

Zdzisław Kuksewicz  
Collegium Civitas, Warszawa

## ŚREDNIOWIECZNY AWERROIZM ŻYDOWSKI

### JEWISH MEDIEVAL AVERROISM

#### Summary

The paper deals with the philosophy of Jewish Averroists in the XIIIth and XIVth century – Hillel ben Samuel's, Isaac Albalag's, Joseph ibn Kaspi's and Moses of Narbona's. Although only the three latter are commonly considered as Averroists, I have included also Hillel ben Samuel because of his positive attitude toward Averroes and some concepts, which can be discovered in Averroes' doctrine, also. The most important problems analysed by above mentioned Averroist's concern the relation between faith and philosophy, the concept of God and his relation toward world, creation and eternity of world, and the concept of man. All Averroists accept the creation of world and its eternity, all of them are influenced by Averroes' theory of relation between faith and philosophy, but they do not mention Averroes' concept of theology, and no one agrees with Averroes' theory of single intellect. The main difference between Jewish and Latin Averroists consists on their relation toward the teaching of religion: Jewish Averroists try to create a concordance between religion and philosophy, Latin Averroists argue heterodox solutions, accept contradiction between some religious and philosophic theses, and claim lack of interest in faith and theology.

Średniowieczny awerroizm żydowski i średniowieczny awerroizm łaciński rozwijały się mniej więcej w tym samym czasie: mniej więcej, bo awerroizm żydowski powstał nieco później; ale kierunki te nie miały ze sobą kontaktu. Były rozdzielone terytorialnie: miejscem awerroizmu łacińskiego był Paryż, Bolonia, Erfurt, zaś awerroizmu żydowskiego – Hiszpania, Italia, południe Francji. Były także odizolowane ze względów kulturowych: awerroizm łaciński pozostawał w sferze wpływów łacińskich chrześcijańskich, awerroizm żydowski – judaistycznych. Ponadto, chociaż zdarzało się, iż średniowieczni filozofowie żydowscy zapoznawali się z niektórymi dziełami łacińskich filozofów, to trudno sądzić, iżby awerroiści żydowscy znali dzieła awerroistów łacińskich. Łacińscy zaś średniowieczni awerroiści z pewnością nie znali dzieł awerroistów żydowskich: dzieła te pisane były w nieznanym awerroistom łacińskim

języku<sup>1</sup>. Trzeba ponadto dodać, iż zapewne ani średniowieczni awerroiści żydowscy nie wiedzieli o istnieniu awerroizmu łacińskiego, ani średniowieczni awerroiści łacińscy – o istnieniu awerroizmu żydowskiego.

Wiele też dzieliło awerroistów żydowskich i łacińskich pod względem usytuowania społecznego. Łaciński awerroizm rozwijał się w środowisku uniwersyteckim, gdzie jego przedstawiciele byli zawodowymi nauczycielami. Ponadto, w każdym uniwersytecie, gdzie zrodził się awerroizm, stanowił on „szkołę filozoficzną” – w Paryżu, Bolonii czy Erfurcie nie działali pojedynczy zwolennicy tej filozofii, były tam ich grupy. A wymiana poglądów i polemiki, zarówno z innymi awerroistami, jak i z filozofami reprezentującymi inne kierunki filozoficzne, co było zjawiskiem typowym w średniowiecznych uniwersytetach, miały duży wpływ na kształtowanie łacińskiej doktryny awerroistycznej. Awerroiści żydowscy natomiast, których było znacznie mniej, działali „w pojedynkę” – nie było żadnej „szkoły filozoficznej” skupiającej w jednym miejscu kilku zwolenników awerroizmu. Awerroiści ci, mimo znakomitego wykształcenia, nie byli też zawodowymi nauczycielami żydowskich uczelni. Większość z nich wykonywało zawód lekarza, inni oddawali się aktywności pisarskiej.

Najistotniejsza jednak różnica między awerroizmem łacińskim i żydowskim dotyczyła doktryny – jej źródeł i treści. Źródła awerroizmu łacińskiego to przede wszystkim tłumaczenie łacińskie dzieł Arystotelesa oraz komentarzy do nich Awerroesa. Ale źródłem takim była początkowo – także ukształtowana na podstawie różnych źródeł arystotelesowskich w pierwszej połowie XIII wieku – własna tradycja łacińska: rodzaj eklektyzmu o korzeniach platońsko-arystotelesowskich<sup>2</sup>. W trakcie zaś rozwoju tego kierunku – w każdym razie od końca XIII wieku – istotnym źródłem była już także własna łacińska, w tym także awerroistyczna, tradycja. Takich źródeł oczywiście nie mógł mieć awerroizm żydowski. Natomiast miał bogatszą znajomość samego Awerroesa: znany był żydowskim awerroistom *Traktat zasadniczy*, przekazujący poglądy Awerroesa na temat relacji religii, teologii i filozofii, którego to dzieła łacinnicy nie znali.

<sup>1</sup> Zmieniło się to wszakże w epoce Rensansu. Na przykład awerroista żydowski, Elias del Medigo, przebywał w wieku XV w Padwie, gdzie prowadził dyskusje i współpracował z tamtejszymi awerroistami, nauczał także we Florencji, a tematem jego wykładów była m.in. filozofia żydowska.

<sup>2</sup> Por. F. Van Steenberghen, *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites*, 2, Louvain 1942, s. 490, 497.

Owocowało to w powstaniu zupełnie odrębnych koncepcji relacji wiary i filozofii u Żydów i łacinników. Ponadto żydowscy uczeni dysponowali ważnym dziełem Awerroesa – *Zniszczenie zniszczenia* – z którym łacinnicy zapoznali się dopiero w okresie Renesansu. Taka różnica u samych podstaw rozwijanych doktryn – u źródeł – musiała mieć istotne skutki dla formowania ich treści. Niebagatelne znaczenie dla różnic doktrynalnych obu kierunków miała też inna rola tradycji religijnej w formowaniu doktryn awerroistycznych – tradycji judaistycznej i tradycji chrześcijańskiej. Jak zobaczymy, wpływ religijnej tradycji żydowskiej na awerroizm żydowski był znacznie mocniejszy niż wpływ tradycji chrześcijańskiej na awerroizm łaciński. Omawiając poglądy żydowskich awerroistów średniowiecznych, ograniczymy nasze informacje do tych, którzy działali w wiekach XIII i XIV, klasycznych wiekach filozofii średniowiecznej, rozwijającej się pod wpływem recepcji Arystotelesa i Awerroesa. Zajmiemy się zatem następującymi myślicielami: Hilelem ibn Samuelem, Izaakiem Albelagiem, Józefem ibn Kaspi oraz Mojżeszem Narboni.

Chociaż Hillel ben Samuel (zm. 1295), działający w Italii, nie jest uznawany za awerroistę, to warto wymienić tego znanego średniowiecznego filozofa na początku naszych rozważań ze względu na jego znajomość dzieł Awerroesa oraz skomplikowany, niejednorodny, stosunek do poglądów mistrza z Kordowy. Hillel ben Samuel, talmudysta, wysoko cenił teologię żydowską, ale postulował jej wzbogacanie ze źródeł arystotelesowskich i neoplatońskich, w tym także Awerroesa. Filozof i teolog ortodoksyjny nie akceptował rozwiązań jawnie sprzecznych z żydowską tradycją i poddawał krytyce szereg poglądów tego mistrza. Wymienić tutaj należy przede wszystkim kwestię pojęcia Boga, nieśmiertelności duszy oraz losów duszy po śmierci człowieka.

Mimo generalnie krytycznego stosunku do Awerroesa, w kilku sprawach poddaje się Hillel ben Samuel jego wpływowi. Cień wpływu Awerroesowej koncepcji jedności intelektu stanowi uznanie, iż istnieje jedna dusza uniwersalna dla wszystkich ludzi, z której emanują dusze indywidualne łączące się z ciałami. Pogląd ten przypomina rozwiązanie łacińskiego awerroisty wieku XIII, Sigera z Brabancji, do którego to rozwiązania doszedł on w toku późniejszej ewolucji<sup>3</sup>. Natomiast koncepcja intelektu przypomina raczej Awicennę: poznanie umysłowe dokonuje się w wyniku współpracy obu intelektów – intelektu czynnego oraz intelektu

<sup>3</sup> Por. Z. Kuksewicz, *De Siger de Brabant à Jacques de Plaisance. La théorie de l'intellect chez les averroïstes latins des XIIIe et XIVe siècle*, Wrocław 1968, s. 46-47.

możliwościowego: jeden dla wszystkich ludzi i oddzielony intelekt czynny promieniuje swoim światłem na jednostkowe intelekty możliwościowe ludzi, powodując ich poznanie umysłowe. Podobną do Awerroesowej natomiast jest koncepcja doskonalenia się poznania ludzkiego – tzw. „teoria intelektu uzyskanego”: postępujące poznanie człowieka, dotyczące rzeczywistości dochodzi do stanu doskonałego, nazywanego „intellektem uzyskanym”, w którym to stanie intelekt możliwościowy człowieka, uzyskujący to poznanie, łączy się z intelektem czynnym, a człowiek uzyskuje doskonałą wiedzę oraz szczęśliwość.

Przechodząc do zdeklarowanych awerroistów, wymienimy nazwisko działającego w Hiszpanii, żyjącego także w wieku XIII, Izaaka Albalaga. Był on człowiekiem wierzącym, dbałym o tradycję żydowską, ale postulował jej rozwój i modernizację, a do tego celu wykorzystywał m.in. Awerroesa. Uznał bowiem, iż cel ten uda się uzyskać, studiując przede wszystkim Awerroesa, uzupełnianego poglądami arabskich filozofów al-Farabiego, al-Ghazalego, Ibn Siny.

Racją pozwalającą na postępowanie taką drogą jest przejęcie, co prawda nie w pełni, Awerroesowej koncepcji relacji prawdy religijnej i prawdy filozoficznej. Istnieją, zdaniem filozofa żydowskiego, dwie prawdy – prawda religii i prawda filozofii. Właściwie to istnieje tylko jedna prawda, bo skoro jedna jest rzeczywistość, musi być także jej jedna prawda. Ale faktycznie mamy do czynienia z dwoma – z prawdą religii i prawdą filozofii. Prawda filozofii uzyskiwana jest na drodze doświadczenia i wywodów rozumowych, a wyznacza kierunek i metodę poznania, do niej prowadzących, tradycja Arystotelesa. Uzyskana prawda filozoficzna pozwala na doskonalenie człowieka, pozwala mu poznać naturę rzeczywistości. To poznanie naukowe jest poznaniem najwyższym i najcenniejszym, a uzyskanie jej daje szczęście. Szczęście to dostępne jest wszakże jedynie ludziom mądrym – filozofom. Prawda religii jest tak samo prawdą, jak i prawda filozofii, ale jest ona przekazana w postaci umożliwiającej jej zrozumienie przez wszystkich ludzi – ludzi niewykształconych, dla których niedostępne jest poznanie filozoficzne. Jest ona zatem wyrażona w postaci obrazowej, nie zawiera rozumowań i dowodów. Z tego względu musi pominąć wiele zagadnień. Ponadto wielu przekazanych w niej treści nie da się udowodnić; dzięki jednak swej obrazowej i uproszczonej postaci pozwala na pouczenie wszystkich ludzi o najważniejszych dla nich sprawach. Czasem obie prawdy mogą wydawać się sprzeczne, ale to tylko pozór – zawarte są bowiem w niej także takie wyjaśnienia, jakie są niedostępne dla rozumu ludzkiego. Obie zatem prawdy nie mogą być uznane za

sprzeczne – są to tylko dwie różne drogi poznania i nie wolno ich z sobą łączyć czy mieszać<sup>4</sup>.

Ta doktryna oparta jest na *Traktacie zasadniczym* Awerroesa. Jednak Awerroes mówi o trzech prawdach – prawdzie religii, prawdzie teologii i prawdzie filozofii. Prawda religii i prawda filozofii nie są z sobą sprzeczne – są tylko skierowane do różnych odbiorców i stąd wyrażone różnie. Natomiast prawda teologii to spekulacja nad danymi religii i ta nie ma żadnej wartości<sup>5</sup>. Pomijając Awerroesową koncepcję prawdy teologicznej Izaak Albalag uzupełnił wszakże Awerroesa o wyprowadzone z tej teorii wnioski ważne dla modernizacji światopoglądu: ten wniosek to ustalenie celu filozofii. Celem filozofii jest dokonanie postępu w poznaniu prawdy, coraz doskonalsza interpretacja prawd religii i filozofii; a dzięki prawdomocności sięgania do różnych źródeł poznania empirycznego oraz rozumowaniu, jest taki cel osiągalny.

Izaak Albalag był jedynym awerroistą, który sformułował tzw. „teorię podwójnej prawdy”: w tej samej sprawie mogą współistnieć sprzeczne tezy filozofii i wiary, a uznaje się jedne i drugie – jedne na drodze rozumowej, drugie na drodze czystej wiary<sup>6</sup>. Faktycznie Albalag separuje bezwzględnie wiedzę filozoficzną i nauki proroków, ale niektóre sformułowania, potwierdzające taką tendencję, osłabiają przedstawiony powyżej pogląd i nie mają już ostrego wydźwięku „teorii podwójnej prawdy”: mówi bowiem, iż wiedza filozoficzna i wiedza proroków są dlatego bezwzględnie różne i odseparowane, że nie dotyczą tych samych przedmiotów poznania. Wiedza proroków daje wiadomości niedostępne na drodze rozumowej, ale i filozofia daje nam wiadomości nieznanne prorokom i im niedostępne. Wiedza proroków jest jednak wyższa niż wiedza filozoficzna, a fakt niedostępności dla niej pewnych prawd filozoficznych nie jest dowodem jej niższości<sup>7</sup>. Z drugiej jednak strony, widać wysoką ocenę

<sup>4</sup> Por. J. Ochman, *Średniowieczna filozofia żydowska*, Kraków 1995, s. 194-195. Sprawie tej poświęca niezwykle cenne uwagi, wraz z cytowaniem (w tłumaczeniu) obszernych fragmentów dzieła Albalaga, G. Vajda (Isaac Albalag, *Averroist juif, traducteur et commentateur d'al-Ghazali*, Paris 1960, s. 251-252).

<sup>5</sup> Por. L. Gauthier, *Averroès (Ibn Rochd)*, Paris 1948, s. 21, 31.

<sup>6</sup> Tak musi się rozumieć stwierdzenie Albalaga, iż zgodnie z religią należy wierzyć w stworzenie świata, ale odrzucać je, idąc drogą filozofii: por. G. Vajda, *Isaac Albalag*, s. 138-139. G. Vajda, mówiąc o „teorii podwójnej prawdy” u Albalaga, zaznaczył, iż był to jedyny awerroista żydowski taką koncepcję prezentujący (por. tamże, 167). Dodamy do tego – był to w ogóle jedyny taki awerroista, włączając tu także awerroistów łacińskich.

<sup>7</sup> Por. G. Vajda, jw., s. 155.

filozofii w relacji jej do wiedzy przekazanej przez proroków: Albalag stara się bowiem usilnie tak zinterpretować teksty biblijne, by były zgodne z filozofią<sup>8</sup>.

W zakresie metafizyki Izaak Albalag podejmuje zagadnienie istoty i istnienia, analizując krytycznie poglądy al-Ghazalego. Odrzuca również rozwiązanie Ibn Siny i al-Farabiego, przyjmując w znacznym stopniu sugestię oraz argumentację Awerroesa. Według Ibn Siny oraz al-Farabiego, istota i istnienie we wszystkim co stworzone są od siebie realnie różne. Ibn Sina, poświęcający zagadnieniu temu wiele rozważań, argumentuje, iż istnienie we wszystkim poza Bogiem jest przypadłością istoty.

Albalag neguje ten pogląd, cytując argumenty Awerroesa krytyczne wobec Awicenny. Chociaż zarzuca niektórym z nich niejasność, akceptuje pogląd Awerroesa stwierdzający realną identyczność istoty i istnienia. Zdaniem Albalaga, nie tylko w tym co proste, ale także w tym co złożone, istota i istnienie są tym samym. Czym bowiem jest „istota” – rozważa żydowski awerroista: termin „istota” – *quidditas* – oznacza bądź jednostkową istotę istniejącą poza poznającym umysłem ludzkim (tj. realny przedmiot poznania), bądź ogólną istotę w umyśle. Ta druga istota jest tylko wtedy prawdziwa, gdy istnieje pierwsza. Gdy tej pierwszej nie ma, to ta druga – „pojęcie w umyśle” – jest tylko wyjaśnieniem znaczenia słów: tak jak ma się rzecz np. ze słowem „demon”. Przeciw al-Ghazalemu stwierdza, iż istnienie obejmuje sobą zarówno istotę, jak i przypadłość, a idąc za Awerroesem, traktuje istnienie jako synonim rzeczy i bytowania<sup>9</sup>.

Bardzo wiele uwagi poświęca Izaak Albalag problematyce Boga. I tutaj analizuje krytycznie poglądy al-Ghazalego, a swoje własne rozwiązania formułuje jako wnioski z tej analizy. Pierwszym pytaniem jest: czy istnienia Boga dowodzi się na podstawie fizyki czy metafizyki? Arystoteles, stwierdza Albalag, wyprowadzał istnienie Pierwszego Motoru w swej *Fizyce*, ale nie jest jasne, czy chodzi mu o Boga. Awerroes przyjmuje wywody Arystotelesa i identyfikuje niematerialny Motor pierwszej sfery z Bogiem. Zdaniem Awicenny natomiast, istnienia Boga dowodzić się winno w metafizyce<sup>10</sup>.

Główny dowód istnienia Boga przytaczany przez Izaaka Albalaga opiera się na stwierdzeniu przypadkowości świata: skoro świat jest przypadkowy, nie istnieje przez się: istnieje zatem przez coś innego, co musi

<sup>8</sup> Por. tamże, s. 167.

<sup>9</sup> Por. tamże, s. 36-39.

<sup>10</sup> Por. tamże, s. 26-30.

być konieczne. Bowiem wszystko co jest przypadkowe, zawdzięcza swoje istnienie czemuś, co jest konieczne – konieczne, bo już nie pochodzi od czegoś innego. Zatem to, od czego pochodzi przypadkowy świat, jest bytem koniecznym z siebie – tj. z istoty – i temu bytowi wszystko zawdzięcza istnienie. Ten byt konieczny to Bóg<sup>11</sup>.

Pozostaje do rozwiązania zagadnienie, czy Pierwszy motor, o którym mówi Arystoteles (Motor pierwszej sfery) jest identyczny z Bogiem. Według Awicenny, Pierwszy motor jest tylko pierwszym poruszycielem, a ponad nim jest Bóg – przyczyna istnienia wszystkiego. U Awerroesa znajdujemy różne tezy, stwierdza Albalag.

Przystępując do rozwiązania tego zagadnienia, Izaak Albalag rozpoczyna od określenia przyczyn ruchu: w świecie istnieje szereg sfer będących w ruchu, a każda sfera poruszana jest przez swój motor – inteligencję. Pierwsza sfera poruszana jest przez pierwszy motor, i ten to motor nadaje ruch wszystkim sferom. Zatem jest on także motorem wszystkich sfer – jako przyczyna sprawcza, formalna i celowa. Jest to zatem Przyczyna Pierwsza. Jest to ów byt konieczny, który jest przyczyną wszystkiego, a sam nie ma przyczyny. Jest więc identyczny z Bogiem<sup>12</sup>.

Koncepcja Boga jest, jak widać, w pewnym stopniu zbieżna z ujęciem Awerroesa<sup>13</sup>. Więcej różnic zaznacza się w ujęciu poznania oraz działania boskiego. Albalag przyjmuje poznanie boskie, a analiza tego poznania wychodzi z przesłanki pozostającej w tradycji neoplatońskiej – to co niższe, nie może być poznane w jego właściwym mu bycie przez to co wyższe. Jeżeli zatem Bóg poznaje coś poza sobą, a jest pewne, że poznaje, to owo poznanie musi być inne, niż poznanie właściwe dla tego, co od Boga niższe. Tak więc Bóg, mający tylko intelekt i będący pozbawionym zmysłów, nie może poznać rzeczy materialnej, posiadającej formę i materię: nie może jej poznać zatem jako szczegółowej, bo właśnie owo złożenie z materii i formy jest racją szczegółowości. Wiedza Boga nie będzie też ogólna, ponieważ wiedza ogólna uzyskana jest na drodze abstrakcji, a ta rozpoczyna się od poznania zmysłowego, niemożliwego dla Boga. Wiedza boska nie jest zatem ani szczegółowa, ani ogólna. Jest to także

<sup>11</sup> Por. tamże, s. 27, 29.

<sup>12</sup> Por. tamże, s. 30-31.

<sup>13</sup> Pogląd o sferach i ich poruszycielach jest zbliżony do poglądu Awerroesa. Natomiast Awerroes nie uznawał motoru pierwszej sfery za przyczyną sprawczą, celową i formalną: według Awerroesa jest on tylko przyczyną celową i sprawczą. Por. L. Gauthier, jw., Paris 1948, s. 199.

pogląd Awerroesa<sup>14</sup>. Natomiast uzasadnienie i rozwinięcie tego problemu odbiega już od Komentatora. Jak zatem poznaje Bóg? Bóg poznaje wszystko w sobie, ponieważ jego istota jest identyczna z formami wszystkiego<sup>15</sup>. Odrzuca zatem Albalag tezę bronioną niekiedy w owym czasie, zgodnie z którą Bóg poznaje tylko rodzaje i gatunki – tj. powszechniki.

W sprawie świata i jego relacji do Boga Albalag stwierdza, że świat podksiężycowy, tj. ziemski, utrzymuje swoje istnienie dzięki ruchom sfery. Z kolei ruch sfery pochodzi od jej motoru, który jest także jej *agens*: należy zatem stwierdzić, iż *agens* sfery to także *agens* świata podksiężycowego. Bóg ma podwójną rolę w już istniejącym świecie. Jest on też *agens*. nie w tym jednak znaczeniu, że bezpośrednio coś porusza, ale że daje formy innym bytom. Dając zaś formę motorowi sfery, czyni też, że świat – dzięki ruchowi sfery – istnieje<sup>16</sup>. Tyle o roli Boga w świecie podksiężycowym.

Ale jest jego rola zasadnicza w całym wszechświecie. Wszechświat nie jest konieczny, lecz możliwy – nie istnieje zatem sam z siebie. Aby istniał, wymagana jest przyczyna istnienia. Wszechświat jest złożony z rozmaitych części, jak organizm ludzki, złożony jest z organów, ale jest jeden. Więc części te – jak organy ludzkie – stanowić muszą jedność. Ponadto, tak jak organy cielesne istnieją tylko dlatego, że są organami całego organizmu, tak i części wszechświata istnieją, bo są częściami jednego świata. Jedność zatem świata ma podstawowe znaczenie, a jedność tę zapewnia Bóg. Aby zaś zapewniał jedność wszechświata, musi być tego wszechświata formą. Świat ma zatem jedną formę niepodzielną – Boga, a części świata są formami poszczególnymi, tak samo, jak jedna jest forma całego organizmu, a wiele poszczególnych form to formy jego części<sup>17</sup>. Utrzymywanie istnienia wszechświata jest więc możliwe dzięki temu, że Bóg jest jego formą.

Zgodne z Awerrosem jest także uznanie wieczności świata. Przyjmowana dotąd teza o stworzeniu świata przez Boga „w czasie” (tzn. o czasowym początku świata) jest fałszywa – pochodzi ona z niejasnych cytatów z Biblii, stwierdza Albalag. Ponieważ ani rozumowo, ani empirycznie nie da się wykazać stworzenia świata w jakimś momencie czasowym, trzeba te teksty biblijne poddać nowej interpretacji, uzyskując tezy zgodne ze

<sup>14</sup> Por. G. Vajda, jw., s. 86; L. Gauthier, jw., s. 189.

<sup>15</sup> Por. G. Vajda, jw., s. 116-117.

<sup>16</sup> Por. tamże, s. 95.

<sup>17</sup> Por. tamże, s. 95-97.



współczesną nauką i rozumowymi wywodami. Skoro bowiem Bóg jest wieczny, to wieczne jest jego działanie, a zatem – i stworzenie świata musiało być wieczne. Biblia poza tym nie mówi nic o stworzeniu z nicności – to jest późniejsza interpretacja figurującego w Biblii określenia, że „Ziemia była próżna”<sup>18</sup>. Niemniej jednak prawdą jest, iż świat jest stworzony przez Boga.

Zatem świat musiał być stworzony odwiecznie. Jest bowiem możliwe współistnienie czasowe przyczyny i skutku. Przyczyna, nie będąc wcześniejszą od skutku w sensie czasowym, może być wcześniejsza przez naturę: i taka właśnie relacja „przyczyna-skutek” dotyczy Boga i świata. Owo „bycie wcześniejszym z natury” oznacza zależność istnienia skutku od przyczyny: przyczyna i skutek istnieją razem, ale istnienie jednego pochodzi od istnienia drugiego – tak jak ruch pierścienia na palcu zależy od ruchu ręki, chociaż są jednoczesne. Tego rodzaju rozwiązanie uważa Albalag za zgodne z Biblią, która też sugeruje odwieczność świata<sup>19</sup>. Nadawanie form we wszechświecie nie jest zatem procesem dziejącym się w czasie.

Na czym zaś polega stworzenie świata? Tradycja neoplatońska, silna w filozofii arabskiej dobrze znanej Albalagowi, mówiła o wyłanianiu świata z Przyczyny Pierwszej, o emanacji – i to o emanacji poprzez pośrednie stopnie. Albalag nie przyjmuje neoplatońskiej tradycji. Uznając zaś stworzenie świata oddala się też od Arystotelesa i Awerroesa. Zdaniem Albalaga wszechświat został stworzony cały, cały bezpośrednio, nie stopniowo; poza tym – stworzony, nie zaś wyłoniony z Boga. Stworzony zaś został przez poznanie boskie. Są bowiem dwa rodzaje poznania – w jednym rodzaju poznania przedmiotem poznania, niezależnym od poznającego, jest agens poznania – jego sprawca, i jest to przedmiot poznania działający na poznającego. W drugim – poznanie jest sprawcą (*agens*) przedmiotu poznania: to poznający, wytwarzając poznanie, wytwarza przedmiot poznania. Pierwszym przypadkiem jest poznanie ludzkie, drugim – poznanie boskie: Bóg poznaje, i poznając, tworzy to, co poznaje<sup>20</sup>.

Rację konieczności utrzymywania w istnieniu, a nie tylko jednorazowego aktu powołania do istnienia, tłumaczy Albalag następująco: to co wytworzone istnieje nadal tylko dlatego, że przyczyna nadal działa. Gdyby przestała działać, świat by znikł. Bóg nie jest bowiem przyczyną s t w o r z e n i a, ale przyczyną i s t n i e n i a – a więc utrzymanie istnienia

<sup>18</sup> Por. J. Ochman, jw., s. 197.

<sup>19</sup> Por. G. Vajda, jw., s. 105, 135, 136.

<sup>20</sup> Por. tamże, s. 113-115.

świata zależne jest od niego<sup>21</sup>. Działanie Boga to zatem stworzenie i utrzymanie w istnieniu.

W każdym razie, Bóg może wszystko, a stwarza przez wiedzę. Stąd rodzi się nowy problem: jeśli wiedza Boga jest powszechna, może on mieć także wiedzę o bytach sprzecznych: – ale skoro nie istnieją, nie są konieczne, a tylko możliwe. Dlaczego zatem ich nie stwarza, nie przekształca tego, co możliwe, w to co konieczne? Albalag, jak widać, rozróżnia samą wiedzę od jej realizacji: mówi bowiem, iż Bóg nie realizuje bytów sprzecznych, bo podejmuje decyzję o zaistnieniu tej możliwości, która jest lepsza<sup>22</sup>.

Zagadnieniem kapitalnym dotyczącym Boga był problem wolności działania boskiego. Według Arystotelesa, Awerroesa i całej tradycji neoplatońskiej, działanie Pierwszej przyczyny jest konieczne. Tradycja judaistyczna przyjmowała wolność działania Boga. Albalag próbuje zatem znaleźć rozwiązanie pośrednie. Zauważa, iż „chcieć czegoś”, oznacza poddawanie się działaniu przedmiotu chcianego, a to nie jest właściwe dla Boga. Musi zatem Bóg mieć jakiś inny, niż ten znany nam z ludzkiej działalności, sposób działania. Bóg nie działa bowiem przez wolę, tak jak człowiek – gdyż wtedy chciałby czegoś, czego nie ma, a gdyby nie miał, a potem uzyskiwał, byłby przedtem niedoskonały i doskonaliby się – byłby więc zmienny. Musi zatem działać inaczej – ani przez wolę, ani przez naturę. Podział bowiem: *agens* z natury, *agens* przez wolę – znany ze świata stworzonego (człowiek – ruch przedmiotów ciężkich) – nie dotyczy Boga. Bóg zatem nie jest żadnym z tych *agentia*. Bóg nie może chcieć, bo gdyby chciał – przedmiot chciany byłby przyczyną boskiego chcenia – a to jest wobec doskonałości Boga niemożliwe. A skoro Bóg nie ma chcenia, nie ma też i woli. Ma jednak coś, przez co działa, a to coś jest dla niego tym, czym wola jest dla nas. Stąd czasem mówimy o „woli Boga”. Ale tego „czegoś” nie możemy poznać i nie wiemy zatem, czym jest – nie możemy zaś poznać, bo nasza wiedza nie obejmuje Boga – on jest bowiem przyczyną naszą, a skutek nie poznaje przyczyny<sup>23</sup>.

Albalag, odrzucający atomizm broniony przez niektórych arabskich filozofów średniowiecznych (al-Allafa, al-Dżubainiego, al-Raziego), opowiada się za arystotelesowską koncepcją hilemorficzną – złożenia substan-

<sup>21</sup> Por. tamże, s. 94.

<sup>22</sup> Por. tamże, s. 110.

<sup>23</sup> Por. tamże, s. 109, 111, 113, 114.

cji z materii i formy. Ale ani materia, ani forma nie istnieją same w sobie, niezależnie, jako byty: istnieją one tylko we wzajemnym związku jako składniki substancji. Tutaj też, w części, odchodzi Albalag od Arystotelesa i Awerroesa: ci bowiem przyjmowali istnienie także form oddzielonych – poruszycieli sfer. Odchodzi od tej tradycji także stwierdzając, iż materia nie jest podzielna z natury, podzielna z natury jest tylko forma, a materia podzielna jest przypadłościowo – przez formę, z którą jest zjednoczona<sup>24</sup>. Dla Awerroesa właśnie materia jest podzielna – a to dzięki tkwiącym w niej rozmiarom nieokreślonym, forma zaś podzielna nie jest.

Materii w jej istocie nie możemy poznać – znamy tylko kilka jej właściwości – chociażby to, że nie ma żadnego aktu. Nie możemy zaś jej poznać, ponieważ poznajemy tylko to, co jest w akcie – skoro zaś materia jest pozbawiona aktu, nie poddaje się poznaniu. Ponadto, poznanie istoty czegokolwiek wymaga abstrakcji z wrażeń zmysłowych – materii zaś zmysłami nie poznajemy<sup>25</sup>.

Problemem dyskutowanym w tej epoce były kwestia ewentualnego złożenia ciał niebieskich oraz istnienia w nich materii. W tej sprawie przejmuje Albalag stanowisko al-Ghazalego i Awerroesa: ciała niebieskie posiadają także materię, są więc złożone – jak substancje ziemskie – z materii i formy. Natomiast ujmuje inaczej niż Awerroes tę materię. Według Awerroesowego *O substancji ciała niebieskiego*, materia owa to możność, i to możność do ruchu. Dla Albalaga to materia, ale materia inna niż ta, jaką mają ciała ziemskie. Ciała ziemskie są zniszczalne, a są zniszczalne z racji materii. Ponieważ zaś ciała niebieskie są niezniszczalne, muszą mieć materię też niezniszczalną – ich materia jest zatem w akcie, nie zaś w możności: jest cielesnością w akcie<sup>26</sup>.

Ciała niebieskie posiadają także dusze. Dusza nie jest jednak potrzebna dla ciała niebieskiego, by mogło istnieć – taka jest przyczyna istnienia dusz w ożywionych istotach ziemskich: ich istnienie to życie, a życie daje dusza. Przyczyną istnienia duszy w ciałach niebieskich jest potrzeba uzyskania wyższej doskonałości – skoro zaś bycie żywym jest doskonalsze niż bycie nieożywionym, potrzebują one ożywiającej duszy<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> Por. tamże, s. 219, 226, 230.

<sup>25</sup> Por. tamże, s. 222.

<sup>26</sup> Por. tamże, s. 224, 225. W sprawie poglądu Awerroesa na materię ciał niebieskich por. Averroes, *De substantia orbis*, w: Aristotelis, *Opera cum Averrois commentariis*, IX, Venetiis 1562-1574, 6D-E, 6G, 7F.

<sup>27</sup> Por. G. Vajda, jw., s. 225

Albalag nie poświęca wiele miejsca człowiekowi. Kilka uwag w jego dziełach pozwala też na sformułowanie niewielu tez. Dusza jest jakoś związana z ciałem, bo przez nie uzyskuje poznanie – nie tylko zmysły, ale i intelekt abstrahujący swoje poznanie z poznania zmysłowego, cytuje Albalag Arystotelesa. Ale zauważa, iż dusza nie może być związana z ciałem, gdyż jako niematerialna nie zajmuje miejsca – a materialne ciało znajduje się „w miejscu”. Wiemy wszakże, iż najbardziej istotna operacja duszy to poznanie umysłowe, i nie potrafimy wyjaśnić, jak te dwie operacje duszy – wyobrażanie przedmiotów i ich poznanie umysłowe – mogą współistnieć. Dlatego nazywa Albalag ten fakt „cudem”<sup>28</sup>.

W każdym razie, choć dusza składa się z części niższej, zmysłowej i wyższej – intelektu, tylko wyższa część duszy – dusza intelektualna pozostaje po śmierci i, dołączając do świata inteligencji, staje się jedną z nich<sup>29</sup>. Albalag przyjmuje zatem jednostkowość i nieśmiertelność duszy ludzkiej, odrzucając najoryginalniejszą naukę awerroistyczną – naukę o jednym intelekcie dla całego rodu ludzkiego. Tę naukę Awerroesa odrzuca, bo jej żadną miarą nie daje się uzgodnić z wiarą: uznanie jednego intelektu dla wszystkich ludzi likwidowałoby bowiem indywidualne nagrody i kary. Albalag poświęca teorii jedyności intelektu wiele miejsca, referując i obalając argumenty Awerroesa<sup>30</sup>. Nie tylko zresztą w tej sprawie odchodzi Albalag od Awerroesa, właściwie cała nauka o człowieku jest obca jego tradycji.

Nieco później żyjący awerroista, Józef ibn Kaspi (zm. 1340), poeta, gramatyk, działał we Francji i w Hiszpanii. On także przejmuje od Awerroesa głoszoną w *Traktacie zasadniczym* koncepcję relacji religii i filozofii, jego oryginalna interpretacja zmienia ją jednak, pozwalając na ingerencję filozofii w prawdy religijne. Zdaniem Józefa ibn Kaspiego, prawda religii i prawda filozofii są różne, a różnice te wynikają z różnych metod ich zdobywania oraz różnych sposobów ich przekazywania. Prawdę religii uzyskuje się na drodze wiary w relacje podające objawienie boskie, prawdę filozofii zaś – na drodze badania rzeczywistości. Ponadto, prawda religii przekazana jest w sposób obrazowy, prawda zaś filozoficzna – w sposób dyskursywny. Jednak ponad tymi dwiema prawdami istnieje jedna prawda najwyższa, jednocząca je. Do tej prawdy człowiek może

<sup>28</sup> Por. tamże, s. 239, 240.

<sup>29</sup> Por. tamże, s. 245.

<sup>30</sup> Por. tamże, s. 244-145.

dojść, a gdy do niej dojdzie, okazuje się, iż prawda filozoficzna tożsama jest z prawdą religijną. Metoda prowadząca do tego uzgodnienia polega na poddaniu odpowiedniej interpretacji sformułowań widniejących w tekstach kanonicznych. Ten postulat wprowadza Józef ibn Kaspi w życie, poddając Biblię interpretacji filozoficznej<sup>31</sup>.

O ile ustalenie istnienia dwóch niezależnych od siebie prawd – filozoficznej i religijnej, jak również określenie na czym polegają ich różnice – pochodzi od Awerroesa, to już przyjęcie jednej najwyższej prawdy, jednoczącej je, jak również formułowanie metody, za pomocą której można do tej prawdy najwyższej dojść, uzgadniając tezy religii i filozofii – są całkowicie obce Awerroesowi. Nie sposób jednak nie zauważyć, że wykazywanie zgodności sformułowań biblijnych z myślą Arystotelesa, jak również cała metoda dochodzenia do owej „jednej prawdy najwyższej”, czyni ją niezwykle bliską jednej z „prawd niższych” – prawdzie filozofii. A to z kolei zgadzałoby się z ideą bliską Awerroesowi.

Zgodna w pewnym stopniu z koncepcją Awerroesa jest teoria Józefa ibn Kaspiego dotycząca relacji świata i Boga. Świat jest wieczny, a prawa w nim działające – konieczne. Jest zatem świat współwieczny Bogu, którego rola stwórcy jest dość specyficznie pojmowana. Stworzenie świata przez Boga polegało na tym, iż obdarzył on formami materię. Oznacza to, iż owo „stworzenie” było – czasowo rzecz pojmując – współczesne czy współwieczne światu, natomiast zarówno Bóg jak i materia, do której zostały włożone formy, są wcześniejsze od świata w sensie logicznym<sup>32</sup>.

Jeżeli powiedzieliśmy, iż ta teoria jest „w pewnym stopniu” zgodna z Awerroesem, to mieliśmy na myśli fakt, iż Józef ibn Kaspi przyjmuje wieczny charakter uniwersum i odrzuca jego stworzenie z nicości. Inna jednak jest już rola przypisana Bogu – dla Awerroesa był on tylko przyczyną celową świata, dla Józefa ibn Kaspiego jest – używając tutaj terminologii arystotelesowskiej – przyczyną sprawczą: był bowiem dawcą form, spełniając taką rolę, jaką według Awicenny pełnił odseparowany Intelkt czynny – najniższa inteligencja.

Ostatnim żydowskim średniowiecznym awerroistą omawianym tutaj będzie Mojżesz z Narbony (Mojżesz ben Joszua), pochodzący z rodziny

<sup>31</sup> Por. S. Rosenberg, *Logic, Language and Exegesis of the Bible in the Works of Josef ibn Kaspi*, w: *Religion and Language. Philosophical Essays*, ed. M. Kallemish, A. Kasher, Tel Aviv 1981, s. 104-113; W. Bacher, *Josef ibn Kaspi als Bibelerklärer*, Berlin 1912, s. 119-133.

<sup>32</sup> Por. J. Ochman, jw., s. 202.

żyjącej w Narbonie, ale urodzony w Perpignan w 1301, zmarły w 1362 roku. Już jako młody człowiek zapoznał się z filozofią i prowadził dysputy filozoficzne. Także jako młodzieniec wiele podróżował po Hiszpanii: był m.in. w Toledo i Walencji<sup>33</sup>. Następnie zamieszkał na południu Francji. Z zawodu był lekarzem, ale tłumaczył też i pisał dzieła filozoficzne, z których najważniejsze to *Traktat o doskonałości duszy* oraz *Traktat o rozumie pierwotnym* (Perpignan 1347)<sup>34</sup>. Był erudyta, znał wiele tekstów filozoficznych żydowskich i arabskich, a cenił szczególnie Arystotelesa, uważając Awerroesa za najwierniejszego jego interpretatora

Chociaż Mojżesz z Narbony stwierdza, że Bóg jest transcendentny wobec świata i jest dla człowieka niepoznawalny, wiele analiz poświęca właśnie Bogu. Uznając jedność za podstawową cechę Boga, tej sprawie poświęca wiele uwagi: zdaniem jego, właśnie analiza Boga jako jedności jest głównym zadaniem teologii. Chociaż ta cecha Boga stanowi ważny element tradycji judaistycznej, Mojżesz z Narbony nie ogranicza się do źródeł religijnych – materiału do swych analiz poszukuje także w *Metafizyce* Arystotelesa. Z Arystotelesa właśnie czerpie tezę, iż coś jest czymś dlatego, że jest jednością: stąd dla wszelkiego bytu jedność jest podstawową jego cechą. Mówi także, iż jedność jest miarą wszelkiej rzeczy. Jest przecież faktem, że wszystko zmierza do jedności: poszczególne rzeczy jednoczą się w gatunku, gatunki – w wyższej jedności – rodzaju, a wszystko jednoczy się w Bogu<sup>35</sup>. Bóg jest zatem najwyższą jednością – jest substancją absolutnie niepodzielną, najprostsza. Jako najwyższa jedność, jest Bóg miarą wszystkiego, zatem wszystko inne istnieje dzięki niemu<sup>36</sup>.

Co więcej – wszystko nie tylko istnieje dzięki niemu – wszystko istnieje w nim. Mojżesz z Narbony określa Boga jako byt. Skoro zaś Bóg ma naturę bytu, to inne byty mają swą bytową realność, posiadając realność boską. Zatem uczestniczenie bytów w Bogu nadało im istnienie i utrzymuje je w istnieniu. Skoro jednak wszystko jest w Bogu, to znaczy, że poza Bogiem nie ma niczego – jest on bowiem substancją wszystkich rzeczy. Nie ma więc innej realności niż Bóg, a zatem jest on we wszystkim. Ale nie jest we wszystkich bytach w taki sam sposób: im dany byt

<sup>33</sup> Por. Ch. Touati, *Dieu et le monde selon Moïse Narboni*, „Archives d’Histoire Doctrinale et Litteraire du Moyen Age” 21: 1954, s. 193-194.

<sup>34</sup> Por. M.-R. Hayoun, *Moshe Narboni*, Tübingen 1986.

<sup>35</sup> Por. Ch. Touati, jw., s. 194, 196.

<sup>36</sup> Por. tamże, s. 194, 195.

jest mniej doskonały – to znaczy – im bardziej oddalony od Boga, tym słabiej jest Bóg w tym bycie<sup>37</sup>.

Mamy więc sformułowania, które można by uznać za deklarację panteizmu. Ale Mojżesz z Narbony zastrzega, że Bóg jest tylko archetypem świata. Ponadto, nazywając Boga zarówno motorem, jak i formą świata, uważa, iż te pojęcia są równoznaczne – Bóg jest motorem świata, a zatem jego formą: będąc zaś motorem, jest czymś innym niż to, co jest przezeń poruszane, tj. świat. Zresztą, zdaniem jego, takie ujęcie zgodne jest z tradycją judaistyczną: mówi bowiem, iż to Mojżesz stwierdził, że Bóg jest także formą i substancją świata. Określając Boga jako formę świata, porównuje go Mojżesz z Narbony do duszy: tak jak dusza zapełnia całe ciało, tak Bóg zapełnia cały świat; tak jak dusza wiąże z sobą wszystkie części ciała, tak Bóg – wszystkie części świata. A wiąże je z sobą dzięki swej sile, która emanuje z niego<sup>38</sup>. Bóg, jednocząc świat, nie tylko zamyka świat w jedności. Zamykając go, daje mu też granice – a tą granicą jest określenie każdej rzeczy w świecie – bo poza nią nie ma już jej. Ale taką granicą świata jest też Bóg – bo poza nim – nie ma świata<sup>39</sup>. I znowu też mamy sformułowania zbliżające Mojżesza do panteizmu.

Określenie relacji formy i materii należy już wszakże nie do teologii, ale do filozofii przyrody, chociaż samo pojęcie formy – jak widzieliśmy – pełni ważną rolę także w teologii. Mojżesz z Narbony przyjmuje, że wszystko w kosmosie jest złożone z materii i formy. Ale ani materia nie może istnieć sama w sobie, ani forma: mogą one istnieć tylko połączone z sobą – tylko jako składniki złożonego. Takie formułowanie hilemorfizmu jest tradycyjnie arystotelesowskie. Ale dalsze sprecyzowanie przyjętej teorii oddala Mojżesza od Arystotelesa i od Awerroesa, według których istnieją także formy czyste – poruszyciele sfer: według Mojżesza z Narbony natomiast, tylko Boga można uznać za czystą formę. Istnieje on bez związku z materią, jest więc formą niepodzielną, nierozciągłą, jest czystą inteligencją<sup>40</sup>.

Materii pierwszej spojrzeć ani doświadczyć nie możemy: nie ma ona zatem żadnej realności postrzegalnej zmysłowo – taką realność mają tylko ciała. Ale skoro o niej wiemy, materia pierwsza musi mieć jakąś realność; nie jest to realność zmysłowa, więc musi być inteligibilna. To zaś

<sup>37</sup> Por. tamże, s. 196, 195, 197.

<sup>38</sup> Por. tamże, s. 196, 197, 200, 202

<sup>39</sup> Por. tamże, s. 196, 197, 200, 202, 204.

<sup>40</sup> Por. tamże, s. 201.

z kolei oznacza, iż istnieje tylko w intelekcie. Skoro zaś jest inteligibilna i istnieje w intelekcie – to jest wieczna. Zdaniem Mojżesza z Narbony, materia pierwsza, będąc myślna, istnieje w myśli bożej<sup>41</sup>.

Jeżeli uznaje się Boga za formę wszechświata, problemem jest, czym różni się taka forma od innych form: form rzeczy w świecie. Odpowiadając na to pytanie, Mojżesz z Narbony stwierdza, że formy należące do świata są zawsze związane z materią. Najniższą formą jest forma cielesności kontytuująca materię pierwszą – posiada ona trzy rozmiary: przejmuje Narboni koncepcję Awerroesa, ale przypisuje ją Arystotelesowi. Bóg natomiast jest formą analogiczną do duszy, formy ciała: Bóg nie konstytuuje świata, on go tylko ożywia, daje mu ruch, napromieniowuje siłą, daje mu jedność. Ale nie dzieli się wraz ze światem na części, co czynią inne formy należące do świata<sup>42</sup>.

Ochodząc od arystotelizmu, Mojżesz z Narbony mówi, że Bóg jest stwórcą świata, ale – w zgodzie z Arystotelesem i Awerroesem – uznaje świat i jego przemiany za wieczne. Sprecyzowanie jego poglądu na świat oddała go wszakże od tradycji arystotelesowsko-awerroistycznej. Przyjmuje, iż Bóg dał światu formę, a także dał formy różnym materiom, dzięki czemu powstały różne rzeczy. Działania Boga w świecie nie ogranicza do aktu stworzenia – Bóg, zdaniem Mojżesza z Narbony, stale daje formy powstającym rzeczom, jest zatem bezpośrednią przyczyną zarówno wszelkiego powstawania, jak i utrzymywania świata w istnieniu. To złożenie z materii i formy nie dotyczy ciał niebieskich: w przeciwieństwie do ciał materialnych ziemskich sfery niebieskie, jego zdaniem, są proste. I znowu mamy obcą tradycji arystotelesowskiej argumentację wieczności sfer: sfery te są żywą materią istniejącą przez się i pobawioną możliwością; dzięki temu ich charakterowi są wieczne i niezrodzone. Dalszy ciąg argumentacji brzmi już po arystotelesowsku: bowiem tylko to, co złożone i co ma możliwość, musiało powstać i może zginąć<sup>43</sup>.

Sfery niebieskie, ze względu na ich ruch, muszą mieć poruszycieli, a tymi są odseparowane od materii intelekty. Intelekty są „odseparowane”, bo nie są „siłami w ciele”, nie są rozciągnięte i nie są „zmieszane z ciałem”. Intelekty poruszające sfery niebieskie mogą jednak być traktowane jako ich formy: udoskonalają one bowiem sfery niebieskie i je poruszają

<sup>41</sup> Por. tamże, s. 200.

<sup>42</sup> Por. tamże, s. 201, 203.

<sup>43</sup> Por. J. Ochman, jw., s. 204.



– ale są to formy odseparowane. Skoro jednak są formami sfer niebieskich, stanowią jakąś ich część, a sfery niebieskie można traktować jako złożone. Jeżeli jednak sfera niebieska ma w sobie – j a k o s w ą c z ę ś ć – poruszydciela, porusza się sama przez siebie, bez zewnętrznego wobec niej impulsu. Jest to też argument za wiecznością ruchu sfer niebieskich, i nie jest on sprzeczny z poglądem Awerroesa<sup>44</sup>.

Koncepcja człowieka tylko częściowo mieści się w tradycji arystotelizmu. Człowiek posiada ciało i duszę. Tak jak Bóg jest formą świata, dusza jest formą ciała. Kieruje ona ciałem i wykorzystuje je do poznania; ciało pomaga zatem duszy, a uczestnicząc w poznaniu, wzmacnia jej siłę. Koncepcja poznania Mojżesza z Narbony mieści się już lepiej w tradycji Awerroesa. Poznanie ludzkie polega na przyjmowaniu umysłowych form poznawczych będących odpowiednikami realnych form rzeczy. Gdy te przyjęte przez umysł formy są takie same jak formy rzeczy poznawanych, poznanie jest prawdziwe. Zgodnie z przyjętą przez wielu filozofów arabskich, w tym i przez Awerroesa, tzw. teorią *intellectus adeptus* (intelektu uzyskanego), Mojżesz z Narbony uznaje, iż w miarę przyjmowania coraz większej ilości form poznawczych, doskonalą się i poznanie, i sam człowiek. Różnice wiedzy różnych ludzi są właśnie efektem gromadzenia przez nich form poznawanych rzeczy – czym więcej takich form uzyska dany człowiek, tym jest mądrzejszy. Ponadto – i tu wychodzi Mojżesz z Narbony poza tradycję arabską intelektu uzyskanego – skoro formy rzeczy tkwią w Bogu będącym formą świata, poznawanie form zbliża człowieka do Boga<sup>45</sup>.

Jego koncepcja autonomizacji poznania wywodzącego się z wiary oraz poznania naturalnego jest dość bliska teorii Awerroesa. Mojżesz uznaje, iż są dwa źródła wiedzy: jednym jest objawienie boskie oraz kabała, drugim – poznanie naturalne, tj. doświadczenie i rozum<sup>46</sup>. Mimo iż poznanie te są różne, muszą być z sobą zgodne, bo mają jedno źródło – Boga. Ale dalsze sformułowania tej koncepcji już go od Awerroesa oddalają. Pierwsza postać wiedzy oparta na objawieniu, mówi Mojżesz z Narbony, dana człowiekowi dawno temu i wyrażona trudno zrozumiałym obecnie

<sup>44</sup> Por. tamże, s. 204.

<sup>45</sup> Por. tamże, s. 205.

<sup>46</sup> Różni go zasadniczo od Awerroesa uznanie objawienia i kabały jako należących do jednej kategorii poznania. Gdyby zastosować tutaj terminologię i klasyfikację Awerroesa z *Traktatu zasadniczego* – kabałę trzeba by ująć jako teologię, nie cenioną przez Awerroesa.

językiem, nie podlega doskonaleniu. Drugi typ wiedzy natomiast – filozofia czy poznanie naturalne – stale się doskonali, bo ludzie uzyskują stale nowe poznanie, i dlatego poznanie naturalne jest wyższe<sup>47</sup>.

Mojżesza z Narbony uznaje się za awerroistę głównie z powodu jego teorii poznania oraz teorii dotyczącej relacji prawdy objawionej i filozoficznej, ale także ze względu na deklarację, w której uznaje siebie za arystotelika, a Awerroesa za najwierniejszego interpretatora myśli Arystotelesa. Brak jednak najbardziej specyficznej dla awerroizmu teorii – teorii jedności intelektu dla wszystkich ludzi. Sam Mojżesz z Narbony uważa się jednak za przedstawiciela filozofii arystotelesowskiej i – tak jak Awerroes – głosi program oczyszczenia filozofii z wpływów platońskich, krytykując myślicieli żydowskich podlegających tym wpływom.

\* \* \*

Na zakończenie – kilka uwag porównujących awerroizm żydowski z awerroizmem łacińskim. Jak powiedzieliśmy na wstępie, oba te awerroizmy różnią się już samą podstawą – źródłami, co musiało rzutować na różnice przyjmowanych rozwiązań. Kluczową w tym zakresie sprawą było to, że awerroiści łacini czerpali wiedzę o poglądach tego filozofa z jego przełożonych na łacinę komentarzy do dzieł Arystotelesa. Inną zatem niż awerroiści żydowscy mieli wiedzę o Komentatorze – awerroiści żydowscy znali więcej dzieł Awerroesa, i to w oryginale, awerroiści łacini znali tylko to, co Awerroes głosił jako filozof, i to w dodatku z łacińskich tłumaczeń jego dzieł. Drugą równie ważną sprawą był inny stosunek awerroistów łacińskich do relacji między wiarą i filozofią: awerroiści żydowscy, mimo przyjęcia – częściowo wszakże – Awerroesowej separacji nauk wiary i filozofii, w praktyce zdążali do pogodzenia obu sfer. Awerrości łacini w znakomitej większości takiej tendencji nie zdradzali. Realizowali konsekwentnie regułę pełnej separacji wiary i filozofii, problematyki teologicznej nie podejmowali, a niezwykle rzadkie były też w ich gronie rozważania na temat relacji tych dziedzin poznania<sup>48</sup>.

Prowadzić to musiało, i prowadziło, do zasadniczych różnic w zakresie doktrynalnym. Zaczynając od tzw. „teorii dwóch prawd” – awerroiści

<sup>47</sup> Por. J. Ochman, jw., s. 205.

<sup>48</sup> Jednym z niewielu podejmującym tę problematykę był paryski awerroista łaciński wieku XIV, Jan z Janduno. Por. Z. Kuksewicz, *Jean de Jandun et sa conception de philosophie*, „Miscellanea Mediaevalia” 26: 1998, s. 428-442.

łacińscy nigdy nie twierdzili, iż są dwie p r a w d y: prawda zawsze była po stronie objawienia i wiary, ale filozof m i a ł p r a w o do głoszenia nauk, które na drodze czysto rozumowej uzyskał, nawet gdy były sprzeczne z wiarą. Nie znając *Traktatu zasadniczego*, awerroiści łacińscy nie podjęli problemu relacji wiary, teologii i filozofii, a głoszona zasada separacji była, jak się wydaje, czysto pragmatycznym rozwiązaniem „ułatwiającym życie”.

W konsekwencji takiej praktyki badawczej awerroiści łacińscy odrzucali stworzenie świata, Boga utożsamiali z Pierwszym Motorem działającym w sposób konieczny, nie posiadającym poznania żadnych rzeczy na Ziemi, nie dysponującym mocą nieskończoną. Przyjmowali teorię jedyne go intelektu dla wszystkich ludzi i, co za tym idzie, śmiertelność indywidualnych dusz ludzkich. Prowadzili bardzo szczegółowe analizy dotyczące połączenia jedyne go intelektu i jego poznania z indywidualnymi ludźmi. Ponadto podejmowali wiele zagadnień dyskutowanych w epoce w innych niż awerroistyczne orientacjach filozoficznych, wzbogacając znacznie tradycję pochodzącą od Awerroesa i Arystotelesa.

Na końcu krótka uwaga dotycząca stosunku awerroistów żydowskich do poglądów Awerroesa: już z przedstawionego powyżej zarysu poglądów awerroistów żydowskich wynika, że nie tak wiele łączyło ich z filozofem arabskim z Kordowy.