej. Al-Ghazali był zdecydowanie bardziej teologiem niż filozofem w naszym pojęciu, napisał nawet obszerny traktat, w którym wypowiada się przeciwko *falsafie*, zatytułowany „Zniszczenie filozofów” (arab. *Tahafut al-falasifa*). Reprezentowali oni „złoty okres” filozofii świata islamu. Ibn Chaldun natomiast był historykiem, historiozofem i twórcą socjologii w świecie islamu, a nawet jej prekursorem w nauce światowej (stwierdzenie takie nie jest wyrazem arabistycznej megalomanii – współcześnie uznawane jest to powszechnie wśród historyków socjologii, por. np. *Historia myśli socjologicznej* J. Szackiego), działającym już w okresie poklasycznym (symbolicznym końcem arabskiego okresu klasycznego jest upadek Bagdadu w 1258 roku), nazywanym także schyłkowym czy też czasem upadku klasycznej cywilizacji świata arabsko-muzułmańskiego.

Te konteksty nie zostały w rozprawie należycie uwypuklone i ktoś, kto nie zna dobrze dziejów myśli arabsko-muzułmańskiej może potraktować analizowanych myślicieli jako przedstawicieli jednolitej „filozofii arabskiej”, która w takim zunifikowanym kształcie nigdy nie istniała. Celowo użyłem słowa „uwypuklone”, ponieważ Doktorantka z tych kontekstów zdaje sobie sprawę, ale wiedzę tę można wyczytać raczej między wierszami, niż *in extenso*. Nigdzie w pracy Autorka nie dokonała ogólnej prezentacji dorobku naukowego omawianych myślicieli. O ile Al-Farabi i w pewnym stopniu Al-Ghazali (ale też raczej jako „Alfarabius” i „Algazel” – czyli w kontekście wpływów na myśl europejską) są w miarę znani historykom filozofii zachodniej, o tyle Ibn Chaldun jest postacią zdecydowanie nieznaną. W ostatnich latach obserwuje się wprawdzie wzrastające zainteresowanie jego dziełem, ale tak czy inaczej jest to uczony znany przede wszystkim arabistom.

Należało także, moim zdaniem, wskazać na miejsce uwzględnionych w rozprawie problemów w myśli analizowanych filozofów jako całości. Z pracy nie dowiadujemy się, czy kwestie te były sednem ich refleksji filozoficznej, czy też znajdowały się na marginesie ich rozważań, a różnice są w tym względzie dość znaczne.

W kolejnych rozdziałach mgr Wasilewska-Zembrzuska analizuje szczegółowo poglądy trzech wymienionych wyżej myślicieli, zestawiając ich rozważania z analogicznymi lub przeciwnymi im poglądami przedstawicieli filozofii greckiej, przede wszystkim Platona i Arystotelesa, rzadziej Plotyna i innych.

Od strony formalnej mam pewną uwagę. Wprawdzie Doktorantka uczyniła to celowo, o czym wspomina we wstępie, ale u mieszczanie ogromnych cytatów i obszernych analiz porównawczych w przypisach czyni momentami pracę nieczytelną, bowiem przypisy nie mieszczą się na stronie (np. s. 24, 25 czy 63, 63). Nie umniejsza to merytorycznej wartości

rozważań, ale sprawia dość duże trudności w lekturze. Włączenie tych ogromnych fragmentów do tekstu głównego byłoby, moim zdaniem, rozwiązaniem dużo lepszym.

Jak wspomniałem, praca oparta jest na dostępnych polskich i angielskich przekładach najważniejszych dzieł arabskojęzycznych klasyków oraz na pracach filozofów starożytnych. Analizy przeprowadzone w dysertacji wskazują na doskonałe rozeznanie Autorki w meandrach myśli starożytnych Greków i myślicieli średniowiecznego kalifatu. W analizach tych nie znalazłem żadnych rażących usterek.

Czasem, ale na szczęście rzadko, interpretatorski zapał prowadził Doktorantkę na manowce komparatystyki, nie wszystko bowiem ze wszystkim da się porównać i nie zawsze podobieństwo myśli ma swe źródło w zapożyczeniu czy wpływie. Najbardziej charakterystycznym przykładem takiej sytuacji jest dopatrywanie się wpływów myśli arystotelesowskiej na koncepcję „nakazywania tego, co dobre i zakazywania tego, co złe” (*al-amr bi-al-maruf wa-an-nahi bi-al-munkar*). Nawet, jeśli znajdujemy tu podobieństwa do rozważań Arystotelesa, to mają one charakter absolutnie przypadkowy, ponieważ jest to w kontekście islamu koncepcja koraniczna, a filozofia grecka nie miała absolutnie żadnego wpływu na treść Koranu, który powstał na pustyni arabskiej mającej niewielkie kontakty ze światem zewnętrznym, sam zaś Muhammad Ibn Abd Allah, kupiec z Mekki, być może nawet niepiśmienny, nie czytał żadnych starożytnych greckich filozofów, których dzieła przełożono na arabski dopiero w półtora wieku po jego śmierci. Co więcej, nic nie wskazuje na to, żeby miał pojęcie o ich istnieniu. Jest to zatem rodzaj ostrzeżenia na przyszłość, aby nie pogrążyć się w rozważaniach, które pozostają wyłącznie „sztuką dla sztuki” (s. 92).

Z drugiej strony dostrzec można zaskakujące podobieństwa, o których milczą współcześni badacze myśli społeczno-politycznej. Chodzi tu o analogiczne na pierwszy rzut oka stanowisko wobec demokracji, krytykowanej jednak bardziej przez „naszego” Platona niż muzułmańskiego Al-Farabiego (s. 79-84). Jednoznaczną kontynuacją tego wątku – w takim kontekście należałoby powiedzieć, że Platońskiego - jest negatywne nastawienie do ustroju demokratycznego reprezentowane przez współczesne nurty myśli muzułmańskiej, nie tylko te określane jako fundamentalistyczne. Jest to jednak podobieństwo, którego źródła są odmienne, a zatem jest w rzeczywistości złudne. Platon widzi wady demokracji w kwestiach społecznych, zaś dla współczesnych myślicieli muzułmańskich problemem jest źródło władzy.

Omawiając cechy przywódcy w teorii Al-Farabiego mgr Wasilewska-Zembrzuska wspomina m. in. o zdolnościach retorycznych, także w tym przypadku odnosząc się do

wpływow greckich. Należy pamiętać, że zdolności oratorskie były ważną cechą staroarabskiego (przedmuzułmańskiego – z V, VI w.n.e.) wodza, tzw. *szajcha*, który, podobnie jak Koran, nic wspólnego z Grekami nie miał. To znów raczej niezależne podobieństwo wynikające z pewnych uniwersalnych paradygmatów myśli ludzkiej, a nie synteza. Swego czasu w trakcie własnych badań znalazłem uderzające podobieństwa pomiędzy kodeksem honorowym opisanym w twórczości przedmuzułmańskich Arabów i w staroislandzkich sagach, co nie znaczy, że mieszkańcy Islandii w V czy VI wieku kontaktowali się z beduinami.

Analiza elementów filozofii społecznej dokonana przez mgr Katarzynę Wasilewską-Zembruską wskazuje na wyraźną ewolucję stosunku filozofów arabsko-muzułmańskich do myślicieli greckich. To jedna z największych wartości recenzowanej rozprawy. Ukazuje ona, że nie mają racji bytu obieguowe stwierdzenia o całkowitej wtórności filozofii muzułmańskiego średniowiecza i o jałowości wszystkiego, co cywilizacja islamu stworzyła, komentując jedynie innych (co jasne – oczywiście Europejczyków). Myśl grecka była inspiracją, realizowaną czy to tylko w aspekcie teoretycznym, czy też praktycznym. Przecież niektóre rozważania Al-Ghazalego często miały charakter wstecznego uzasadniania teologiczno-filozoficznego procesów politycznych, które już nastąpiły w kalifacie, jak np. delegacja władzy, co miało zapobiec rozpadowi państwa arabsko-muzułmańskiego a później stały się precedensem w praktyce politycznej. W rzeczywistości śladów myśli greckiej nie trzeba się tu już moim zdaniem doszukiwać, bo nie są na tyle wyraźne, aby mówić o bezpośrednim wpływie. Myśl Greków miała już w tym czasie charakter dobra ogólnego, choć jeszcze do pewnego stopnia rozpoznawalnego.

Niezwykle ważnym aspektem rozprawy doktorskiej mgr Katarzyny Wasilewskiej-Zembruskiej jest włączenie do polskiego dyskursu filozoficznego postaci i myśli Ibn Chalduna. Także w badaniach arabistycznych przeżywa on swoisty renesans, ale arabiści i tak mieli świadomość jego istnienia, ważniejsze jest to, że obecność uczonego z Tunisu utrwała się w środowisku filozoficznym i historycznym oraz socjologicznym. Na gruncie polskim pierwszą próbą tego typu pracą była rozprawa socjologa Ludwika Gumpłowicza z 1899 (a nie, jak w bibliografii do recenzowanej pracy z 1989) roku *Ibn Chaldun – socjolog arabski z XIV wieku* opublikowana w „Przeglądzie Filozoficznym” (ukazała się również w tym samym roku niemiecka wersja tego tekstu w „Soziologische Essays”), ale nie wywołała ona szerszego odzewu. Pod koniec lat 50. kolejną próbę podjął w formie dwóch obszernych artykułów prof. Józef Bielawski z Uniwersytetu Warszawskiego, ale dopiero wydana pośmiertnie (Profesor

zmarł w 1997 roku, a książka ukazała się w 2000) biografia Ibn Chalduna wraz z wyborem z *Mukaddimy (Prolegomena)* oraz dwie książki prof. Hassana Jamsheera (Uniwersytet Łódzki) z 1998 i 2002 roku wskazały jednoznacznie, że filozofia świata arabsko-muzułmańskiego to nie tylko *falsafa* i nurty ją zwalczające, ale także rozważania, które nie traktowały myśli greckiej ani jako bezpośredniego źródła inspiracji, ani też nie były reakcją na nią, a jeśli z niej czerpały, to w sposób w jakimś sensie nieświadomy, bo Arystoteles i Platon, jako „Aristu” i „Iflatun”, zreinterpretowani i zislamizowani stali się częścią tradycji już nie obcej, europejskiej, ale miejscowej, własnej, często nie do rozpoznania. Pomijam już całkowicie odmienną od Al-Farabiego i Al-Ghazalego metodę badawczą Ibn Chalduna, opartą na praktyce (był on nie tylko myślicielem, ale także czynnym politykiem) oraz analizie doświadczeń historii.

I za to, jako reprezentant środowiska arabistyczno-islamistycznego chciałbym mgr Katarzynie Wasilewskiej-Zembrzuskiej szczególnie podziękować.

Biorąc pod uwagę wyrażone uwagi stwierdzam, że recenzowana praca doktorska „Filozofia społeczna średniowiecznych filozofów arabskich jako synteza myśli greckiej i tradycji muzulmańskiej” spełnia wszelkie warunki stawiane przez Ustawę i zwyczaj akademicki i stawiam wniosek o dopuszczenie pani mgr Katarzynie Wasilewskiej-Zembrzuskiej do dalszych etapów przewodu doktorskiego.

