likovna umjetnost

majstori grafičkih umijeća;
monografije: hozo data,
zaimović, radenko mišević
grafemi/hozo
metode slikanja i materijali

istraživanja,
društvene nauke,
politika

crkveno bespuće u politici
ratovi u hrvatskoj i bosni i hercegovini 1991-1995
vrijeme prvih nasrtaja na bosnu i hercegovinu 1968-1974
agresija na republiku bosnu i hercegovinu
potraga za pravdom
vojislav koštunica i budućnost srbije
revolucionarni rad KPJ u vojsci kraljevine jugoslavije
ustav i politika
konvertiti ili dva obraza jednog lica
bosanski karar
ustavno uređenje savezne republike njemačke

filozofija

filozofi ništavila: esej o kyoto školi
shvateanja islamske estetike, vizualne kulture i historije
islamska estetika / uvod
borba za znanje u islamu

roman

ring

Hans Daiber

neka izdanja

KULT B

Islamska misao u dijalogu kultura

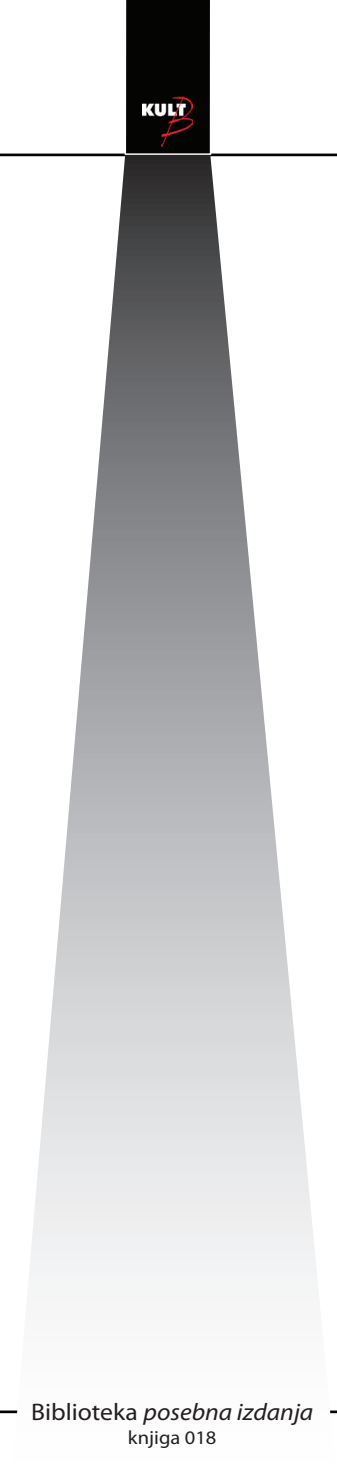
Inovacije i posredovanje između antike i srednjeg vijeka

KULT B

Hans Daiber

Islamska misao u dijalogu kultura

Inovacije i posredovanje između antike i srednjeg vijeka



Biblioteka *posebna izdanja*
knjiga 018

ISLAMSKA MISAO U DIJALOGU KULTURA:
Inoviranje i posredovanje između antike i srednjeg vijeka

prof. dr **Hans Daiber**

Izdavač:
KULT B Sarajevo
kultb@bih.net.ba

Za izdavača i urednik:
Mustafa M. Kapidžić

Lektor:

Design i DTP:
Samira Gorančić

Design korica:
KULT-B/M.M.K.

Štamparija:
CPU

Tiraž:
300 primjeraka

CIP - Katalogizacija u publikaciji
Nacionalna i univerzitetska biblioteka
Bosne i Hercegovine, Sarajevo

Prof. dr **Hans Daiber**

Islamska misao u dijalogu kultura

inoviranje i posredovanje između antike i srednjeg vijeka

*

Sa engleskog preveo
dr Nevad Kahteran

Sarajevo,
2007

S a d r ž a j

Predgovor - Tamara Albertini
Predgovor - Hans Daiber
Uvod

1. Kur'anska pozadina racionalizma u ranom islamu

2. Teokracija protiv individualnosti: debata o čovjekovoj slobodnoj volji i njezin utjecaj na novi racionalni svjetonazor u 8./9. stoljeću

3. Susret islamskog racionalizma sa grčkom kulturom: razdoblje prevođenja i njegova uloga u razvitku islamske filozofije

   § 1. Motivi i principi odabiranja prijevoda sa grčkog u arapski jezik
   § 2. Sirijski udio u ranim grčko-arapskim prijevodima
   § 3. Iranski udio i uloga nestorijanaca u prevodilačkom pokretu
   § 4. Načini prenošenja grčkih znanosti Arapima: od Aleksandrije do Bagdada
   § 5. Teme ranih arapskih prijevoda
   § 6. Ḥunayn Ibn Isḥāq i njegova «škola»
   § 7. Qusṭā Ibn Lūqā
   § 8. Grčka filozofija prirode i islamski svjetonazor
   § 9. Od prevođenja do komentara i uloga aleksandrijske škole

4. Autonomija filozofije u islamu

5. Susret islamske filozofije sa europskom mišlju: latinski prijevodi i prevoditelji arapskih filozofskih tekstova i njihov značaj za medijavalnu europsku filozofiju. Pregled i stanje umijeća
   § 1. Uvod
   § 2. Prijeko potreban istraživački materijal

§ 3.1. Aristoteles Arabico-Latinus
§ 3.2. Aristoteles Semitico-Latinus
§ 3.3. Arapsko-islamske determinante slike Aristotela u medijavalnom razdoblju
§ 3.4. Qusṭā Ibn Lūqā u latinskoj transmisiji
§ 4. Liber de causis
§ 5. Arapsko-latinski Aleksandar Afrodizijski
§ 6. Drugi kanali filozofije iz islama u Europu
§ 7. Latinska transmisija al-Kindija
§ 8. Latinska transmisija al-Fārābija
§ 9.1. Latinska transmisija Ibn Sīnāa
§ 9.2. «Avicenijanstvo»
§ 10.1. Latinska transmisija al-Ghazzālija
§ 10.2. Ramon Llull
§ 11.1. Latinska transmisija Ibn Rushda
§ 11.2. «Averoizam»
§ 11.3. Kritika «averoizma» i smjerovi istraživanja

6. Asimilacija islamske filozofske misli i prekid veze u latinskom medijavalnom razdoblju: medijavalno europsko stajalište o islamkoj filozofiji kao primjer dijaloga i nerazumijevanja

§ 1. Arapsko-latinski prijevodi kao posrednik kulturnog naslijeđa islama
§ 2. Uvoditelj aleksandrijskog tumačenja Aristotela: al-Kindī, «filozof Arapa»
§ 3. Epizoda: peripatetički al-Fārābī
§ 4. Konsolidacija filozofskih učenja o Bogu, duši i intelektu: Ibn Sīnāov doprinos
§ 5. Islamska kritika filozofije: al-Ghazzālijev primjer
§ 6. Ibn Rushdov povratak «čistom Aristotelu»
§ 7. Latinski «averoizam»?
§ 8. Uloga islamskog filozofiranja u medijavalnom razdoblju

Pogovor: Nevad Kahteran
Bilješka o autoru i prevoditelju

Predgovor

Hans Daiber je bio pozvan u Sarajevo u maju 2004. godine da održi serijal predavanja na Sveučilištu u Sarajevu, Bosna i Hercegovina. Svrha je bila da potakne profesore i studente na ovom sveučilišnom centru da se iznova povežu sa onim najboljim unutar islamske intelektualne tradicije. Zahvaljujući entuzijazmu i neumornim naporima dr. Nevada Kahterana, vanrednog profesora na Filozofskom Fakultetu Sveučilišta u Sarajevu, ova su predavanja sada dostupna u dvojezičnom izdanju, englesko-bosanskoj i njemačko-bosanskoj verziji koja je naslovljena *Islamic Thought in Dialogue of Cultures: Innovation and Mediation between Greek and Medieval European Thought / Islamisches Denken im Dialog der Kulturen Wissensvermittlung Zwischen Orient und Okzident* ("Islamska misao u dijalogu kultura: inoviranje i posredovanje izmedju grčke i srednjovjekovne europske misli"). Sam naslov razjašnjava suštinske premise islamske misli: ona nije nastala *ex nihilo*, niti je ostala biti omeđenom isključivo unutar islamskih zemalja. Kao što je to bilo sa svakom velikom civilizacijom prije i poslije njega, islam je apsorbirao kulturološka postignuća koja su mu prethodila, međutim, on ih je jednako tako dodatno razvio. Daiberova knjiga majstorski zahvata prirodu dijaloga koju su muslimanski intelektualci njegovali sa svojim antičkim prethodnicima.

Uvodno poglavlje podučava čitatelja važnoj lekciji o srednjovjekovnoj islamskoj kulturi i religiji. Daiber ističe, daleko od toga da su neprijateljski nastrojene spram razuma i znanosti, kur'anske studije uvelike doprinijele racionalnoj egzegezi i daljnjem razvitku arapske filologije. Njegovom zagovaranju da se razmotri mu'tazilitska racionalistička teologija, koja je dominirala islamskim intelektualnim diskursom sve do vladavine abbasidskog vladara Ma'muna (u. 833.) i koja je suštinski unutarnji islamski fenomen, prije nego da je on izveden iz grčke škole mišljenja, jeste nešto što treba pozdraviti. „Mu taziliti su", piše Daiber, „objedinili u svojemu teološkom dokazivanju islamsko nasljeđe vještine definiranja i komparativno-racionalističkog metoda islamske jurisprudencije – koji su imali svoje polazište u najsta-

rijm filološkim egzegezama Kur'ana – uz helenističko naslijeđe iz dijalektike, koja je proučavana u logici". Drugo poglavlje tumači racionalnu kozmologiju i antropologiju koju su mu taziliti razvili i potvrđuje Daiberovu početnu tvrdnju da je islam spojiv sa racionalističkim istraživanjem. Izvedeno iz toga, treće poglavlje je naslovljeno „Susret islamskog racionalizma sa grčkom kulturom" i ono raspravlja razdoblje prevođenja kao rezultat islamskog racionalizma. Naredno poglavlje o autonomiji filozofije u islamu karakterizira naročitost pozicije mišljenja u srednjovjekovnom islamskom društvu, dane u kojima su zapadnjački mislitelji poput Ernesta Renana mogli tvrditi da islam i racionalizam predstavljaju uzajamno isključive koncepte, koji su uz to konačni.

Poglavlje o „Susretu islamske filozofije sa europskom mišlju" skicirano je u svjetlu najnovijih izvora istraživanja kroz koje su grčke ideje pronašle svoj put u islamske tekstove. Brojni znanstveni izvori koje je Daiber pobrojao uistinu predstavljaju „prijeko potrebne materijale" za buduće istraživanje. Isto je tačno za šesto i posljednje poglavlje koje slijedi obrnuti put, ukoliko možemo tako kazati, zadirući u recepciju islamske misli u latinskom srednjovjekovlju. Ono raspravlja ovu recepciju najprikladnije kazano kao „primjer dijaloga i nerazumijevanja".

Hans Daiberovo djelo *Islamska misao u dijalogu kultura: inoviranje i posredovanje izmedju grčke i srednjovjekovne europske misli* jednako tako služi kao korisno sredstvo u kojemu znanstvenici mogu pronaći vrijednu informaciju koja se tiče sadašnjeg stanja glavnih projekata kao sto su *Aristoteles Semitico-Latinus* kojeg nadzire Kraljevska holandska Akademija umjetnosti i znanosti, ili aktualnog frankfurtskog izdanja sirijske enciklopedije *Butyrum Sapientiae* (=Krema mudrosti) Barhebraeusa (alias Abu al-Faraja). Bez bilo kakve dvojbe, Daiberova najnovije djelo pripomaže da se popuni praznina u islamskoj učenosti.

Prof. dr Tamara Albertini,
Sveučilište Hawai'i-Mānoa
Honolulu, august 2006.

Predgovor

Knjiga «Islamska misao u dijalogu kultura: inoviranje i posredovanje između grčke i srednjovjekovne europske misli» nastavak je moje knjige «Borba za znanje u islamu» (Sarajevo: Kult B, 2004.; s engleskog preveo Nevad Kahteran, *naša nap.*). Filozofija kao «ljubav spram mudrosti» pojavljuje se kao zajednička veza između različitih kultura, između antičkih, srednjovjekovnih i modernih civilizacija. U ovom smislu, islamska filozofija je najljepši primjer multikulturnog dijaloga. Njezino bogatstvo ideja može biti razumljeno kao pokazivanje pluraliteta kako se odrazio u mnogostrukim islamskim oblicima tijekom njegove historije. Ovo podrazumijeva do određene mjere pluralitet vrijednosti, koji bi se trebao razumjeti kao konstruktivni most između kulturnog naslijeđa islama i zahtjeva modernog pluralizma.

Svijest o pluralnosti bilo koje kulture, uključujući kompleksnost islama, može generirati nove identitete te otuda udovoljiti zahtjevima interkulturnog dijaloga u multikulturnim zemljama i u doba globalizacije. Na ovom mjestu, islamska filozofija postaje simbol multipliciteta ideja koje rezultiraju iz interkulturnog dijaloga i istodobno univerzalnosti ideja kao zajedničkog tla za bolje razumijevanje između različitih kultura. «Ljubav spram mudrosti» može postati most između različitih religija, između različitih civilizacija, između različitih ideologija, između prošlosti i sadašnjosti, između tradicije i moderniteta. Ovo može stvoriti ljudsko društvo u miroljubivoj koegzistenciji transnacionalnih identiteta, svjetskih kultura, koje u trajnom procesu kulturnog prenošenja potiču jedna drugu prema novim uvidima.

Nadam se i želim da ova knjiga doprinosi stvaranju pozitivne koncepcije multikulturne i multireligijske zemlje, te da će Bosna i Hercegovina nastaviti da igra svoju ulogu u ovom dijalogu kultura.

Frankfurt/M., oktobar 2007.

Uvod

Teško je definirati islamsku filozofiju (arap. *falsafa*), budući da je ona kompleks ideja koji je povezan sa onim što je član društva smatrao poželjnim znanjem i mudrošću. Ovo prosto objašnjenje slijedi etimologiju grčkog pojma «filosofía». Ona uključuje samo jedan dio istine, utoliko što je kao filozofija jednako tako rezultat radoznalosti čovjeka, koji želi da spozna nove stvari.

Međutim, filozofija kao kompleks teoretskih uvida i praktičnih iskustava jeste jednako tako rezultat susreta osoba sa različitim stajalištima i iskustvima: štoviše, ona je rezultat dijaloga između različitih društava i kultura. Filozofija i filozofi otuda postaju učesnici dijaloga između različitih kultura i stoljeća; filozofi posreduju između znanja prošlosti i sadašnjosti, između kultura prošlosti i sadašnjosti, između jednog i drugog naroda.

Prema tome, ne možemo govoriti o susretu islamske filozofije sa europskom mišlju bez raspravljanja njezinog prethodnog susreta sa grčkom misli. Grčke su ideje pronašle svoj put u islamsku misao i postale asimilirane unutar okvira kur'anskog svjetonazora islama. Skolastički filozofi europskog medijavalnog razdoblja smatrali su islamsku filozofsku misao privlačnom za njihovu vlastitu kršćansku teologiju, na sličan način kao što su se muslimanski teolozi utekli logičkim argumentima i mišljenju Grka, slijedeći uzor heleniziranog sirijskog jezika kojim su govorili kršćani. Izbor grčkih ideja na obje strane, muslimanske i medijavalne kršćanske kulture, bio je određen naročitim zahtijevima obje; svaka je kultura izabrala ono što se činilo unekoliko bliskim i skladnim; svaka je kultura stvorila svoju vlastitu sliku o onoj drugoj. Obratan odraz je filozofija i interpretacije filozofa, koji pridonose filozofiji pomoću svojeg načina razumijevanja i jednako tako nerazumijevanja. Oni su učesnici u dijalogu, koji nam u slučaju islamske filozofije daje priliku da istražujemo uvjete inspiracije, recepcije, asimilacije i preorijentacije filozofske misli između antičkog svijeta i europskog medijavalnog razdoblja. Postati će jasno da latinska skolastika nije obratan odraz islamske filozofije, gotovo jednako neznatan kao i odraz grčke filozofije, njihovog zajedničkog izvora inspiracije, koji je nekritički preuzet.

Grčka filozofska tradicija zajednička islamu i medijavalnoj europskoj skolastici zahtijeva raspravu načina o tome kako su grčke misli prihvatili Arapi, prije nego što razjasnimo utjecaj islamskih filozofa na europsku skolastiku. Jedino će takovrsna rasprava otkriti novu orijentaciju grčkog mišljenja u islamu i njegov naročit utjecaj na medijavalnu europsku misao.

Međutim, prije nego što posmotrimo islamsku filozofsku misao, trebali bismo da propitamo islamsku pozadinu koja je postala plodno tlo za recepciju grčke filozofske i znastvene misli. No ne govorimo jedino o susretu islamske filozofije i europske misli, već o:

Islamskoj misli u dijalogu kultura kao novom elementu i posredovanju između grčke i medijavalne europske misli.

Započeti ćemo sa poglavljem o:

Kur'anskoj pozadini racionalizma u ranom islamu.

Nakon ovog poglavlja nastaviti ćemo sa poglavljem o procjeni individualnosti u ranom islamu, kao preduvjetu razvitka novog racionalnog svjetonazora u 8./9. stoljeću:

Teokracija nasuprot individualnost: debata o čovjekovoj slobodnoj volji i njezin utjecaj na novi racionalni svjetonazor u 8./9. stoljeću.

Potom ćemo nastaviti sa poglavljem o:

Susretu islamskog racionalizma sa grčkom kulturom: razdoblje prevođenja i njegova uloga u razvitku islamske filozofije.

Naredno poglavlje pokušava da opiše stapanje grčkih filozofskih ideja u suštinskom islamskom svjetonazoru koji je određen Kur'anom, kur'anskom eshatologijom i islamskim konceptom objave:

Autonomija filozofije u islamu.

Nakon opisa tipično glavnih oblika islamske filozofske misli, nastaviti ćemo sa poglavljem o:

Susretu islamske filozofije sa europskom mišlju: latinski prijevodi i prevoditelji arapskih filozofskih tekstova i njihov značaj za medijavalnu europsku filozofiju. Pregled i stanje umijeća.

Nakon ovog poglavlja o prijevodima i prevoditeljima arapskih filozofskih tekstova u latinski jezik, ponuditi ćemo sliku islamske filozofije kako je kreirana od strane skolastičkih filozofa europskog medijavalnog razdoblja i kako je utjecala na njih:

Asimilacija islamske filozofske misli i prekid veze u latinskom medijavalnom razdoblju: medijavalno europsko stajalište o islamkoj filozofiji kao primjer dijaloga i nerazumijevanja.

Poglavlja su izvorno održana kao predavanja na engleskom jeziku na ISTAC-u (Međunarodnom Institutu za islamsku misao i civilizaciju u Kuala Lumpuru, Malezija).

Zahvaljujemo dr-u Nevadu Kahteranu za njegov minuciozan prijevod u bosanski jezik i njegov hvalevrijedan rad na činjenju dostupnim ovog skromnog prinosa boljem razumijevanju i uvažavanju islamske kulture i humanizma. Ovo ne bi bilo moguće bez angažiranosti izdavačke kuće KULT-B i njenog vlasnika gospodina Mustafe M. Kapidžića. Izričito se zahvaljujemo njemu i Goethe Institutu u Sarajevu za finansijsku potporu.

Hans Daiber,
26. mart 2004., Frankfurt/M.

1. Kur'anska pozadina racionalizma u ranom islamu

Često su ljudi bili skloni da pretpostave da je islamska religija neprijateljski raspoložena spram znanosti i racionalnosti[1]. U devetnaestom je stoljeću francuski orijentalista, Ernest Renan, zaključio da su islam i racionalizam dva kontradiktorna pojma. U dobro poznatom predavanju, koje je održano na Sorbonni u Parizu 29. marta 1884., on je branio tezu da islamska religija nije zagovarala unapređenje znanosti, da je znanost u islamu bila zapravo grčka znanost, te da je racionalizam nasuprot religiji preduvjet za razvitak znanosti. Renana je u to vrijeme opovrgnuo Djamāladdīn al-Afghānī, koji je u svojoj odbrani opisao islamsku religiju kao moralnu snagu i kao pobuditelja ljudske mašte, koja je omogućila muslimanu da dâ svoj doprinos znanosti[2].

U očima onih koji su posmatrali islam kao smetnju znanosti i progresu islam isključivo označava povjerenje u tradiciju, koja odgađa progres. Oni ukazuju na muslimanske učenjake u klasičnom razdoblju i njihovo neupitno usvajanje značenja i odluka koje su donijeli autoriteti u prošlosti. U juridičkoj i religijskoj literaturi Arapa, ovo je stajalište opisano pojmom *taqlīd*[3] koji je suprotan pojmu *idjtihād*[4], tj. neovisnom istraživanju.

Međutim, postojalo je narastajuće suprotstavljanje *taqlīdu*;[5] u 5./11. stoljeću poznati teolog i pravnik al-Ghazzālī[6] tražio je od racionalnog ljudskog bića, koje slijedi tradiciju, da napusti slijepi *taqlīd* (oponašateljstvo) i da traga neovisno za istinom[7].

Također, zbog ovog razloga ne možemo tvrditi da je islam jednostavno religija koja je, utemeljena na kur'anskoj objavi, uperena na osiguranje vjernicima njihovog mjesta u raju. Jednostranost ovog stajališta može se dokazati pomoću historije znanosti

1 Usp. Goldziher, Stellung.
2 Usp. Daiber, Science and Technology versus Islam.
3 Usp. EI² IV, str. 682 i naredna.
4 Usp. EI² III, 1026 i naredna.
5 Usp. EI² X, 137f.
6 O njemu vidjeti EI² II, 1038-1041.
7 Usp. Lazarus-Yafeh, Taqlīd.

i racionalne misli u islamu koja se čini preduvjetom za bolje razumijevanje islama[8]. Islamska znanost i filozofska misao, s jedne strane, te islamska religija, s druge, recipročno su povezane jedna sa drugom: proučavanje historijske islamske misli i znanosti korisno je za ispravnu procjenu razvitka islamske religije i obrnuto. Proučavanje islamske religije je neizbježno za rekonstrukciju historije znastvenog mišljenja u ranom islamu.

Prvo znastveno postignuće islama je sabiranje fragmenata Kur'ana, koji je zapisivan tijekom života Poslanika Muhammeda. Halifa 'Umar i vjerojatno već Abū Bakr su organizirali sabiranje kur'anskih fragmenata. Zatim su primjerci četiri kur'anske kopije bili uređeni od strane komisije koju je 30./650., ili kasnije, oformio u Medini 'Uthmān (Osman), treći halifa, a koja se sastojala od Zayd Ibn Thābita, Sa'id Ibn al-'Āṣa, 'Abdurraḥmān ibn al-Ḥāritha i 'Abdallāh Ibn az-Zubayra. Ove su četiri kopije bile upućene u četiri velika grada: Kufu, Basru, Damask i vjerojatno Mekku. Kazano nam je da ortografija i čitanje ovog kur'anskog teksta još nije bilo standardizirano;[9] on nije odmah zamijenio starije verzije Kur'ana, primjerice, one koju je uredio Ibn Mas'ūd. Ove različite kur'anske verzije koje su bile u optjecaju u to doba i religijsko zanimanje za božansku objavu postalo je polazište za intenzivna filološka proučavanja kur'anskog teksta: islamski su učenjaci tragali za ispravnom ortografijom, ispravnim izgovorom koje zahtijeva čitanje, te za preferiranim čitanjem u slučaju tekstulanih varijanti; oni su uveli označavanje brojeva ajeta. Ograničiti ću se na spominjanje Abū l-Aswad ad-Du'alija, Yaḥyā Ibn Ya'mara i QAṭādu[10].

Sva ova nastojanja se svršavaju u pokušaju "filologa" umayyadskog razdoblja da stvore "puristično" čitanje Kur'ana, koji bi trebao jednom za svagda da ukine bilo kakve opskurnosti uzrokovane

8 Cf. Plessner, *Geschichte der Wissenschaften im Islam*; id., *Bedeutung der Wissenschaftsgeschichte*.

9 O historiji kur'anskog teksta usp. Goldziher, *Richtungen*, str. 8 i naredne; Jeffery, Progress 401 i naredne, te R. Paret, odrednicu Kirā'a u: EI². Sažetak se može pronaći u: Gätje, *The Koran and its Exegesis*, 23 i naredne. (njemačka verzija: 39 i naredne).

10 Usp. *GAS* I 3 i naredne.

arapskim originalom. Međutim, njihova djela nisu bila uspješna;[11] kasnija je tradicija prihvatila čitanje – *qirā'a* – sedam kanonskih učača Kur'ana;[12] za neke od njih se kaže da su iz iskustva arapskog jezika, *lingua franca* Beduina, pjesničkog jezika[13].

Ukratko opisana filološka istraživanja u tekstu Kur'ana završavaju se u formiranju generacije gramatičara; tijekom ranog razdoblja abbasida pronalazimo ih u Basri i Kufi: oni su bili zabavljeni filološkim proučavanjem Kur'ana. Filolog Abū 'Ubayda iz Basre (umro 210./825.) koristio je u svojemu djelu *Madjāz al-Qur'ān* staru arapsku poeziju za gramatička objašnjenja Kur'ana. On je imao zanimljivog prethodnika, 'Abdallāha Ibn al-'Abbāsa, koji je umro 68./687. ili kasnije, i kojega je tradicija predstavila kao "interpretatora Kur'ana"[14]. On je pokušao da ponudi ispravno čitanje Svetog teksta i da iznese na vidjelo njegove Ṣadržaje. Čini se da je upotrebljavao striktno filološku metodu: sukladno fragmentima, koji su sačuvani u kasnijim komentarima, djelomice u neznatno prerađenoj verziji, on je ponudio objašnjenja stranih riječi u Kur'anu. Upotrebljavao je arapsku staru poeziju iz koje je sabrao ajete koji služe kao tekstualna evidencija (*shawāhid*)[15].

Iako učenjaci ovog razdoblja nisu slijedili principe kritičkog istraživanja u modernom smislu riječi, njihovo filološko interesovanje zaslužuje našu pažnju; ono se usredsredilo na Kur'an radi pronalaženja ispravne interpretacije teksta. Ove vrste kur'anski usmjerene "filologije" razvijane su istodobno sa hadisom, usmenim i pisanim prenošenjem više ili manje autentičnih kazivanja Poslanika i njegovih suvremenika. Ovo prenošenje, pokatkad je uključivalo kratke komentare na kur'anske ajete, uperene protiv zamjene ranijih i manje principijelno usmjerenih interpretacija Kur'ana[16].

---

11 Usp. Bergsträsser/Pretzl, *Geschichte des Korantextes* (Nőldeke, *Geschichte des Qorāns*, 2. izd., str. 3), te str. 120 i naredna.

12 Usp. R. Paret, odrednica Kirā'a u: EI².

13 Usp., primjerice, Nőldeke, *Geschichte des Qorāns*, III, 181.

14 Usp. GAS I, 25. Izdanje Ibn 'Abbāsovog komentara *Tanwīr al-miqbās min Tafsīr Ibn 'Abbās* koji se pojavio, na primjer, 1972. u Cairu.

15 Usp. Goldziher, *Richtungen*, 70 i naredna.

16 Usp. Goldziher, *Richtungen*, 59 i naredne.

Iznad spomenute filološke aktivnosti igrale su odlučnu ulogu u porijeklu islamskih filoloških znanosti. Zato što je Kur'an napisan u jeziku pjesnika i poslanika, stara arapska poezija je bila neizbježna za njegovo protumačenje (*tafsīr*) i za njegovo učenje (*qirā'a*). Rana je kur'anska egzegeza bila prvenstveno usredsređena na pojašnjenja kur'anskih riječi; otuda su se rječnici koji su bili utemeljeni na staroj arapskoj poeziji činili korisnima. Ove su aktivnosti rezultirale u razvitku leksikografije i gramatike, od kojih su obje utemeljene na staroj arapskoj poeziji. Abū 'Amr Ibn al-'Alā', koji je umro 154./774., priredio je leksikografsku zbirku stare arapske poezije, koja je služila kao kontrola za ispravno učenje Kur'ana[17]. Međutim, već se činilo da je njegov učenik Khalīl Ibn Aḥmad bio angažiran u leksikografiji i metrici bez bilo kakvog kur'anskog zanimanja: religijski motivirano kultiviranje pjesničkog jezika razvilo se u arapsko-islamsku znanost jezika[18]. U prvom primjeru, leksikografske su kompilacije i zbirke qasīda bile poredane;[19] iza ovih su slijedile zbirke gramatičkih pravila utemeljenih na ovim kompilacijama. Znanje je prvenstveno znanje pjesničkog jezika, pjesničkog vokabulara i gramatike. Utemeljen na ovom znanju – *'ilm*[20]– Kur'an bi se se trebao interpretirati.

Izloženi razvitak oblikuje pozadinu za leksikografsko popisivanje tehničkih termina; ovaj popis postaje zasebni ogranak znanosti u historiji islamske znanosti. Na primjer, zoološka i botanička literatura,[21] koja je kasnije sve više i više postala utemeljena na prijevodima grčkih tekstova, čvrsto se oslanja na leksikograf-

17 Usp. Sellheim, Gelehrte 56; GAS VIII, 50 i naredna.

18 O počecima islamske filologije usp. sažetak u: Peters, *Allah's Commonwealth*, str. 215 i naredne. Ovo je objašnjenje za utjecaj religijsko-etičke terminologije u Sībawayhovoj gramatici: Usp. Carter, Arab Grammarian 147 i naredne; id., Les origines str.. 8 i naredne.

19 Usp. Petersov sažetak, *Allah's Commonwealth*, str. 219.

20 Usp. Goldziher, *Richtungen*, 61 i naredna. – O ovoj koncepciji znanja (kao zbira svih tradicija koje sežu unazad do Poslanika i njegovih drugova) usp. Rosenthal, *Knowledge*, str. 70 i naredne.

21 Usp. Ullman, *Natur- und Geheimwissenschaften* 5 i naredne; 6 i naredne; GAS IV, 330 i naredne.

ske zbirke: u 3./9. stoljeću al-Djāḥiẓ[22] navodi zoološke tekstove Iyās Ibn Mu'āwiye (umro 122./740.)[23] i spominje kao autoritete u zoologiji Ash-Sharqija al-Quṭamija, koji je umro oko 150./767.[24] i Hishāma Ibn Muḥammada Ibn al-Kalbija, koji je umro 204./819., ili 206./821[25]. U leksikografskim zbirkama ovog vremena, korišteni su opisi životinja i biljaka u staroj arapskoj poeziji; leksikografsko zanimanje prevladava nad onim botaničkim i zoološkim[26]. S druge strane, životinje su pokatkad opisivane zbog predstavljanja kozmičkog dokaza Božije egzistencije i Njegove mudrosti; primjer je al-Djāḥiẓova knjiga o životinjama: ona rijetko spominje eksperimente sa životinjama[27].

Da sažmemo: filološka znanost prvih muslimana je naslijeđe njihovog bavljenja sa kur'anskim tekstom. Nakon izbora, podjele i standardizacije kur'anskih fragmenata, njihov oblik i njihovi Ṣadržaji su se morali interpretirati uz pomoć filologije. Izdavačke su aktivnosti odveć prepuštene filološkim usporedbama, koje su upotrebljavale staru arapsku poeziju zbog njezine srodnosti sa kur'anskim jezikom. Ovaj je razvitak rezultirao u naglašavanju definicije i opisivanju u različitim ograncima znanosti: oba tvore neobičnost rane arapske leksikografije i gramatike; međutim, ona nije bila samo neizbježna za tumačenje Kur'ana, već jednako tako i za razvitak poslaničke tradicije i jurisprudencije (filozofije prava).

Poslanička tradicija – *ḥadīth*[28] - označava usmeno ili pismeno prenošenje Poslanikovih kazivanja, ili njegovih suvremenika već u prvom stoljeću nakon hidžre. Njihova često dvojbena autentičnost je u tolikoj mogućoj mjeri verificirana sa neprekinutim lancem autoriteta na kojima se utemeljuje predaja (*isnād*). Ova su

22 Vidjeti GAS III, 346 i naredna.
23 Vidjeti GAS III, 357.
24 GAS VIII, 115.
25 O njemu usp. GAS III, 359; VIII, 120.
26 Usp. Ullmann, *Natur- und Geheim wissenschaften*, 6 i naredne; 62 i naredna.
27 Usp. Ullmann, *Natur- und Geheim wissenschaften*, 20.
28 Usp. EI² III 23-28, te o pitanju usmenog i pismenog prenošenja također GAS I, 53 i naredne; Abbott, *Studies* II, 5 i naredne.

Poslanikova kazivanja nadopuna znanju utemeljenom na Kur'anu islamskih pravnika. Međutim, Kur'an i Sunnet, Poslanikov propis kako je prenesen u hadisu, često nije mogao priskrbiti pravnicima vodeći princip, obrazac za pravničke odluke. Otuda su mnogi pravnici donosili odluke sukladno njihovom vlastitom mišljenju – *ra'y*. Čini se da su prvi predstavnici ovog principa bili ʻAbdallāh Ibn Masʻūd, koji je umro 33./653. i utemeljivači hanefijske i malikijske "škole" u 2./8. stoljeću, tj. Abū Ḥanīfa[29] i Mālik Ibn Anas[30]. Međutim, pravnik Aḥmad Ibn Ḥanbal (umro 241./855.) je ograničio upotrebu *ra'ya* "osobnog mišljenja" na problematične slučajeve i davao je prednost Kur'anu i hadisu kao pravničkim izvorima. Unatoč tome, mnogi pravnici nisu konstantno upotrebljavali jedan od spomenutih principa i nisu se složili u vezi sa onim koji se preferira. Sukladno Ibrāhīmu an-Nakhaʻiju iz Kufe (umro 97./715.), čak bi se i *ra'y* trebao temeljiti na tradiciji[31]. Ova tradicija ne označava samo uzorito ponašanje Poslanika, već jednako tako praksu – *ʻamal*, o kojoj je postignuta suglasnost: *al-amr al-mujtamaʻ ʻalayhi* [32].

Pored principa *idjmāʻ*, tj. konsenzusa autoriteta u zakonskim pitanjima, koji bi trebao ograničiti proizvoljno osobno mišljenje (*ra'y*), irački su pravnici jako pokušavali da primijene prethodne zakonske odluke na aktualne pravne slučajeve na analoški način; uspoređivanjem sa prethodnim zakonskim slučajevima, pravnici donose odluke analoški *a majore ad minus* i *a minore ad maius*. Predstavnici su ovog principa analogije – *qiyās* – Iračani Ibn Abī Layla, Abū Ḥanīfa, Abū Yūsuf i ash-Shaybānī u 2./8. stoljeću; oni koriste *qiyās*, ali još nisu eksplicitno spomenuli ovu metodu[33]. Što se tiče *qiyāsa*, orijentalisti su bili skloni da pretpostave da je ovaj obrazac preuzet iz rimske i jevrejske jurisprudencije, a što je moglo doprijeti do Arapa preko grčko-rimske retorike i logike[34].

29 O njemu usp. EI ² I vidjeti bilješku.
30 O njemu vidjeti EI ² VI vidjeti bilješku.
31 Vidjeti Abū Nuʻaym al-Isbahānī, *Hilya* IV, 225,4.
32 Usp. Schacht, *Origins*, 58.
33 Usp. Schacht, *Origins*, 110; id., *Introduction*, 37 i naredne.
34 Vidjeti Schacht, *Origins*, 99 i naredna.

Međutim, čini se da zbiljska stapanja između rimsko-jevrejskog zakona i islamskog *qiyāsa* ne označavaju nužno zbiljsku ovisnost. Uistinu je muslimanski pravnik (*faqīh*) mogao da razvije slične zakonske principe sam po sebi, potaknut suštinskim elementima: usporedbom konkretnih zakonskih slučajeva sa tradicijom, onom iz Kur'ana i Sunneta, ili čak sa općenito prihvaćenom praksom zakonskih autoriteta, koja automatski vodi razvitku analoških principa, a što je više ili manje bilo utemeljeno na logičkim argumentima. U isto vrijeme možemo pretpostaviti da su metode ovog izvorno muslimanskog razvitka kasnije bile poboljšane pod utjecajem grčke logike.

"Komparativno-deduktivni" metod analogije je prilagodio zakonska pravila Kur'ana, Sunneta i *idjmā*'a izmjenljivim vremenskim okolnostima. Ovaj je metod bio opće prihvaćen princip, koji nije bio uperen protiv cjelokupne zamjene tradicije; nasuprot tome, analogija je bila princip, koji je pomogao sve većoj primjeni tradicije. Ovo znači: Kur'an i tradicije ostaju biti prva istina; oni su počeci i ne tvore rezultat shvaćanja postignutog pomoću indukcije. Čak ni racionalistički mu'tazilit an-Naẓẓām (umro između 220./835. i 230./845.) nije mogao izmaknuti ovom principu; iako je preferirao upotrebu razuma (*'aql*) nad osobnim odlukama i argumentom *e silentio*, tj. argumentom izvučenim iz ćutanja Poslanikovih drugova u zakonskim slučajevima, an-Naẓẓām je temeljio zakonske odluke na Kur'anu: kad god se njegovi Ṣadržaji interpretiraju sukladno logičkim pravilima, može se postići nepromjenljivi konsenzus[35].

Da sažmemo: rani su islamski pravnici pokušali da dopune zakonske propise Kur'ana, Sunneta i *idjmā'a*; čineći tako, oni su razvili, u prvo vrijeme, racionalne logičke metode u "komparativno-deduktivni" princip analogije. U isto vrijeme oni su mogli upotrebljavati u svojim djelima filološko naslijeđe ranih kur'anskih znanosti. Što se tiče egzaktne definicije, opisna analiza uz filološka sredstva čini se neizbježnom u jurisprudenciji.

35 Usp. van Ess, *Kitāb an-Nakt*, 118, 137f.; id., *Theologie und Gesellschaft*, III (1992.) 385 i naredne.

Definicija i logička argumentacija tvore korisnu simbiozu čak i u razvitku i demarkacionoj formulaciji mu'tazilitskog učenja, preteči islamske ortodoksije. Racionalistički pokret mu'tazilita po prvi se put pojavio u Iraku – ne bez razloga: u ovoj su zemlji mu'taziliti pronašli intelektualni medijum koji je omogućio njihov razvitak u racionalni pokret, koji je nastojao da zamijeni tradiciju sa razumom (*ratio*). Ovdje pronalazimo izvorno islamsko polazište za razvitak znastvene koncepcije svijeta, koja je nastojala da pronađe općenito valjane i racionalno dokažljive kriterije. Po prvi puta u islamskoj historiji konstruirana je racionalno-logička koncepcija svijeta; prenesena učenja vjerovanja se formuliraju na način koji je pokušao da slijedi argumentaciju razuma. Međutim, mu'taziliti nisu težili za zamjenom stare pobožnosti sa nekom novom; oni su prvenstveno namjeravali da odijele islam od religijskih grupacija podjarmljenih manjina. Ovo se dešavalo pomoću sustavne diferencijacije i profinjenja islamskih učenja. Neizbježno sredstvo jeste filološka vještina u činu definiranja i opisivanja; izvedena u najranijim komentarima Kur'ana; štoviše, logičke su se argumentacije već primjenjivale u iračkoj jurisprudenciji.

Razvici opisani do sada postali su plodno tlo za stimulacije izvana: u svojim argumentacijama, kao i u svojemu filozofskom znanju, mu'taziliti se utječu sve više i više helenističkim idejama, koje su postale utjecajne u Iraku: helenistička logika i ontologija doprijele su do Arapa 2./8. stoljeća prvenstveno u raspravama sa konvertititma i kršćanima; osim toga, u prvim prijevodima sa sirijskog i kasnije izravno iz grčkog u arapski jezik[36].

Na ovaj način, mu'taziliti su iz 2./8.-9. stoljeća objedinili u svojoj teološkoj argumentaciji islamsko naslijeđe umješnosti definiranja i komparativno-racionalističku metodu islamske jurisprudencije – od kojih su obje imale polazište u najstarijim komentarima Kur'ana – uz helenističko naslijeđe dijalektičara, koje je obrazovano u aristotelijanskoj logici. Grčka je logika stimulirala kršćansko-helenističku teologiju na egzemplaran način prema

36 Usp. Daiber (rev.): F.E. Peters, *Aristoteles Arabus* (Leiden 1968.), u: *Gnoman* 42, 1970., 539-541; Daiber, *Mu'ammar* str. 16 i ispod poglavlje 3.

filozofiji utemeljenih i formuliranih učenja, filozofiji koja je kasnije postala utjecajna u islamu[37]. Međutim, islam je bio prisiljen da se brani ne samo od kršćanske teologije, već jednako tako i od gnostičko-dualističkih sustava maniheizma[38].

Posljedica ove borbe je postupni razvitak islamske dogme. Prvi je rezultat vrlo komplicirano učenje o Bogu koje su razvili mu'taziliti, koji su se vrlo intenzivno bavili problemom definiranja Boga; njihovo polazište je kur'anska ideja o Božijoj transcedenciji, koja je iskazana kur'anskim pojmom *ghayb*[39]. Iako su ponudili različita rješenja, oni su imali jednu zajedničku tendenciju: da izbjegavaju antropomorfističke opise Boga kakvi se pronalaze u Kur'anu,[40] i da ih tumače na alegorijski način[41].

Čineći tako, mu'taziliti su po prvi puta uvidjeli poteškoću bilo kakve definicije: definicije pomoću ljudskog jezika ograničavaju – također neoplatoničku – beskonačnost Božiju; jezik ne može odražavati Božije biće. Sukladno mu'tazilitu Ḍirār Ibn 'Amru (živio između 110./728. i 180./796.), Božiji su atributi opisivi jedino pomoću negacije njihove suprotnosti;[42] Bog nije ono što mu se pripisuje u tradicionalnom učenju o atributima. Sukladno Abū l-Hudhayl al-'Allāfu (umro vjerojatno 227./796.), Bog je – slično platonijanskom učenju o jedinstvu bića – identičan atributima[43]. Drugo rješenje je ponudio 'Abbād Ibn Sulaymān: čak ni pomoću analogije ne možemo Bogu pripisati bilo kakve atribute; atributi

37 Usp. C.H. Becker, Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung, u: *Islamstudien* I, 432-449. Morris Seale, *Muslim Theology*, dazu die Kritik von J. van Ess in *Bibliotheca Orientalis* 23, 1966., str. 101-104, te id., *Theologie und Gesellschaft*, IV, Index vidjeti bilješku „Christentum".

38 Usp. Pretzl, *Atomenlehre* 128; Daiber, *Mu'ammar* 6 i naredna. van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, IV, Index s.n. Manichäismus.

39 Usp. Alparslan Açikgenc, *Towards an Islamic Concept of Philosophy*, 566 i naredne.

40 Usp. Daiber, *Mu'ammar,* 138 i naredne.

41 Usp. Daiber, *Mu'ammar*, 140 i naredna.

42 Daiber, *Mu'ammar*, 136; van Ess, *Theologie und Gessellschaft*, III (1992.) 37 i naredna.

43 Daiber, *Mu'ammar*, 137; 198 i naredne; van Ess, *Theolgie und Gesellschaft* III (1992.) 272 i naredne.

"Onaj Koji zna" (*'ālim*), ili "Svemogući" (*qādir*) su samo puke "indikacije" imena Božijeg ili "imena", što ne znači ljudsko obličje Boga. Ovdje pronalazimo važnu distinkciju između "izraza" (*qawl*) i "značenja" (*ma'nā*)[44]. Ovo se usklađuje sa distinkcijom između "riječi" (*lafẓ*) i "značenja" (*ma'nā*) kod arapskih nacionalnih gramatičara, a ovo ima paralelu u stoičkoj filozofiji[45]. Međutim, Arapi su distinkciju dosljedno razvijali u teološkoj raspravi o definiciji Boga; te nemamo razloga da pretpostavljamo stoički utjecaj. Teorija je nastala u religijskom kontekstu, započinjući od kur'anske ideje o Božijem *ghaybu*, koji ima strukturalne sličnosti sa neoplatoničkim učenjem o Božijoj neopisivosti. Bog ne može biti opisan sa rekvizitima uzetim iz ovog svijeta; posljedica ovog stajališta je mu'tazilitsko učenje o stvorenosti Kur'ana, koje je postalo zvaničnim učenjem tijekom vladavine Ma'mūna: nasuprot ortodoksiji, Kur'an ne može biti vječan, niti atribut Božiji.

Mu'tazilitsko učenje o Božijoj transcendenciji i neopisivosti bilo je nekonzistentno sa kur'anskim učenjem o Bogu Stvoritelju: zato što se Boga ne može opisati sa pojmovima ovog svijeta, i zato što nije u relaciji sa ovim svijetom na bilo koji način, koja bi mogla biti opisana u našem jeziku – Bog ne može biti Stvoritelj vidljivih stvari. Mu'taziliti su bili posve svjesni ove posljedice i pravili su razliku – slično Aristotelu, ali unutar novog, islamskog okvira – između supstancije i akcidencije[46]. Bog je jedino stvorio supstancije, ali ne i vidljive akcidencije, koje automatski pripadaju supstancijama i koje označavaju postignuće oblika koji je skriven u supstanciji.

Ovo implicira dodatno važnu distinkciju, tj. distinkciju između vidljivo-akcidentalnog i nevidljivo-supstancijalnog. Podsjećamo se Aristotelove distinkcije između konkretnog-individualnog (*prote usia*) i platoničkog općenitog, esencije (*deutera usia*). Poput Aristotela mu'taziliti nisu odvojili svoj pojam supstancije od platoničke pozadine općenite esencije: supstancija ostaje biti opće-

44 Daiber, *Mu'ammar*, 211 i naredna o 'Abbādovom učenju o atributima van Ess, *Theolgies und Gesellschaft* IV (1997.) 20 i naredne.

45 Daiber, *Mu'ammar*, 212.

46 Daiber, *Mu'ammar*, 57 i naredne.

nita esencija, od koje oblik postaje vidljiv u akcidentalnoj realizaciji, u akcidentu. Distinkcija između esencije i egzistencije još se nije nepovoljno izrazila[47] - tek kao o tričavom pitanju, da li je općenita suština zbiljska, ili je tek apstrakcija koju je proizvelo ljudsko mišljenje. Ovo se pokazuje na temelju mu'tazilitskog učenja o najmanjim dijelovima, "atomima"[48]. Mu'tazilit Mu'ammar Ibn 'Abbād as-Sulamī (umro 215./830.) unaprijed je pretpostavljao, na način naivnog realističnog mišljenja, trodimenzionalnost atoma, atomskih supstancija, koje postaju vidljive samo u svojim akcidencijama; atom, koji suštinski posjeduje svoju trodimenzionalnost, sličan je atomskom trokutu Platona, prototipu supstancije. Ovdje vidimo geometrijsko-matematski način mišljenja koji obezbjeđuje uzorak za opis suštine stvari, ne induktivno iskustvo. Ova nas vrsta geometrijskog mišljenja podsjeća na Euklida, koji je sa svoje strane usmjeren na elejsko mišljenje o nedjeljivosti bića. Zbiljnost tačaka i linija se uzima kao dokazana i recipročan odnos konkretnog i općenitog, a indukcija i dedukcija se ne raspravljaju na način kako je to Aristotel uradio. Platonički način mišljenja dominira: konkretno-individualno je potamnjeno općenitim-suštinskim puno više nego kod Aristotela. Nasuprot Božijoj neopisivosti kao nečemu suštinski općenitom ili individualnom, najmanji dio, atom, može biti okarakteriziran kao geometrijski oblik, koji je realiziran i koji konkretno postoji jedino u akcidencijama. Sukladno znanju najmanjeg dijela, znanje "nedjeljive supstancije" ne može biti formulirano kao apstraktan princip; nasuprot tome, svaka primordijalna supstancija, koja tvori osnovu konkretnog može nakon svega jedino biti opisana kao nešto što je konkretno i očigledno oku i razumu, i koja je na geometrijski način okarakterizirana kao nešto unutar tri dimenzije. Primordijalna supstancija je jedino zamisliva kao nešto sa tri dimenzije; predodžba stvari se upravlja na konkretno tijelo sa njegove tri dimenzije: dužine, širine i dubine. Ovdje pronalazimo isti problem

47 Daiber, *Mu'ammar*, 360 i 315.

48 Daiber, *Mu'ammar*, 322 i naredne; o Mu'ammarovom učenju o atomima vidjeti također van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, III (1992.) 67 i naredne, te id., 60 Years After: Shlomo Pines's Beiträge, str. 27f.

kao i u mu'tazilitskom učenju o Bogu, tj. problem definicije nečeg postojećeg, što se ne može zamijetiti kao nešto konkretno; strogo uzevši nezamjetljivo može jedino biti opisano sa kategorijama zamjetljivog. U isto vrijeme, konkretno-zamjetljivo pretpostavlja identičan suštinski oblik (usporedi grčki *eidos*, *idea*); već spomenuti mu'tazilit Mu'ammar je zaključio, slično Aristotelovom principu o čuvanju prirode, da svaki oblik (*ma'nā*) jeste uzrokovan sa odgovarajućim oblikom, koji je sa svoje strane uzrokovan sa identičnim drugim oblikom, itd. bez kraja[49].

U 2.-3./8.-9. stoljeću, bilježimo kao elemente islamskog znastvenog svjetonazora termine supstancija i akcidencija. Možemo pridodati i pojam prirode – *ṭabī'a*, *ṭab'* ili *ṭibā'* [50]. Sukladno Mu'ammaru i Naẓẓāmu, priroda je bila vodeći princip u akcidentalnoj realizaciji supstancije: akcidencije su inherentne u supstancijama na temelju prirodne nužnosti; na primjer, uzroci vatre koji gore sa prirodnom nužnošću[51]. Međutim, sukladno nekim mu'tazilitima Božija svemoć pokatkad može da ograniči ovu nužnost uzroka i posljedice[52]. Ovo mišljenje ne potječe iz neke vrste "devalvacije uzročnosti" kako se pripisuje Ghazzāliju, za kojeg se pogrešno kaže da je ovdje bio pod utjecajem grčkog skepticizma[53]. Nasuprot tome, "kritika kauzalnosti" (kako je kod Ghazzālija) motivirana je religijski: Božija svemoć može da objedini čak vatru i drvo bez da ono bude sprženo vatrom[54]. Unutar ove teze o nenužnosti svake akcije, Božija određujuća svemoć ograničava nužni slijed uzroka i posljedice u prirodi. Ovo dokazuje na primjeran

49 Daiber, *Mu'ammar*, 88.

50 Usp. Daiber, *Mu'ammar*, 283 i naredne, te o an-Naẓẓāmu (koji je također upotrebljavao pojam *khilqa*) 402 i naredne i van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, III (1992.) 341 i naredna; 378 i naredna.

51 Usp. Daiber, *Mu'ammar*, 286.

52 Daiber, *Mu'ammar*, 367 i naredna.

53 Daiber, *Mu'ammar*, 284 i naredna.

54 Daiber, *Mu'ammar*, 368. Za više detalja usp. moj rad "Rationalism in Islam and the Rise of Scietific Thought. The Background of al-Ghazālī's Concept of Causality" ("Racionalizam u islamu i nastanak znastvenog mišljenja. Pozadina al-Ghazzālijevog koncepta kauzalnosti") (Međunarodna konferencija o Ghazāliju, ISTAC, Kuala Lumpur, 25-27.10. 2001.).

način da su mu'taziliti pokušali – usprkos njihovom racionalističkom stajalištu – da sačuvaju glavne članke islamskog vjerovanja; oni ustrajavaju u pridržavanju starog arapskog i kur'anskog fatalizma; međutim, oni dopuštaju ljudskim bićima slobodu volje na sljedeći način[55]. Čovjek je slobodan da donosi odluku, međutim, čim je on odlučio i čim je njegova odluka rezultirala u djelo, ona je predmet determinacije svih stvari. U svakom slučaju, determinizam se čini ograničenim kao u gore spomenutoj tezi o ne-uzročnosti djelovanja.

Naš opis spomenutih principa supstancije, akcidencije i prirode pokazuje udaljenost prema bilo kakvoj vrsti mehaničke filozofije prirode kako ju je, primjerice, razvio Galilej[56]. Opisani su principi pojmovi dobijeni pomoću apstrakcije; njihova je primjenljivost nesumnjiva. Izuzetna je metafizička superstruktura: budući da mu'taziliti ne nude samo pojašnjenje primordijalne supstancije, atom, na temlju korištenja geometrije i upotrebe dedukcije, ne eksperimentalne indukcije; pomoću slijeđenja kur'anskog učenja o stvaranju, njihov je glavni cilj pripisivanje svih događaja Bogu, vodećem i određujućem principu. Ovaj princip čak posjeduje moć da suspendira prirodnu kauzalnost. On ne može biti opisan; bilo kakav opis i čin definiranja implicirao bi ograničenje Božije svemoći. Ljudski je jezik nedostatan u ovom slučaju u kojemu su muslimanski teolozi postali svjesni diskrepancije (protuslovlja) između načina izražavanja i Sadržaja.

Kao što smo pokušali da pokažemo, ovo je rezultat dugog razvitka na početku kojeg pronalazimo filološke napore kur'anske egzegeze i islamske jurisprudencije. Teolozi su koristili neku vrstu logičko-dijalektičke argumentacije, koju su već primjenjivali prvi pravnici u svjoj metodi analogije. Ovo se desilo u debati sa različitim grupacijama islamske zajednice, ali jednako tako i u sukobu sa idejama nemuslimana, sa gnostičko-menihejskim sustavima i kršćansko-helenističkom teologijom. Gnostičko-manihejska i kršćansko-helenistička učenja postala su poznata Arapima tijekom

55 Usp. Daiber, *Mu'ammar*, 287; 367 i naredne, te naredno poglavlje.

56 Usp. Crombie, *Von Augustinus bis Galilei*, 532.

širenja islamskog imperija pod vlašću abbasida u 2.-3./8.-9. stoljeću. U usmenim raspravama sa učenjacima podjarmljenih naroda, oni su prihvatali strane ideje i asimilirali neke od njih.

Istodobno uz ovaj razvitak vidimo narastajuću aktivnost prevođenja stranih znastvenih knjiga[57]. Intenzivirani pomoću prenošenja medicinskih škola i akademskog života iz Aleksandrije u Bagdad[58] i zbog praktičnih potreba, jednako tako su prevođeni nefilozofski tekstovi. Ove su aktivnosti službene, a pokatkad su privatno[59] potpomagane od strane abbasida;[60] pod vlašću halife Ma'mūna one su postale unekoliko organizirane u bagdadskoj biblioteci, nazvanoj u kasnijoj tradiciji "Dom mudrosti" – *bayt al-ḥikma*[61]. Ovi su prijevodi dosegli prvi vrhunac pod kršćanima, Yaḥyā Ibn al-Biṭrīqom (umro 226./840.) i Ḥunayn Ibn Isḥāqom (umro 260./873.) i njihovim suradnicima. Prijevodi su sačinjeni iz grčkog i sirijskog, ali također i sa sanskrita i pahlavija.

Arapi su bili zainteresirani za medicinska djela Grka, napose Galena i Hipocratesa,[62] i ova su medincinska djela došla do njih s početka u posredničkim prijevodima u sirijski koje je sačinila perzijska škola iz Djundīshāpūra,[63] koju je utemeljio Shapur I u trećem stoljeću po Kristu. Arapski su prijevodi također uključi-

57 Za više detalja vidjeti ispod poglavlje 3.

58 Usp. Meyerhof, Von Alexandrien nach Bagdad; GAS III, 7 i naredne, te o fiktivnosti izvještaja kojeg je koristio Meyerhof, poglavito al-Fārābijevu raspravu *Fī Zuhūr al-falsafa* (naveo Ibn Abī Usaybī'a) vidjeti ispod poglavlje 3.

59 Usp. Meyerhof, Science and Medicine, u: *The Legacy of Islam* (uredio Arnold/Guillaume), 315; Mieli, *Science arabe*, 71, 73 i naredna.

60 Nije svaki učenjak primao financijsku pomoć od halife. O životu islamskih učenjaka usp. Sellheim, *Gelehrte*, 59ff.; Dodge, *Muslim Education*, 18 i naredna.

61 Usp. EI² I (Bayt al-hikma); Dodge, *Muslim Education*, 16f.; Sa'īd Dīwachī, *Bayt al-ḥikma*, 31 i naredne; *al-Ḥusaynī, al-Ḥayātāt-'ilmiyya*, 59 i naredna, te iznad svega D. Gutas, *Greek Thought*.

62 Usp. GAS III, 23 i naredne, 68 i naredne: Ullmann, *Medizin*, 25 i naredne, 35 i naredne.

63 Usp. O'Leary, *How Greek Science passed to the Arabs*, 67 i naredne GAS III str. 172 i naredne.

vali indijska djela o medicini,[64] knjige o geografiji[65] i kamenju,[66] biologiji,[67] zoologiji[68] i agrikulturi;[69] o astrologiji[70] i astronomiji;[71] te uz to: matematici,[72] mehanici,[73] optici[74] i drugima, manje važnim područjima[75]. Zanimanje Arapa za alkemiju, koju je al-Fārābī, filozof iz 10 stoljeća, smatrao korisnom za "vježbanje razuma i filozofske spoznaje",[76] jeste naslijeđe neoplatoničko-sinkretičke gnoze helenizma. Ova je helenistička literatura[77] često zagubljena, ali se može rekonstruirati iz sirijsko-arapskih prijevoda i redakcija. Istraživanje u ovim tekstovima će nam vjerojatno dati uvid u historiju prijevoda prije vremena poznatih prevoditelja. Čini se da je znastvena terminologija Yaḥyā Ibn al-Briṭīqa i Ḥunayn Ibn Isḥāqa rezultat historijskog razvitka, koji je još nedovoljno poznat. Sustavi mu'tazilita u 2./8. i 3./9. stoljeću daju nam ideju o usmenom ili pismenom širenju grčkih misli već i prije

64 GAS III, 187 i naredne, Ullmann, *Medizin*, 103 i naredne (usp. 324 i naredne).

65 Usp. EI² II, 576-578.

66 Usp. Ullmann, *Natur- und Geheimwissenschaften*, 97 i naredne (o prijevodima iz grčkog), 102 i naredne (o prijevodima sa pahlavija).

67 GAS IV, 310 i naredne; Ullmann, *Natur- und Geheimwissenschaften*, 70 i naredne.

68 GAS III, 349 i naredne; Ullmann, *Natur- und Geheimwissenschaften*, 8 i naredne.

69 GAS IV, 318 i naredne; Ullmann, *Natur- und Geheimwissenschaften*, 428 i naredne.

70 Usp. Ullmann, *Natur- und Geheimwissenschaften*, 271 i naredne.

71 Usp. EI² I 36. – Impresivan primjer je Ptolemyjev *Almagest*, koji je preveden tijekom vladavine al-Ma'mūna, usp. Kunitzsch, *Der Almagest*, id., *Ibn as-Salāh*.

72 GAS V, 70 i naredne, 191 i naredne.

73 Usp. Rosenthal, *Fortleben*, 313 i naredne/engleska verzija: *The Classical Heritage*, 231 i naredne.

74 Usp. GAS V, 117; Rosenthal, *Fortleben*, 287 i naredna/engleska verzija: *The Classical Heritage*, 211 i naredna, te Daiber, *Mu'ammar*, 320-322.

75 Usp. također prikaz u: *The Legacy of Islam*, uredio Schacht/Bosworth 425 i naredne; Gutas, *Greek Thought*, 193-196: "Greek Works translated into Arabic. A bibliographical Guide by Subject".

76 Vidjeti Ullmann, *Natur- und Geheimwissenschaften*, 250.

77 Usp. GAS IV, 1 i naredne; Ullmann, 145 i naredne.

poznatih prevoditelja[78]. Međutim, trebali bismo priznati da rezultati mu'tazilitskog filozofiranja – čija je terminologija pokatkad različita od grčke – ne mogu uvijek biti pripisani grčkom ili drugim utjecajima. Trebali bismo biti svjesni mogućnosti da se ideje mogu razvijati neovisno – čak iako su neke krhotine grčkih ideja apsorbirane. Takovrsni konvergentni razvici svakako podržavaju mogući kasniji utjecaj grčkih ideja: asimilacija stranih misli zahtijeva izvođenje kongenijalnog znanstvenog mišljenja. Počeci su ovog mišljenja unutra islama: pronalazimo ih u lingvističkom nastojanju filološke interpretacije Kur'ana; njih su slijedili arapski filološki ogranci znanosti; a kasnije intelektualne aktivnosti hadisa i fiqha, tradicije i jurisprudencije.

Ovo islamsko naslijeđe može objasniti činjenicu da islamska znanost ne može općenito biti okarakterizirana kao eksperimentalna znanost;[79] izuzeci su Rhazes,[80] al-Kindī, Ibn al-Haytham,[81] Ibn Sīnā, 'Alī Ibn Riḍwān ili Naẓẓām[82]. Mu'taziliti su razvili racionalističku filozofiju prirode; koristili su principe koji su integrirani u naoko neoplatoničko učenje i koji su impresivni kao prvi korak prema objašnjenju svijeta fenomena na temelju korištenja neizmjenljivih logičkih kriterija. Mu'taziliti su razvili koncepciju svijeta, koja objedinjuje teologiju i filozofiju prirode. Primjer je Djāḥiẓ, koji je uzimao prirodu kao ogledalo Božije mudrosti[83] i koji je smatrao Božije znanje prijeko potrebnim za proučavanje prirode[84]. Čak je spoznaja Boga i Njegove objave u Kur'anu ključ za svijet fenomena; Božija svemoć može suspendirati kauzalnost uzroka i posljedice. Ovo udruživanje religijske spoznaje i znastve-

78 Usp. Daiber, *Mu'ammar*, 17.

79 Usp. Crombie, *Von Augustinus bis Galilei*, 245; Ullmann, *Medizin*, 2 i reference date tamo. – Usporediva je racionalnost grčke znanosti, koja je preferirala deduktivnu metodu nad eksperimentima: vidjeti Festugiere, *Revelation*, 17 i naredna.

80 O Rhazesovim autopsijama usp. Bűrgel, *Dogmatismus*, 43 i naredna

81 Usp. Schramm, *Ibn Al-Haythams Weg zur Physik*.

82 Usp. Paret, *an-Naẓẓām als Experimentator*; van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, III, str. 339 i naredne.

83 Vidjeti iznad bilješku 27.

84 Usp. GAS III, 368.

nog shvaćanja oslabilo je islamsku znastvenu misao i istodobno je učinilo vrlo snažnom. Islamska znanost nije samo slijepi kult autoriteta;[85] ona zaslužuje našu potpunu pozornost i kao što smo pokušali da to pokažemo: procjena islamske znastvene i filozofske misli možda ne bi smjela zaboraviti islamsku pozadinu i njezin temelj, Kur'an.

85 Usp. Bűrgel, *Dogmatismus*, 30-46.

BIBLIOGRAFIJA

Abbott, Nabia: *Studies in Arabic Literary Papyri*. II: Qur'anic commentary and tradition. Chicago 1967. = *The University of Chicago, Oriental Institute. Publications*. 76.

Abū Nu'aym al-Isbahānī: *Ḥilyat al-awliyā' wa-ṭabaqāt al-aṣfiyā'*. 1-10. Beirut 1967.

Açikgenç, Alparslan. Towards an Islamic Concept of Philosophy. A response to the modernists. - U: *Islām and the Challenge of Modernity: Historical and Contemporary Contexts*. Proceedings of the Inaugural Symposium on Islām and the Challenge of Modernity: Historical and Contemporary Contetxs held at and organized by the International Institute of Islamic Thought and Civilization in Kuala Lumpur, August 1-5, 1994. Ed. Sharifah Shifa Al-Attas. Kuala Lumpur. 1996., str. 535-589.

Becker, Carl Heinrich: *Islamstudien*. I. Leipzig, 1924.

Bűrgel, Christoph: Dogmatismus und Autonomie im wissenschaftlichen Denken des Islamischen Mittelalters. -- U: *Saeculum* 23, Freiburg/Br.1 972, str. 30-46.

Carter, Michael G.: An Arab Grammarian of the Eighth Century A.D.- U: *Journal of the American Oriental Society* 93, 1973., str.146-157.

id.: Les origines de la grammaire arabe.- U: *Revue des études islamiques* 40, Paris 1972., str. 69-97.

Crombie, A.C.: *Von Augustinus bis Galilei*. Kőln-Berlin, 1965.

Daiber, Hans: *The Struggle for Knowledge in Islam. Some Historical Aspects*. Sarajevo 2004.

id.: *Das theologisch-philosophische System des Mu'ammar Ibn Abbād as-Sulamī (gest. 830 n. Chr.)*. Beirut-Wiesbaden, 1975.= Beiruter Texte und Studien. 19.

id.: Science and Technology versus Islam. A Controversy from Renan and Afghānī to Nasr and Needham and its Historical Background. - U: *Annals of Japan Association for Middle East Studies* 8, 1993., str. 169-187. (Također u: *Journal for the History of Arabic Science* 10/1-2 Aleppo, 1992.-1994., str. 119-153).

Dīwahćī, Sa'īd: *Bayt al-ḥikma*. Baghdad, 1392./1972.

Dodge, Bayard: *Muslim Education in Medieval Times*. Washington, 1962.

EI = *Enzyklopaedie des Islam*. l-V and Supplement. Leiden, Leipzig, 1913.-1938.

EI² = *Encyclopaedia of Islam*. I i naredne. Leiden-London, 1960. i kasnije.

van Ess, Josef: *Das Kitāb an-Nakt des Naẓẓām und seine Rezeption im Kitāb al-Futyā des Ĝāhiz*. Gőttingen, 1972.= *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Gőttingen*, philol.-hist. Kl.3.F.Nr.79.

id.: *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiősen Denkens im frűhen Islam*. Berlin - New York: Walter de Gruyter. I (1991.); II (1992.); III (1992.); IV (1997.); V (1993.); VI (1995.).

Festugière, André Marie Jean: *La révélation d'Hermes Trismégiste*. I-IV. Paris 21950;1949.;1953.;1954.

Gätje, Helmut: *The Koran and its Exegesis*. Transl. and ed. by A.T. Welch. Berkeley and Los Angeles 1976. (German original: Koran und Koranexegese. Zűrich-Stuttgart, 1971).

GAS = Sezgin, Fuat: *Geschichte des arabischen Schrifttums*. I i kasniji. Leiden, 1967. i naredne.

Goldziher, Ignaz: *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*. Leiden, 1952.

id.: Stellung der alten islamischen Orthodoxie zu den antiken Wissenschaften. - U: *Gesammelte Schriften*. Ed. Joseph Desomogyi. V, Hildesheim, str. 357-400. (engleski prijevod u: *Studies on Islam*. Ed. M.L. Swartz. Oxford, 1981).

Gutas, Dimitri. Greek Thought, Arabic Culture: *The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbāsid Society (2nd-4th/8th-10th centuries)*. New York: Routledge, 1998.

Ḥusaynī, 'Abdal'azīz Muḥammad: *al-Ḥayāt al-'ilmiyya fī d-dawla l-islāmiyya*. Kuweit, 1973.

Jeffery, Arthur: Progress in the Study of the Koran Text. - U: *Der Koran*, ed. Rudi Paret. Darmstadt, 1975. (= *Wege der Forschung*. 326), str. 398-410 (= reprint: *The Moslem World* 25, 1935., str. 4-16).

Kunitzsch, Paul: *Der Almagest. Die Syntaxis Mathematica des Caudius Ptolemaus in arabisch-lateinischer Űberlieferung*. Wiesbaden, 1974.

id.: Ibn aṣ-Ṣalāḥ. *Zur Koordinatenűberlieferung im Sternkatalog des Almagest*. Gőttingen 1975. = *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Gőttingen*, philol.--hist. K1. 3. F.Nr. 94.

Lazarus-Yafeh, Hava: Taqlid in the Writings of Al-Ghazzali. - U: *Israel Oriental Studies* 1, Tel Aviv, 1971., str. 249-256.

The Legacy of Islam. Ed. by Thomas Arnold and Alfred Guillaume. Oxford, 1968. (repr. izd.1931.).

id. (drugo izdanje). Ed. Joseph Schacht sa C.E. Bosworthom. Oxford, 1974.

Meyerhof, Max: Von Alexandrien nach Baghdad. - U: *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, phil-hist. Kl. Berlin, 1930., str. 389-429.

Mieli, Aldo: *La science arabe et son rôle dans l'évolution scientifique mondiale*. Avec quelques additions de Henri Paul Joseph Renaud, Max Meyerhof, Julius Ruska. Leiden, 1938. Repr. Leiden, 1966. (Augmentée d'une bibliographie avec index analytioue par Aly Mazaheri).

Nőldeke, Theodor: *Geschichte des Qorans*. I-II (revidirano izd. Friedricha Schwallyja); III (revidirano izd. G. Bergsträssera i O. Pretzla). Leipzig, 2 1909.; 2 1919.; 1938. (Repr. Hildesheim, 1961.).

O'Leary, De Lacy: *How Greek Science passed to the Arabs*. London, 3 1957.

Paret, Rudi: an-Naẓẓām als Experimentator. - U: *Der Islam* 25,1937., str.228233.

Peters, E.E.: *Allah's Commonwealth. A History of Islam in the Near East 600-1100 A.D.* New York, 1973.

Plessner, Martin: *Die Bedeutung der Wissenschaftsgeschichte fűr das Verständnis der geistigen Welt des Islams*. Tűbingen, 1966. = *Philosophie und Geschichte*. 82.

id.: *Die Geschichte der Wissenschaften im Islam als Aufgabe der modernen Islamwissenschaftern*. Tűbingen, 1931. = *Philosophie und Geschichte*. 31.

Pretzl, Otto: Die frűhislamische Atomenlehre. - U: *Der Islam* 19, 1931., str. 116-130.

Rosenthal, Franz: *Das Fortleben der Antike im Islam*. Zűrich-Stuttgart 1965. – Engleska verzija Emile i Jenny Marmorstein: *The Classical Herit-*

age in Islam. London: Routledge, 1975.. (Pb 1992.).

id.: *Knowledge Triumphant.* Leiden, 1970.

Schacht, Joseph: *An Introduction to Islamic Law*. Oxford, 1964.

id.: *The Origins of Muḥammadan Jurisprudence*. Oxford, 1953.

Schramm, Matthias: *Ibn Al-Haythams Weg zur Physik*. Wiesbaden, 1963. =Boethius.l.

Sellheim, R.: Gelehrte und Gelehrsamkeit im Reiche der Chalifen. - U: *Festgabe fűr Paul Kirn zum 70. Geburtstag*, ed. Ekkehard Kaufmann. Berlin, 1961., str. 54-79.

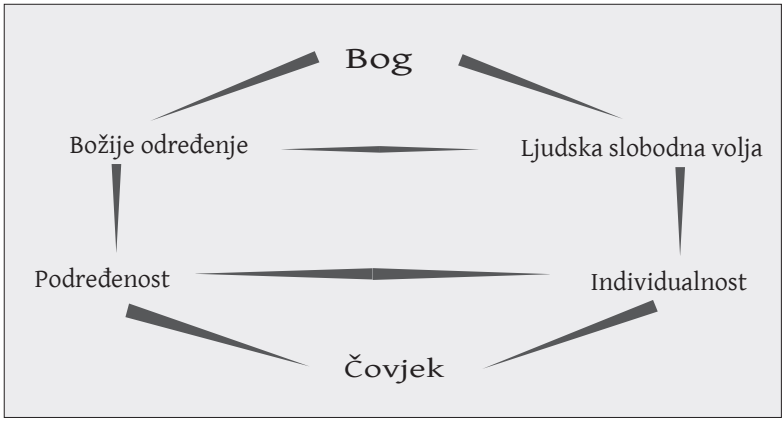
Sezgin, Fuat: vidjeti *GAS*.

Ullmann, Manfred: *Die Medizin im Islam*. Leiden/Kőln, 1970. = *Handbuch der Orientalistik*. 1. Abt., Ergänzungsband Vl, l.

id.: *Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam*. Leiden, 1972. = *Handbuch der Orientalistik*, 1. Abt., Ergänzungsband Vl, 2.

2. Teokracija nasuprot individualnosti: Debata o čovjekovoj slobodnoj volji i njezin utjecaj na novi racionalni svjetonazor u 8./9. stoljeću*

U historiji islama uloga čovjeka u društvu čini se da je određena narastajućom i stalno mijenjajućom polarizacijom između Božijeg određenja i čovjekove slobodne volje.



Oscilacija između podređenosti i individualizma ogleda se u živoj slici islamske intelektualne historije; fenomeni i njihova očita kauzalnost možda mogu zadovoljiti radoznalost modernog čitatelja i doprinijeti razvitku njegove svijesti, te iznad svega njegovom ne uvijek nepristranom znanju o islamu kao kulture sa bogatim i raznolikim naslijeđem.

Bilo kakvu raspravu o islamskom svjetonazoru moramo započeti sa islamskom religijom i njezinim utjecajem na intelektualnu historiju islama, na njezinu znanost i filozofiju;[86] obje su repre-

* *(Revidirana verzija mog inaoguralnog predavanja – skraćena verzija se pojavila "..." u:... Stuttgart 2007. Str.324-339)*

86 Usp. iznad, pogl. 1.

zentativni aspekti islamskog mišljenja i čine se integriranima u religijsku ideologiju zajednice, koja je duboko svjesna međuovisnosti između individualne sreće i dobrobiti države. Ovo se odražava u ranim islamskim raspravama o Bogu, čovjeku i društvu. Njihov opis i procjena moraju započeti sa religijom kao sveukupno određujućim faktorom.

Islamska se religija može okarakterizirati kao religija zakona u teokraciji, koja je prožeta fatalističkim tendencijama[87]. Takav opis doista obuhvata samo jedan aspekt islamskog religijskog mišljenja[88]. Nasuprot fatalističkom i deterministčkom aspektu islamske religije, rani se islam hrvao sa tezom o ljudskoj slobodnoj volji. Ljudi su ukazivali na Kur'an koji je, međutim, nekonzistentan u ovoj temi[89]. Baš ova nekonzistentnost je možda stimulirala muslimana u prošlosti[90] i u modernim vremenima,[91] da razmišlja na relaciji između predestinacije i slobode volje.

Prvi počeci o kontrastu između determinacije i slobode volje mogu se pronaći u predislamsko vrijeme: tamo pronalazimo rame uz rame fatalističko pomirenje sa sudbinom i individualnu težnju za krepošću, nazvanu *murūwa*; ova *krepost* označava sve te vrline, koje služe za slavu pojedinca i plemena[92].

Staru je arapsku *murūwu* reducirao poslanik Muhammed; on ju je podredio novom, islamskom vjerovanju[93]. Međutim, stari arapski ideal *murūwa* još uvijek je ostao biti živim te unekoliko reduciranom, modificiranom i islamiziranom obliku, u idealu tzv. *faḍla*, ljudske visoke kvalitete; ovo čovjeku daruje Bog i omogućuje mu

87 Usp. H. Ringgren: *Studies in Arabian Fatalism*; id.: Islamic Fatalism.

88 Ovo je istaknuo T. Andrae, *Die letzten Dinge*, 119 i naredne.

89 Usp. I. Goldziher: *Vorlesungen*, 83 i naredne/Engleska verzija: *Introduction to Islamic Theology and Law*, 68 i naredne; R. Paret, *Der Koran und die Prädestination*; W. M. Watt: *Formative Period*, 90 i naredne.

90 Usp. W. M. Watt: *Free Will*; H. A. Wolfson: *The Philosophy of the Kalam*, 613 i naredne.

91 Usp. U. Schoen: *Determination und Freiheit*.

92 Usp. I. Goldziher: *Muhammedanische Studien*, I, 13 i naredne.

93 Usp. Goldziher: *Muhammedanische Studien*, I, 13 i naredne, te 19 i naredne.

da postigne *fadīlah* "vrlinu" na temelju svog osobnog napora[94]. Međutim, sukladno ranoj islamskoj misli *fadīla* je privilegija samo nekolicine ljudi. Nakon smrti poslanika Muhammeda ona opravdava pravo Muhammedovih nasljednika na vodstvo. Ovo pravo je religijski motivirano pomoću ustanovljenja kur'anske osnove, odnosa prema poslaniku i njegovom dobu[95].

Nastojanje i volja čovjeka čine se reduciranim od strane religijskog autoriteta Kur'ana i Sunneta. Svijest o tradiciji utemeljena na Kur'anu i Sunnetu proširuje oprečnost između individualnosti i deterministčkog tradicionalizma. Ovo se zrcali u raspravama o autoritetu i ljudskoj odgovornosti. One kulminiraju u političkoj debati o legitimnosti nasljeđivanja poslanika nakon ubojstva trećeg halife 'Uthmāna (Osmana) 656. po Kristu. U potonjem građanskom ratu tzv. ši'iti su se otcijepili od islamske zajednice. Ši'iti su pristaše 'Alija Ibn Abī Ṭāliba; sukladno njegovim pristašama vodstvo zajednice može jedino biti dosuđeno članovima Muhammedove obitelji.

Od ovih su se ši'ita uskoro izdvojile pristaše kharidjita, tj. disidenata, koji su smatrali da legitimno nasljeđivanje poslanika ne potpada pod ljudske prosudbe, već Božije[96].

Štoviše, kharidjiti su zaključili da ni pripadništvo poslanikovoj obitelji ne može opravdati polaganje prava na vodstvo,[97] već osobna visoka kvaliteta i bezgrješan život muslimanskog nasljednika, bez obzira na njegovu nacionalnost. On je *primus inter pares*, prvi među jednakima;[98] on djeluje u ime zajednice, što posjeduje karizmatični karakter[99]. Čovjekova individualnost, njegov osobni

---

94 Usp. E. A. Gruber: *Verdienst und Rang*, 15 i naredne; usp. Daiberov prikaz u: *OLZ* 75, 1980, col. 562-564.

95 Usp. Gruber (kao prethodna bilješka) 1. poglavlje.

96 *lā ḥukma illā li-llāh!* Usp. Sura 6,57; usp. Watt, *Formative Period*, str.14 i naredna, te o historiji političkih grupacija u ranom islamu J. Wellhausen: *The Religio-political Factions*.

97 U principu se ovo može usporediti sa predislamskim idealom naslijeđenog plemstva, *hasab* (o ovome usp. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, I, 41 i naredna; EI² III, 238 i naredna).

98 Usp. Watt, *Free Will*, 37.

99 Usp. Watt, *Free Will*, 35 i naredna.

napor i inicijativa[100] u cijelosti su u službi Vjerozakona zajednice (sharī'a). Osobna religijska religijska gorljivost zamjenjuje princip nasljednog autoriteta; istovremeno bi se zloupotreba vlasti trebala izbjeći.

Individualnost je ovdje zadobila novi položaj i pomalja se kao islamski pandan već spomenute stare arapske *murūwe* [101]. Ovo se dešava u razdoblju u kojemu dogmatski principi nove islamske religije nisu bili u potpunosti razvijeni. Kur'an kao osnova novog vjerovanja sve više i više se čini nedostatnim kao smjernica za oblikovanje novog društva u konstantno promjenljivom svijetu. Pravnik tog doba se mogao osloniti na svoje juridičke odluke koje su bile manje utemeljene na Kur'anu, a više na njegovoj osobnoj individualnoj prosudbi (*ra'y*)[102]. Nastojanja da se dopuni Kur'an i da se razviju novi principi zrcale se u usmenim i kasnije pisanim prenesenim predajama (*ḥadīth*)[103]; ove predaje jamče nužnost religijskog autoriteta kroz lanac prenosilaca (*isnād*),[104] koji seže unazad do doba Poslanika.

Zakonska presuda utemeljena na individualnoj prosudbi razvija se istodobno sa već spomenutom kritikom bilo kakve religijske motivacije političkog polaganja prava na liderstvo. U oba je slučaja ljudska inicijativa snažno naglašena, bilo u obliku individualne prosudbe, ili u prednosti onog koji je bolji, čija osobna zasluga sama opravdava pravo polaganja na kvalitete vođe. Ovdje otkrivamo sami početak prasprave o problemu čovjekove pozicije između autonomije i religijsko-političke ovisnosti, koja je zapodjenuta vrlo rano u islamu. Ovaj se problem može pronaći u

100 Kharidjitska frakcija nadjdita govori o *idjtihādu* u primjeni kur'anskih propisa: usp. Watt, *Free Will*, str. 25.

101 Usporedbu sa predislamskom *murūwa* spominje Watt, *Free Will*, str. 36.

102 Usp. J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, 25 i naredna; 37; id., *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, str. 98 i naredne.

103 Usp. J. Robson, odrednica *Ḥ*adīth, u: *EI²* III, 23-28; G. Schoeler, Die Frage der schriftlichen oder mündlichen Überlieferung (Šire o pitanju pisane ili usmene predaje); id., Witeres zur Frage der schriftlichen oder mündlichen Überlieferung; id., Mündliche Thora und *Ḥ*adīt.

104 Usp. J. Robson, odrednica Isnād, u: *EI* ² IV, 207.

prvim teološkim raspravama u Basri; njih su predvodili kaderiti, ljudi koji su branili slobodu čovjekove volje[105].

Najstariji dosad poznati dokument, koji odražava takve rasprave, jeste pismo poslano između 694. i 699. po Kristu, koje je poslao iračkI propovjednik al-Ḥasan al-Baṣrī ʻAbdalmaliku Ibn Marwānu, petom umayyadskom halifi[106]. Iako su u autentičnost ovog pisma, onako kako je sačuvano, posumnjali neki učenjaci, ono ne protuslovi al-Ḥasan al-Baṣrijevoj kaderitskoj poziciji kako su potvrdila druga svjedočanstva[107]. Ovo pismo jasno iskazuje da čovjek može da bira između dobra i zla. Bog ne utječe na ovo; Bog određuje ljudska djelovanja samo na temelju svojih odredbi i zabrana i pomoću poticanja nagrade i kazne.

Netom iza toga, vjerojatno dvije decenije nakon pisma al-Ḥasan al-Baṣrija također u Iraku, sekta kharidjita Shabīb an-Nadjrānija proglasila je čovjeka autorom (*mufawwaḍ*) svojih djela bez Božijeg

---

105 Usp. Watt, *Formative Period*, 94 i naredne; van Ess, *Theologie* IV (1997.) 489 i naredne. (“Aspekte des Problems der Willensfreinheit”). Prvi za kojeg se kaže da je vodio rasprave u Basri o *qadaru* je teolog Maʻbad al-Djuhanī, prijatelj al-Ḥasan al-Basrija: usp. A. J. Wensinck, *The Muslim Creed*, 53; Watt (kao bilješka 4) str. 85; Bakr al-Khallāl, (umro 923 po Kristu): *Kitāb al-Djāmiʼli-ʻulūm* (ili: *al-Musnad min masāʼil*) *Aḥmad Ibn Hanbal*, rukopis se nalazi u: Bristish Museum (London) 2765, fol. 86v9. – O mitu Maʻbada kao prvog kaderita vidjeti van Ess, *Maʻbad al-Ǧuhanī*, 59 i naredne.
Sukladno gore spomenutom Bakru al-Khallālu fol. 86v12 Maʻbad je slijedio ovdje kršćansko učenje (usp. već Auzāʻija, koje je umro 157/774: vidjeti van Ess, *Theologie* I [1991.] 72); o problemu kršćanskog utjecaja (koji je barem u najmanjem proslavio razvitak sličnih i izvornih islamskih vjerovanja) o kaderitima usp. Watt, *Formative Period*, 95 i 99; Josef van Ess, odrednica Kadariyya, u:: *EI* 2 IV 371f.; id., *Theologie* I (1991.) 126; H. Daiber, *Mu’ammar*, 389 i naredna; Wolfson, *Philosophy*, 60 i naredne; G. F. Hourani, *Islamic and Non-Islamic Origins*, 72 i naredne.

106 Pismo je objavio H. Ritter, Studien, 67 i naredne. – Usp. o tome M. Schwarz, *The Letter of al-Ḥasan al-Baṣrī*; Watt, *Formative Period*, 77 i naredne; 99 i naredne; van Ess, odrednica Kadariyya, *EI* 2 IV 369.
Možda nekoliko godina starije od al-Ḥasan al-Baṣrijevog pisma jeste antikaderijsko djelo Ḥasan Ibn Muhammad Ibn al-Hanafiya, koje je objavio J. van Ess: *Anfänge muslimischer Theologie*.

107 Usp. van Ess, *Theologie* II (1992.) 46-50.

pristanka (*taufīq*) i vodstva (*hudā*)[108]. Suprotno učenju al-Ḥasan al-Basrija, kao što se čini u njegovoj *Risāli* (Poslanici) ʻAbdalmaliku Ibn Marwānu,[109] Bog ne zna unaprijed i prema tome ne određuje čovjekove odluke i djela[110].

Očito su upućeni na ove kharidjite napadi halife ʻUmara II (vladao 717-720. po Kristu) protiv kaderitskih novotarija;[111] sukladno ʻUmaru II Bog unaprijed zna čovjekove akcije, ali On ne utječe na njih.

Na ovom mjestu, čovjek se čini autonomnim u svojim odlukama i u svojim akcijama. Ovaj je stav kasnije razvijan, vjerojatno pod utjecajem sličnih kršćanskih ideja,[112] egipatskog kršćanina Ghailāna ad-Dimishqija, koji je smaknut između 733. i 735. godine po Kristu. Sukladno njemu, Božija volja ne utječe na ljudsko djelovanje[113]. Najbolje što je Bog stvorio jeste ljudski razum (*ʻaql*)[114].

Ghailanijeva teologija je odredila njegovo političko stajalište: on odbacuje svojatanje plemena Quraysha na hilafet. Svako ko se odlikuje osobnom visokom kvalitetom, ko vodi život sukladno

---

108 Usp izvještaj al-Malaṭija (umro 987 po Kristu): *Kitāb at-Tanbīh* ed. al-Kautharī 174,7 i naredne. – Sukladno al-Al-Ash'ariju (umro oko 935 po Kristu), *Maqālāt al-islāmiyyīn* ed. Ritter 116,3 al-Nadjrānijeva sekta je branila kao mu'taziliti slobodu volje.

109 Usp. njegovu *Risālu* koju je poslao ʻAbdalmaliku ed. Ritter, Studien 77,4 i naredne, te Schwarz, *The Letter of al-Ḥasan al-Baṣrī*, 29 i naredna.

110 Usp. al-Malaṭi, *Kitāb at-Tanbīh*, ed. al-Kawtharī 175,10 i naredna.

111 Vidjeti van Ess, *Anfänge muslimischer Theologie*, 113 i naredne (o problemu autentičnosti usp. van Ess, *Theologie,* I [1991.] 134 i naredna). Usp. Abū Nuʻaim al-Isbahānī (umro 1038. po Kristu), *Ḥilyat al-awliyā'* 347,3 i naredne; van Ess, odrednica Kadariyya, *EI* ² IV col. 369b.

112 Usp. van Ess, odrednica Kadariyya, *EI*² IV col. 371b, te referencu datu tamo.

113 Usp. al-Ash'arijev izvještaj, *Maqālāt*, ed. Ritter 513,5 i naredne; Watt, *Free Will*, 41.

114 Usp. Ibn ʻAsākir (umro 1176 po Kristu): *Ta'rīkh madīnat Dimashq* (*Tahdhīb* ʻAbdalqādira Efendije Badrāna), III 180, ult.ss.; id., *Mukhtaṣar Ta'rīkh Dimishq* Muhammada Ibn Mukarrama al-Maʻrūfa bi-Ibn Manazūra, ed. as-Sāghirdjī/Murād, Damascus 1984, 94, 16 i naredne (unekoliko različito); adh-Dhahabī (umro 1348 ili 1352-3 po Kristu): *Tadhiratal-ḥuffāẓ* I 147,3 i naredne (spominje van Essa [kao bilješka 20] col. 370a/b.).

Kur'anu i Sunnetu, može biti izabran za halifu. Ovaj halifa može biti smijenjen u bilo koje vrijeme.[115]

Ovdje religija obezbjeđuje čovjeka smjernicom za ispravno djelovanje. Kao što to učenje o hilafetu pokazuje, sloboda se čovjekovog djelovanja ograničava sa normama koje je propisao Kur'an i Sunnet. Prema tome, nije zapanjujuće da je u Basri grupacija oko 'Amra Ibn 'Ubayde (umro oko 761. po Kristu), koji je svrstan među utemeljivače racionalističke mu'tazilitske škole[116] i koji je učenik al-Ḥasan al-Basrija, naglašavala koncept božanske pravde;[117] Božija se pravda ne mijenja, čak i ukoliko čovjek posjeduje slobodu da čini zlo: Božija nagrada i kazna su neminovni.

Ukoliko ovo razmotrimo, uviđamo da čovjek zapravo nema puno slobode; on je predmet principa nagrade i kazne od strane Boga – učenje koje su kasnije preuzeli mu'taziliti u dobro poznatim principima "obećanja i prijetnji" (*al-wa'd wa-l-wa'īd*) nagrade i kazne, kao i u "zapovijedi činjenja dobra i zabrani lošeg" (*al-amr bi-l-ma'rūf wa-n-nahy 'an-il-munkar*)[118].

Međutim, protivnici su kadarita i njihovi mu'tazilitski sljedbenici radikalno zaključili da je Bog sve odredio i da nema mjesta za slobodu ljudske volje[119]. Oprečnost između obje pozicije izazvala je teološku debatu koja je potrajala do 10. stoljeća i pronašla svoj prvi sporazum kod al-Ash'arija (umro 935. po Kristu). Prve filozofske sistematizacije pronalazimo u Iraku, među onima koji snažno brane kadaritske tendencije i koji se oslanjaju na dugu prethistoriju.[120] Prije vodećih mu'tazilita, mi ih pronalazimo u prvobitnom

115 Usp. van Ess, odrednicu Kadariyya, *EI²* IV col. 370a; id., *Theologie*, I (1991.) 130-132. Watt, *Formative Period*, 87.

116 Usp. Watt, *Formative Period*, 210 i naredna; Daiber, *Wāṣil Ibn 'Atā'*, 18-20. – O 'Amru Ibn 'Ubaydu usp. sada van Ess, *Theologie* II (1992.) 280 i naredne.

117 Usp. van Ess, odrednica Kadariyya, *EI ²* IV col. 370b-371a; id., *Theologie*, II (1992.) 308 i naredna.

118 Usp. Watt (kao bilješka 4) str. 212 i 229.

119 Usp. van Ess (kao bilješka 20) col. 371a-b; id., *Zwischen Ḥadīṯ und Theologie*.

120 Ovo se vjerojantno moglo desiti, barem djelomično, pod utjecajem grčkih ideja, koje su na početku navodno bile usmene prenesene Arapima.

ši'itu Hishāmu Ibn al-Ḥakamu, koji je umro oko 795./6.,[121] tijekom hilafeta Hārūna ar-Rashīda (vladao 786.-809.). Kroz svoje rasprave sa Ḍirārom Ibn 'Amrom[122] i sa prvim mu'tazilitima, on je očito bio pod utjecajem nastajuće mu'tazilitske teologije na odlučan način.

Hishām Ibn al-Ḥakam[123] je učenik deterministe Djahm Ibn Safwāna (smaknut 746. po Kristu)[124]. On se kasnije razdružio od djahmita[125] i tražio je srednji put između djahmitskog determinizma i kadaritske slobode ljudske volje. Ovo se desilo u novoj terminologiji koja je oblikovana kasnijim razvicima: Hishām je jasno napravio razliku u ljudskom djelovanju koje je predmet ljudske slobodne volje (*ikhtiyār*, *irāda*) od onog što se dešava po nužnosti (*iḍṭirār*)[126].

Neke su ideje mogle u svojemu polazištu biti razvijane neovisno od stranog utjecaja i mogle su olakšati moguće kasnije oblikovanje na temelju sličnog grčkog mišljenja; o konvergentnim razvicima i njihovoj suprotnosti, prelaženju nasljeđem, - Daiber, *Mu'ammar*, 12 i naredne; dio iznad poglavlja 1. – Slična oprezna prosudba može se pronaći kod Houranija (kao bilješka 20) str. 83 i naredne, o pitanju stranih utjecaja na razvitak mu'tazilitske etike.

121 Vidjeti bilješku al-Fadla Ibn Shādhāna (umro 874 po Kristu), koju je naveo Abū Dja'far Muhammad Ibn al-Ḥasan at-Tūsī (=Shaikh at-Tā'fa), *Kitāb Ikhtiyār ma'rifat ar-ridjāl* (=*Ridjāl al-Kashshī*), Mashhad, 1969., str. 256,2.
Ibn an-Nadīm spominje u svojemu *Fihristu* (napisan oko 987. po Kristu) ed. Ridā-Tadjaddud 24,18 kasniji datum (netom iza poraza Barmakida godine 803. po Kristu), koji preuzima Watt, *Formative Period*, 187; usp., međutim, W. Madelung, odrednica Hishām B. al-Ḥakam, u: *EI* ² III, 496 i naredna, te van Ess, *Theologie*, I (1991.) 353.

122 O njemu vidjeti ispod..

123 O Hishāmu Ibn al-Ḥakamu usp. sada van Ess, *Theologie*, I (1991.) 349-379.

124 Usp. o Djahmu Watt, odrednica Djahm, u: *EI*² III, 388a, te van Ess, *Theologie*, II (1992.) 493 i naredne.

125 Vidjeti Ibn an-Nadīm, Fihrist, ed. Ridā-Tadjaddud, 224,16.

126 Sukladno al-Ash'arījevom izvještaju, *Maqālāt*, ed. Ritter 279,7 i naredna, oba je pojma već koristio Hishāmov učitelj Djahm Ibn Ṣafwān, koji je smatrao *irāda*, *ikhtiyār* i *qūwa* (sposobnost) čovjeka kao nešto što je Bog stvorio. Ova se interpretacija kasnije iznova javlja među ash'aritima i u hanefitsko-maturidtskoj školi: - Daiber, *Das theologisch-philosophische System*, 379 i naredna.

Prema tome, ljudsko se djelovanje kvalificira pomoću sljedećih faktora[127]:

1) volje: čovjek se može odlučiti za jednu ili drugu činidbu; na njemu je da nešto želi i da ispuni svoju želju, tj. da je "stekne", kako je to Hishām formulirao uz kur'ansku terminologiju;
2) djelovanja čovjeka koje se dešava na temelju nužnosti. Ovdje je Hishām raspravljao novu ideju: on je uveo kao treći faktor tzv. "uzrok" (*sabab*), kojeg stvara Bog. Čovjekove činidbe mogu se jedino realizirati i desiti "na temelju nužnosti", ukoliko ovaj uzrok postoji, koji "prouzročuje" (*muḥayyidj*, *ya'tī*) činidbe[128].

Ovim Hishām premašuje determinističku tendenciju svojeg suvremenika Ḍirāra Ibn 'Amra (živio oko 728.-815. po Kristu). Ḍirār je dao kur'anski inspiriranoj teerminologiji *khalq-iktisāb* središnje mjesto u svojemu učenju: čovjek "djeluje" (*fā'il*) i "stječe" (*muktasib*) svoje činidbe koje "stvara" Bog[129]. Na ovom mjestu, "stjecanje" se čini kao neovisno djelovanje čovjeka; ono je "djelovanje u zbiljnosti" kao što je slučaj sa Božijim stvaralačkim činom. U onoj mjeri u kojoj čovjek ostaje biti odgovoran sa svoje činidbe i nije osuđen na pasivnost, kao što je slučaj sa Djahmovim učenjem[130].

Nasuprot ovom učenju Hishām Ibn al-Ḥakam je prihvatio kur'anski pojam *iktasaba* "stjecati" i pripisao je Božijoj determinističkoj svemoći utjecaj na čovjekovo djelovanje samo indirektno, kroz "uzroke" koje Bog stvara. Na ovom mjestu, čovjekovo dje-

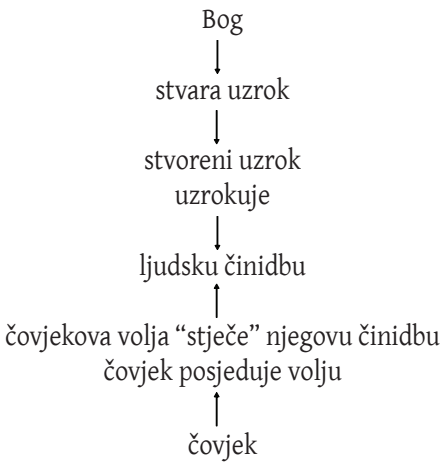
127 Usp. al-Ash'arī, *Maqālāt*, ed. Ritter 40,12 i naredne; an-Nāshi' (umro 906 po Kristu), *al-Kitāb al-Awsaṭ* ed. J. van Ess, *Frűhe mu'tazilitische Häresiographie*, 92,18 i naredne; Daiber, *Das theologisch-philosophische System*, 385; M. Schwarz, "Acquisition" (*kasb*) u ranom kalāmu, 370 i naredna; Wolfson, *Philosophy*, 672 i naredna.

128 Usp. van Ess, *Theologie*, I (1991.) 369 i naredna.

129 Usp. J. van Ess, Ḍirār b. 'Amr, u: *Der Islam* 43, 1967, 270 i naredne; id., *Theologie*, III (1992.) 45 i naredne; Daiber, *Das theologisch-philosophische System* 374-376.

130 Ovim čovjek nije determiniran na dobro ili loše; dakle, raj i pakao nisu vječno pre-egzistentni i Bog ih jedino stvara na Sudnjem Danu. O ovom Ḍirārovom učenju – J. van Ess: *Das begrenzte Paradies*, 124 i naredne.

lovanje nije jednako vrijedno sa njegovom voljom: ljudska volja, sloboda odluke, nije predmet Božijeg određenja. Jer, čovjekova djelovanja su samo "stvorena" od strane Boga utolikoj mjeri što Bog "uzročuje" posredne uzroke[131].



Ovo kadaritsko naslijeđe nije u potpunosti izložio Hishām Ibn al-Ḥakam, očito zbog svoje djahmitske prošlosti. Također, kasniji simpatizer nekih njegovih učenja, mu'zatilit an-Naẓẓām (umro prije 847. po Kristu)[132] nije izvukao nove zaključke iz ovog novog naglašavanja: an-Naẓẓām je zamijenio Hishāmove posredne "uzroke" sa pojmom "priroda" (*ṭabī'a*, *ṭab'*, *khilqa*) koji je preuzeo od Mu'ammar Ibn 'Abbād as-Sulamija (umro 830. po Kristu); umjesto Hishāmovog pojma iḍṭirār ("nužnosti"), Naẓẓām je koristio pojam "prisila" (*īdjāb*) prirode, koju je Bog namatnuo stvarima u stvaralačkom činu[133]. Ovdje također Bog djeluje samo na indirektan način, tj. kroz prirodu koju je stvorio. Na primjer, Bog

131 Vidjeti reference spomenute u bilješki 127.

132 Van Ess, *Theologie*, III (1992.) 302.

133 Usp. Daiber, *Das theologisch-philosophische System*, 403 i naredna, te o Mu'ammaru ispod.

je "obezbijedio kamen sa takvom naravi da se kotrlja, ukoliko ga neko baci"[134].

Međutim, vratimo se Hishāmu Ibn al-Ḥakamu: on nudi više diferenciranja koja pokazuju značaj njegovog prinosa mu'tazilitskim umovanjima o čovjekovoj slobodnoj volji. On je svjestan činjenice da ljudska volja i nakana nisu dostatne za realizaciju činidbe; "volja" i "stjecanje" nisu dostatni. Čovjek jednako tako mora biti s p o s o b a n da želi nešto i da to "stječe". Bivajući ovo u stanju, čovjekova sposobnost (*istitā'a*), sukladno Hishāmu, uključuje pet činilaca[135]:

1) zdravlje tjelesnih dijelova;
2) nepostojanje "okolnosti" (*shu'ūn*) koje mogu utjecati na čovjekovo djelovanje;
3) vrijeme za djelovanje;
4) instrumente (*āla*) koji su nužni za djelovanje;
5) već spomenuti "uzrok" koji iziskuje djelovanje. Ovaj "uzrok" postoji, kao što to Hishām eksplicitno objašnjava, istodobno sa djelovanjem,[136] dok naprotiv preostali činioci moraju egzistirati prije djelovanja[137]. Oni rezultiraju u djelovanje, ukoliko je tijekom realizacije djelovanja Bogom-stvoreni "uzrok" prisutan i jamči proces djelovanja.

Hishām Ibn al-Ḥakam i Ḍirār pripadaju najstarijim predstavnicima učenja o preegzistenciji i istodobnosti sposobnosti (*istiṭā'a*) i djelovanja (*fi'l*). Ovo preuzimaju mu'taziliti. Ovdje ne pronalazimo distinkciju između puke potencijalnosti i ostvarive mogućnosti, kao što se raspravlja među Megaranima[138]: sposobnost označava čovjekovu mogućnost na zbiljsku realizaciju[139]. Predmet čovjekove volje, ono za što se on odlučio svojom voljom, može također

134 Al-Ash'arī, *Maqālāt* ed. Ritter, 404,7 i naredna; cf. Daiber, *Mu'ammar* 404, bilješka 5; van Ess, *Theologie*, III (1992.) 360, 379.

135 Vidjeti al-Ash'arī, *Maqālāt*, ed. Ritter, 42,12 i naredne = Na engleski preveo Watt, *Free Will*, 116; Usp. van Ess, *Theologie,* I (1991.) 370 i naredna.

136 Vidjeti al-Ash'arī, *Maqālāt*, ed. Ritter, 43,1.

137 Vidjeti al-Ash'arī, *Maqālāt*, ed. Ritter, 42,17.

138 Usp. E. Zeller, *Philosophie*, II/1 (6. izd., Darmstadt, 1963.), 269 i naredna; Daiber, *Mu'ammar*, 92.

139 Usp. Daiber, *Mu'ammar*, 98.

biti postignut. Ḍirār je pretpostavio klasifikaciju čovjekove činidbe kao nečeg što je "stvorio" Bog, a što čovjek može "postići". Izjednačenje čovjekove volje sa onim što je Bog stvorio može jedino pretpostaviti ostvarivu mogućnost.

Ova klasifikacija sposobnosti kao ostvarive mogućnosti također se implicira u rješenjima Hishāma Ibn al-Ḥakama, te nakon njega od strane njegovog simpatizera an-Naẓẓāma: obje, međutim, dopuštaju Bogu samo indiraktan utjecaj na čovjekovu volju, na njegove činidbe. Jer, sukladno Hishāmu Ibn al-Ḥakamu, Bog određuje čovjeka samo kroz "uzroke", koje On stvara; an-Naẓẓām ih zamjenjuje sa "prirodom" koju stvara Bog. U oba slučaja čovjek preuzima inicijativu: njegove su činidbe predmet njegove volje, čak iako njihova realizacija slijedi "uzrok", ili "narav" koju je Bog stvorio.

Ova bi naglašavanja trebala biti objašnjena iz pozadine učenja koje se razvija o Bogu: Božija moć ne može biti procijenjena iz vidljivog svijeta. Prema tome, Hishām Ibn al-Ḥakam klasificira Božije znanje kao beskrajnu mogućnost[140]: Bog zna, kao što Hishām Ibn al-Ḥakam objašnjava, "u vječnosti", ono "što će se dogoditi";[141] Bog "zna stvari nakon što ih nije znao"[142].

Hishām se ovdje pridržava Djahmovog poricanja Božijeg preegzistentnog znanja o stvarima, ali nasuprot Djahmu, on ne razmatra Božiju sposobnost da zna kao ostvarivu mogućnost ono što je upravljeno na poznati predmet. Nasuprot tome, Božije je znanje beskrajna sposobnost da zna i ne može biti prosuđivano iz poznatog predmeta[143].

Ovdje je Hishām Ibn al-Ḥakam koristio princip tzv. negativne teologije i otcijepio se od prethodnika Djahma, ili od njegovog

140 Usp. J. van Ess, *Erkenntnislehre*, 193; Daiber, *Mu'ammar*, 195 (bilješka 7).

141 Ash-Shahrastānī, (umro 1153. po Kristu), *Nihāyat al-iqdām* (uz prijevod) Guillaume 217,2 i naredne. – Sukladno ash-Shahrastānījevom: *Kitāb al-Milal wa-n-niḥal*, ed. Cureton 36,16-18 slično ovome je naučavao Abū l-Hudhail.

142 Al-Ash'arī, *Maqālāt*, ed. Ritter 37.9 i naredna.

143 Usp. Daiber, *Mu'ammar*, 197.

mlađeg suvremenika Abū l-Hudhayla (umro oko 841. po Kristu),[144] koja su obojica izjednačili Božije znanje sa Bogom Samim[145]. Sukladno Hishāmu Ibn al-Ḥakamu, Božije znanje je "atribut (*ṣifa*), koji nije ni (Bog), ni nešto različito od Njega, niti dio Njega, tako da je moguće da kažemo: znanje stvoreno (*muḥdath*), ili vječito. Jer, ono je atribut (Božiji); a (Božiji) atribut ne može biti opisan"[146].

Božije znanje ne može biti opisano i samo može biti interpretirano kao beskonačna moć. Ukoliko bi ono bilo preegzistentno znanje o onome što čovjek čini, tj. ukoliko bi ono bilo ostvariva mogućnost koja je usmjerena na poznati predmet, ovo bi znanje bilo ograničeno. Ukratko, Božija beskonačna moć[147] ne može biti opisana i ne može biti izvedena iz onog što je učinila Božija moć, iz predmeta Božije moći. Božija se moć ne može objasniti, a jedini način kazivanja o njojzi jeste negativan: Bog je ono što nije.

Hishām Ibn al-Ḥakam nije izvlačio daljnje zaključke iz ovog principa negacije. Ovo su učinili mu'taziliti, koji su u svojemu učenju o Božijem "jedinstvu" (*tawḥīd*) razvili polazišta Hishāma Ibn al-Ḥakama i dosljedno učinili Boga transcendentnim bićem[148]. Hishām se držao antropomorfizama u Kur'anu (usp., primjerice, 20. suru, ajet 5.);[149] on nije koristio alegorijska protumačenja kao kasniji mu'taziliti,[150] koji su stoga pokušali da harmoniziraju antropomorfističke opise Boga u Kur'anu sa strukturalno jednako tako neoplatoničkim pojmom transcendentnog Boga; Hishām Ibn al-Ḥakam nije bio dosljedan u svojemu učenju o Božijoj beskonačnoj moći; Bog nije prekinuo svaki odnos sa ovim svijetom: on

144 Usp. o njemu van Ess, *Theologie*, III (1992.) 209 i naredne.

145 Usp. Daiber, *Mu'ammar*, 198 i naredne; 201; van Ess, *Theologie*, III (1992.) 273 i naredna.

146 Al-Ash'arī, *Maqālāt*, ed. Ritter 37,10-12; usp. 494,1-3.

147 Usp. također al-Ash'arī, *Maqālāt*, ed. Ritter 38,1-4 and 494,5 i naredne.

148 Usp. Daiber, *Mu'ammar*, 117 i naredne, te o "negativnoj" teologiji str. 129 i naredne. – Mu'tazilitsko učenje o *tawḥīdu* implicira razgraničenju od iranskog dualizma: usp. Daiber, *Mu'ammar*, 126 i naredna, te George F. Hourani, *Islamic and Non-Islamic Origins*, 67.

149 Usp. Daiber, *Mu'ammar*, 138; van Ess, *Theologie*, III (1992.) 358 i naredne.

150 Usp. Daiber, *Mu'ammar*, 140 i naredna, te o mu'tazilitskim tumačenjima Kur'ana I. Goldziher, *Richtungen*, 99 i naredne.

je još uvijek, kao što smo to vidjeli, uključen u ljudsko djelovanje pomoću poticanja posrednih "uzroka", koji uzrokuju čovjekovo djelovanje koje nastavlja da slijedi njegovu volju. Štoviše, nastojanje postaje očito da Bog više nema izravan utjecaj na ljudsko djelovanje, budući da je to karakterističan oblik determinista; Bog djeluje samo na indirektan način, kroz posredne uzroke, u svojemu stvaranju.

Krajnje posljedice iz ovog novog naglašavanja izvlači protivnik Hishāmovog simpatizera an-Naẓẓāma, mu'tazlit Mu'ammar Ibn 'Abbād as-Sulamī, koji je umro 830. godine po Kristu[151]. On je razvio sustav, koji je postao vodeći princip za mu'tazilitsku teologiju. U njemu je Bog u cijelosti postao transcendentno biće. Između Njega i vidljivog svijeta je nepremostivi jaz. Bog nije stvorio ovaj svijet onakvim kakav je nama vidljiv. Ono što je vidljivo od ovog svijeta klasificira se kao nešto akcidentalno, nešto što se ne odnosi na Božiju beskonačnu moć.

Ipak, Božija beskonačnost posjeduje indirektno neku relaciju prema konačnosti ovog vidljivog svijeta: Bog nije stvorio akcidencije – kao što Mu'ammar izjavljuje koristeći aristotelijanske pojmove,[152] već supstancije, supstrat u kojemu su akcidenti inherentni. Vidljive posljedice su akcidenti supstancija, koje stvara Bog. One nužno potječu iz prirode supstancija[153]. Ova priroda određuje nužnost slijeda, kauzalnost uzroka i posljedice. Sukladno Mu'ammaru, uzrok svih akcidentalnih posljedica je beskrajni lanac tzv. *ma'ānī* koji određuje jedna drugog. Ovi *ma'ānī*, koji bi u platoničkom smislu jednako tako mogli biti opisani kao ideje, imaju jedan prvi uzrok, beskonačno određujuću Božiju moć. Ove suštinski određujuće i konačno po Bogu određene "ideje" samo su veza između transcendentnog Boga i konačnog svijeta. Za bolje razumijevanje mogli bismo usporediti ove *ma'ānī* sa stoičkim *logoi spermatikoi*[154], ili filonskim *dynameis*, *ideai* ili *logoi*, formativnim

151 O njemu usp. Daiber, *Mu'ammar*; id., odrednicu Mu'ammar Ibn 'Abbād as-Sulamī, u: *EI*² VII, 1991., 259-260.; van Ess, *Theologie*, III (1992.) 63.

152 Usp. Daiber, *Mu'ammar*, 57 i naredne.

153 Usp. Daiber, *Mu'ammar*, 283 i naredne.

154 Vidjeti Daiber, *Mu'ammar*, 230.

moćima pomoću kojih Bog indirektno djeluje na stvaranje[155].

Međutim, postoji značajna razlika između *ma'ānī* i filonskih *ideai*: sukladno Mu'ammaru svaka određujuća "ideja" uzrokuje se pomoću druge određujuće "ideje", i ova sa svoje strane drugom "idejom" itd. ad infinitum. Podsjećamo se na tzv. *tritos-anthrōpos* argument, uz koji je Aristotel i već Platon u svojoj raspravi o Parmenidesu dvojbio o transcendenciji ideja[156]. Međutim, Mu'ammar nije dvojbio o Božijoj transcedenciji, kada je izjavio da Bog treba biti zbiljski i prvi uzrok određujućih "ideja"; naprotiv, on je to eksplicitno tvrdio i naglašavao pomoću smještanja između Boga i vidljivih akcidenata beskrajno puno suštinski određujućih uzroka; beskonačnost lanca beskrajno određujućih uzroka čuva beskonačnost Božije određujuće moći; otuda, ona ne može biti ograničena pomoću kauzalnog odnosa uzroka i posljedice. Određenje uzroka i posljedice, naravi supstancija, ne odnosi se na bilo koji način na beskonačnu Božiju moć[157]. Bog je samo indirektan uzrok određujućeg uzroka "koji oživljava" ili "ubija", a ne pak akcidenata "života" i "smrti"[158].

Ovim se Mu'ammar razlikuje od Hishāma Ibn al-Ḥakama, koji govori o "uzroku" (*sabab*) svake posljedice, koji je stvorio Bog; on je različit od Hishāmovog simpatizera an-Naẓẓāma, koji je zamijenio "uzrok" sa "prirodom", koju je Bog naturio svemu i koji razmatra stvaranje kao rezultat Božije "intencije" (*gharaḍ*), da čini "korisno"[159]. Božije se određenje zamjenjuje sa određenjem kroz prirodu. Bog je postao transcendentno biće koje jedino kroz beskrajni lanac određujućih *ma'ānī* (platonički formulirano: "ideja") postaje određujući uzrok akcidentalnih fenomena u ovom svijetu.

---

155 Usp. Daiber, *Mu'ammar*, 228.

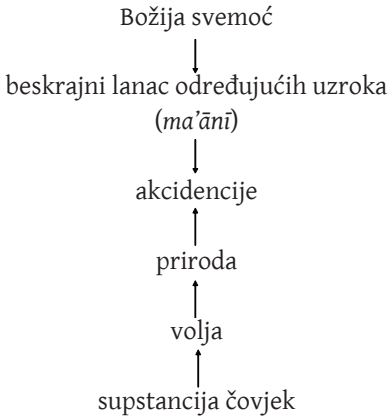
156 Usp. Daiber, *Mu'ammar*, 78 i naredne, te 88.

157 Mu'ammarovo učenje o prirodi čini se konzistentnim sa njegovim sustavom, te se prema tome ne bi trebalo izvoditi iz platoničkog modela kao što je to predložio Wolson, *Philosophy*, 574-4, koji ukazuje na Platona, *Timaeus*, 30B; 41E i 48A.

158 Usp. Daiber, *Mu'ammar*, 224 i naredne.

159 Usp. al-Ash'arī, *Maqālāt*, ed. Ritter 252,16-253,2; slično Abū l-Hudhail (al-Ash'arī str. 253,13 i naredne); Usp. Daiber, *Mu'ammar*, 232 i naredne.

Čak je i ljudsko djelovanje predmet determinizma prirode, ali uz jedno ograničenje, u čemu je Mu'ammar očito slijedio sugestiju Hishāma Ibn al-Ḥakama: različito od beživotnih supstancija čovjek posjeduje volju, koja nije predmet kauzalne prirodne prisile. U slobodnom izboru čovjek može odlučivati sa ovom voljom, svojom vlastitom i jedinom sposobnošću da djeluje, za jednu ili drugu činidbu. Djelovanje čovjeka slijedi njegovu odluku, ali je predmet prisile uzroka i posljedice, upravo kao što su akcidentalni učinci inherentni u supstancijama "u skladu sa njihovom prirodom".



Mu'ammarovo učenje nije pronašlo puno simpatizera; možemo spomenuti Thumāmu i al-Djāḥiẓa[160]. Njegovu učenik Bishr Ibn al-Mu'tamir protestirao je protiv spomenutog učenja; sukladno njemu, uzročna posljedica koja slijedi nakon bacanja strijele – na primjer, rana od pogodka – trebala bi se posmatrati kao nešto što je čovjek "proizveo", jer se "dešava pomoću uzroka (*asbāb*), koji potječu od nas"[161]. Ovim on slijedi Abū l-Hudhayla, mlađeg

160 Usp. o njima Daiber, *Mu'ammar*, 370 i naredne.

161 al-Ash'arī, *Maqālāt*, ed. Ritter 401,10 i naredna; usp. Daiber, *Mu'ammar*, 399 i naredna.

Mu'ammarovog suvremenika. Sukladno Abū l-Hudhaylu, onaj ko je odapeo strijelu je posve odgovoran za učinak svoje strijele[162].

Kasnija islamska teologija jednako tako nije preuzela Mu'ammarovo učenje: slično teoriji ekvivalencije u modernoj jurisprudenciji maturiditski je teolog al-Pazdawī (umro 1099. po Kristu) smatrao sve posredne uzroke između nečijeg djelovanja i posljedica ovog djelovanja kao jednake jedne drugima[163]. Ova prosudba je potekla iz hanefitsko-maturiditske tendencije da se napravi izjednačenje između Božijeg određenja i ljudske slobode volje: čovjekovo djelovanje nije ništa drugo doli primjena sposobnosti koju je Bog stvorio u čovjeku[164].

Na sličan način je teolog al-Ash'arī (umro oko 935./6. po Kristu) klasificirao ljudsko djelovanje prema kur'anskoj terminologiji kao "stjecanje" koje Bog stvara; čovjek djeluje kroz svoju sposobnost koju Bog stvara (*bi-qudra muḥdatha*)[165]. Ovim je raniji mu'tazilit al-Ash'arī tražio kompromis u problemu koji je već raspravljan u mu'tazilitskoj teologiji. On nije slijedio učenje svojeg učitelja Abū 'Alija al-Djubbā'ija, koji je Boga i čovjeka klasificirao kao "stvaranje" djela;[166] nasuprot tome, on je preferirao učenje al-Djubbā'ijevog učitelja, tj. Abū Ya'qūba ash-Shaḥḥāma (9. stoljeće po Kristu). Ovaj mu'tazilit iz Basre je naučavao da čovjek može da "stječe" svoja djela koja Bog stvara. Držao se determinističke tendencije, koju već pronalazimo kod Ḍirāra i Hishāma Ibn al-Ḥakama.

Na ovom mjestu pronalazimo dualizam između Božijeg i ljudskog djelovanja; on ne može dostatno razriješiti kontradikciju između Božije svemoći i ljudske autonomije. Ash-Shaḥḥām, al-Ash'arī i oni koji su išli njegovim stopama u ortodoksnoj teologiji

162 Usp. al-Ash'arī, *Maqālāt* ed. Ritter 403,5-9/njemački prijevod van Ess, *Theologie* V (1993.) 435; usp. Daiber, *Mu'ammar*, 401 i naredna; van Ess, *Theologie*, *III* (1992.) 249 i naredna.

163 Usp. Daiber, *Mu'ammar*, 407.

164 Vidjeti bilješku 41.

165 Usp. al-Ash'arī, *Maqālāt*, ed. Ritter 542,8 i naredna; Daiber, *Mu'ammar*, 377-9; o djahmitskom prethodniku – bilješka 41.

166 Usp. Daiber, *Mu'ammar*, 380 i naredna.

islama[167] slijedili su više deterministično učenje. Mu'tazilitske teorije o ljudskoj slobodi volje ne bi ih mogle zagovarati.

Mu'tazilit Mu'ammar Ibn 'Abbād as-Sulamī izvrgnuo je opasnosti sa svojim učenjem o ljudskoj slobodnoj volji posvemašnju osamljenost Boga, prirodu i ljudsku volju. Njegova je teologija sačuvala Božiju transcendenciju, međutim, nauštrb bilo kakve osobne religioznosti: Bog je postao dosezljivo i neutralno biće; čovjek je samo svojom voljom i svojim djelovanjem uvjetovan prirodom: ne postoji više bilo kakva suradnja između ljudskog i božanskog djelovanja[168]. Božije vodstvo i skrb se zamjenjuje sa vodećim uzročnim principom "prirode".

Ovaj Mu'ammarov prijedlog je također odgovor na problem teodiceje: Bog nije odgovoran za zlo koje je uzrokovano čovjekovom voljom. Ova je ideja već pronađena u antičkom svijetu[169]. Istodobno zlo je rezultat zakona prirode. Ovo objašnjenje Mu'ammar dijeli sa stoičkom filozofijom; međutim, tamo zlo posjeduje edukativnu funkciju i ima za cilj kažnjavanje i odvraćanje. U svojoj borbi za etičku perfekciju i povećanje znanja čovjek bi trebao da ima za cilj pobjedu nad zlom. Ovo zlo nije uzrokovano božanskom providnošću, već nužnošću prirode i njezinih zakona kojima je čak i ljudska volja podložna.

Ove se stoičke ideje ne mogu pronaći kod Mu'ammara;[170] njegovo je učenje o Božijoj transcendenciji posve različito od stoičkog monizma. Štoviše, prema stoicima, čak je i volja, a ne samo čovjekovo djelovanje determinirana prirodom. Ova se priroda čini čovjeku da je prirodni impuls (*hormé*), slobodna volja, koju on slijedi sa svojim "pristankom" (*sygkatáthesis*). Međutim, prirodni impuls i "pristanak" ostaju biti dva kvaliteta koja je zlokobno čovjeku naturio Bog, odnosno na temelju stoičkog logosa. Ovaj logos determinira čovjeka iznutra da "pristane" na prirodu; stoga

167 Usp. L. Gardet, *Dieu*, 51 i naredne.

168 Usp. Daiber, *Mu'ammar*, 386 i naredna.

169 Usp. Daiber, *Mu'ammar*, 257 i naredna. – Nije uvjerljiva pretpostavka da je učenje o ljudskoj slobodnoj volji "utemeljeno" "na teodiceji" (otuda E. Mainz, *Mu'tazilitische Ethik*, 194 i Majid Fakhry, *History*, 50).

170 Usp. Daiber, *Mu'ammar*, 275 i naredna; o stoičkoj teodiceji usp. također W. Capelle, *Zur antiken Theodizee*, 176 i naredne.

je njegova volja determinirana prirodnom dispozicijom njegovog karaktera. Kroz ovu prirodnu dispoziciju čovjek participira u kauzalnom lancu prirode. Ova se participacija nadaje njegovoj svijesti kao sloboda volje[171]. Oba se aspekta mogu pronaći u stoičkom konceptu *sygkatáthesis*, koji nema usporedbu u mu'tazilitskom mišljenju[172].

Naprotiv, među mu'tazilitima pronalazimo dvije tendencije:

1. strogog pripojenja prirode i čovjeka Bogu;
2. afirmiranje Boga, prirode i čovjeka kao neovisnih, "objektivnih" faktora.

Obje tendencije dijele klasifikaciju ljudske volje kao nečeg autonomnog. Ona nije predmet superiorne norme, niti je porizvod svoje povijesne istinitosti, svoje egzistencije. Ovo označava beskrajno mnogo mogućnosti volje unutar područja prirode. Međutim, ljudska autonomija unutar slobode volje ne znači istu autonomiju u djelovanju. Ovdje je čovjek kao živo biće smješten u kontekst kauzalnosti prirode. Raniji ši'it Hishām Ibn al-Ḥakam i kasniji mu'tazilit an-Naẓẓām posmatrali su prirodu na više deterministički način kao nešto što je Bog odredio. Ovo je produžilo raniju mu'tazilitsku liniju determinista. Nasuprot ovoj inovaciji, Mu'ammar je posmatrao Boga, prirodu i ljudsku volju kao neovisne principe; ovo je posljedica konstruiranja Boga prema transcendentnom i beskonačnom biću na stroži način nego kod Hishāma Ibn al-Ḥakama i al-Naẓẓāma.

Ova se beskonačnost Božije moći čini pandanom beskonačnim mogućnostima čovjekove volje. Različito od pretpostavke o Božijoj svemoći, koja prema mišljenju nekih mu'tazilita može čak

171 Usp. (o stoičkom Chrysippusu) Samuel Sambursky: Die Willensfreiheit im Wandel des physikalischen Weltbildes. U: *Naturkunde und Weltbild*. Zűrich and Munich 1977., str. 83-118, napose str. 87 i naredne; J. M. Rist, *Stoic Philosophy*, 35 i naredna; 41 i naredne; 122 i naredne; 180 i naredne; Daiber, *Mu'ammar*, 287 i naredna.

172 Stoički koncept *sygkatáthesis* nije postao poznat Arapima prije 11. i 12. stoljeća, očito kroz komentare Aristotelovih djela Alexandera Afrodizijaškoga, koji je napisao pobijanje stoičkih učenja i integrirao u svoju psihologiju neke stoičke termine. O *sygkatáthesis = idjmā'* te o njezinoj upotrebi u Avicenninoj i Averroesovoj psihologiji – H. Gätje, *Zur Psychologie der Willenshandlungen*.

suspendirati kauzalnost prirode,[173] mogućnosti ljudske volje su u svojoj realizaciji predmet kauzalne prirodne prisile. Božije se određenje zamjenjuje determinizmom prirode. Čovjek je jedino slobodan u svojoj mogućnosti da izabire svojom voljom, da se odluči za jednu ili drugu stvar. Da li ova sloboda ljudske volje znači apsolutnu samovoljnost pojedinca, ili se čovjek ovdje ravna nadindividualnim principima?

Na ovom su mjestu mu'tazilitski krugovi predložili zanimljivo rješenje. Sloboda ljudske volje ne označava Descartesovu tezu o neograničenim mogućnostima izbora[174]. Štoviše, ljudska volja ne slijedi univerzalni zakon kauzaliteta bivajući determinirana prijašnjim motivima, kao što je tvrdio Joseph Priestley u 18. stoljeću[175]. I konačno, nju ne određuje Bog, kao što je naučavao Spinoza[176]. Sukladno mu'tazilitima, sloboda se ljudske volje primarno utemeljuje na autonomiji mišljenja.

Stoga je Abū l-Hudhayl naučavao da čovjek koji je nadaren inteligencijom (*al-mufakkir*;[177] *al-mutatafakkir*[178]) može biti neovisan od tradicije;[179] na temelju racionalnih dokaza[180] on može zadobiti spoznaju o Bogu (*ma'rifa*);[181] on zna "što je dobro od dobra i što je zlo od zla"[182]. Prema tome, inteligentni ljudi "traže dobro, na primjer, govoreći istinu i bivajući pravednima; povrh toga, sustežući se lošeg, na primjer, od laži i pokvarenosti"[183].

Sloboda se volje preobrće u sposobnost čovjeka (*istiṭā'a, qudra*)[184] da pravi razliku svojim razumom između dobra i zla, te

---

173 Usp. Daiber, *Mu'ammar*, 284 i naredna; 367-369.
174 Usp. Sambursky, *Naturkunde*, 87.
175 Usp. Sambursky, *Naturkunde*, 93 i naredne.
176 Usp. *Historisches Wőrterbuch der Philosophie* II col. 151.
177 Ash-Shahrastānī, *Kitāb Milal*, ed. Cureton 36,1.
178 Al-Ash'arī, *Maqālāt*, ed. Ritter 429,3.
179 Usp. ash-Shahrastānī, *Kitāb Milal*, ed. Cureton 36,1.
180 *dalīl*: - ash-Shahrastānī, *Kitāb Milal*, ed. Cureton 36,2; usp. *hudjdja*: - al-Ash'arī, *Maqālāt*, ed. Ritter 429,3.
181 Ash-Shahrastānī, *Kitāb Milal*, ed. Cureton 36,2 i naredna.
182 Ash-Shahrastānī, *Kitāb Milal,* ed. Cureton 36,3; R. M. Frank, *The Metaphysics of Created Being*, 30 i naredna.
183 Ash-Shahrastānī, *Kitāb Milal*, ed. Cureton 36,3 i naredna.
184 Usp. Frank, *The Metaphysics of Created Being*, 29 i naredne.

da upravi svoje buduće odluke na svoje znanje. Međutim sa objektivnog stajališta već je njegova odluka predestinirana, budući da se čovjek mora odlučiti za dobro u skladu sa svojim znanjem. Ova se argumentacija kasnije iznova javlja u školi ʻAbdaldjabbāra (umro 1025. po Kristu)[185].

Sukladno Abū l-Hudhaylu, čovjekovo znanje o dobru je identično sa "impulsom" (khātir) na "spekulaciju" (*nazar*) i "zaključivanje" (*istidlāl*); ono dolazi od Boga, s obzirom da je suprotstavljeno svojemu porijeklu kod Satane[186]. Abū l-Hudhayl ih je također klasificirao kao dva "impulsa" (*khāṭirāni*) pokornosti (*tāʻa)* i "neposlušnosti" (*maʻsiya*) prema Bogu[187]. Oba se javljaju kod an-Naẓẓāma, Abū ʻAlī al-Djubbā'īja i njegovog sina Abū Hishāma al-Djubbā'īja kao oprečni razlog - nerazumnosti[188] koja je postala smjernica ljudskoj volji.

Ovdje je upadljivo etičko ograničenje čovjeka: spoznaja dobra i zla obavezuje čovjeka na odgovornost. Ova obaveza oblikuje njegovu svijest o sposobnosti, da se odluči svojom voljom za dobro

185 Usp. J. R. Th. M. Peters, *God's Creted Speech*, 412 i naredne.

186 Sukladno Abū l-Hudhail, *mufakkir* je kao takav determiniran u svojoj racionalnoj spekulaciji pomoću "impulsa" (*khāṭir*), koji Bog šalje u srce "inteligentnog" *(ʻāqil*): - ʻAbdulqāhir al-Baghdādī (umro 1037. po Kristu), *Kitāb Usūl ad-dīn*, 27,10 i naredna. – Prema tome, on u svojemu znanju o Bogu ne treba dodatne *khāṭir*: Racionalni dokaz kao takav omogućuje čovjeku spoznaju Boga: - ash-Sahrastānī, *Kitāb al-Milal*, ed. Cureton 36,1 i naredna; al-Ashʻarī, *Maqālāt*, ed. Ritter 429,2 i naredna./Na njemački preveo van Ess, *Theologie*, V (1993.) 433 (bilješka 137).

187 Usp. al-Ashʻarī, *Maqālāt*, ed. Ritter 429,2 i naredna.

188 Usp. Daiber, *Muʻammar*, 391; Wolfson, *Philosophy*, 624 i naredne, te o Abū Hāshimu i Abū ʻAlī al-Djubbā'īju vidjeti Abū Hilāl al-ʻAskerī (umro 1055. po Kristu), *al-Furūq al-lughawīya* ed. Husāmaddīn al-Qudsī 60,8-14 (pridodaje al-Kaʻbīja [= al-Balkhīja] za kojeg se kaže da se slaže sa Abū Hāshimom); Ibn Muttawaih an-Nadjrānī (11. stoljeće po Kristu), *at-Tadhkira fī ahkām al-djawāhir wa-l-aʻrād* ed. Sāmī Nasr Lutf and Faisal Badīr ʻAun, 393: Za Abū ʻAlī al-Djubbā'īja se kaže da je koristio ovdje pojmove *khāṭir*, *fikr* (razmišljanje), *iʻtiqād* (uvjerenje) ili *zann* (mnijenje).
Wolfson, *Philosophy*, 632 i naredna, usporedio je suprotan argument – nerazumnost sa zoroastrijaniskim, jevrejskim i grčkim (Platon, Aristotel) uzorima; o grčkim paralelama usp. M. van Straaten: *What Did the Greeks Mean by Liberty?* 124 i naredne.

ili zlo. I ova se sposobnost javlja kao subjektivna sloboda ljudske volje.

Ovdje ne može ostati sakriveno da se ljudski razum čini precijenjenim. Nije raspravljena mogućnost da je čovjek u svojim odlukama jednako tako determiniran iracionalnim silama[189]. Ipak, možemo smatrati mu'tazilitsku ideju revolucionarnom, da čovjeka volja ne može biti oblikovana od strane Božijeg determinizma. Sukladno al-Djāḥiẓu, učenik Mu'ammarovog pristaše Thumāme,[190] koji je naučavao da ona ne može biti determinirana prirodom;[191] već da se nasuprot tome, ljudska volja može temeljiti na ljudskom razumu i njegovoj sposobnosti da pravi razliku između dobra i zla[192].

---

189 Ovaj nedostatak je oblikovao cjelokupnu historiju problema ljudske volje sve do danas; usp. Sambursky, *Naturkunde*, 83 i naredne; 116 i naredne; odrednicu Freiheit u: *Historisches Wőrterbuch der Philosophie* II 1064 i naredne; David S. Winston: Freedom and Determinism in Greek Philosophy and Jewish Hellenistic Wisdom, u: *Studia philonica* 2, 1973., str. 40-50; u svesku 3, 1974.-5., str. 47-70 autor je raspravljao slobodu i determinizam kod Filona Aleksandrijskoga; Sukladno Filonu sve je determinirano stoičkim logosom. – Usp. također A. Griffel: *Der Mensch – Wesen ohne Verantwortung?*

190 Koncept prirode kod al-Djāḥiẓa i njegovog učitelja Thumāme može sezati unatrag do Mu'ammara: - Daiber, *Mu'ammar*, 370-373.

191 Al-Djāḥiẓ nije posmatrao misao i volju kao čovjekovo autonomno djelovanje, već kao rezultat svih drugih suprotnih "impulsa" (*dawā'in*, usp već spomenute *khawātir*, jed. *khāṭir*), koji potječu iz čovjekove prirode i čiji balans (*taswiya*) jedino omoguće čovjeku da slobodno donosi odluke: - 'Abdaldjabbār, *al-Mughnī*, XII ed. Ibrāhīm Madhkūr 316,3 i naredne; J. van Ess, Ǧāhiz und die ashāb al-ma'ārif, 173.
"Impulsi" kod al-Djāḥiẓa nisu više "impulsi" razuma i nerazumnosti; ovim čovjek više ne odlučuje između razuma i nerazumnosti, već između onog što smatra korisnim i štetnim za njega – bez posjedovanja izvjesne spoznaje u svakom slučaju; - 'Abdaldjabbār, *al-Mughnī*, XII ed. Ibrāhīm Madhkūr 141,6 i naredne; 140,18 i naredne; van Ess, *Ǧāhiz*, 172 i naredna.

192 Usp. također ash-Shahrastānī, *Kitāb al-Milal*, ed. Cureton 41,1 (o an-Nazzāmu); poemu koju je napisao Mu'ammarov učenik Bishr Ibn al-Mu'tamir u: al-Djāḥiẓ, *Kitāb al-Hayawān*, ed. 'Abdassalām Hārūn VI 292,12 i naredne. = Njemački prijevod u: Goldziher, *Vorlesung*, 96/Engleski prijevod: *Introduction to Islamic Theology*, 88; 'Abdaldjabbār, *al-Mughnī*, VIII

Ovdje pronalazimo sami početak filozofske etike koja nastoji da razvije objektivni kriterij za ljudsko ponašanje prema dobru i zlu. Ovaj je razvitak svoj vrhunac dosegnuo u etičkom racionalizmu mu'tazilita 'Abdaldjabbāra (umro 1025. po Kristu)[193]. Njegova filozofsko-racionalistička nastojanja da ponudi ispraznom pojmu ljudske volje više značenja, te da obezbijedi pojam ljudskog djelovanja objektivnom namjerom, ne može sakriti teokratski karakter njegove etike: prividno objektivni kriterij dobrog i lošeg, koji smo već pronašli kod Abū l-Hudhayla, sreće čovjekovu želju za izvjesnošću u pogledu njegovog spasenja uvođenjem božanskog jamca etičkih principa. Bog je pravedan; on ne čini zlo – čak iako je On u stanju da to učini; nasuprot tome, sukladno općenitom mu'tazilitskom učenju, Bog "ima "namjeru" da čini "korisno" (*al-manfa'a*, *al-maṣālih*)[194].

Na ovom mjestu autonomija ljudske volje i mišljenja ne bi mogli gurnuti na stranu Božiju egzistenciju. Bog ostaje biti jamac svakog poretka u ljudskom društvu; on nameće ograničenja ljudskoj volji. Božiji poredak je dobar, ne kao nešto što je odobrila božanska objava, ili zakoni, već kao nešto svrhovito sukladno razumu i prema tome nužno[195]. Ljudska se volja može upraviti prema tome. Na temelju bivanja svjesnom ove mogućnosti etičke orijentacije ljudska se volja čini slobodnom i istodobno ograničena.

---

83 i naredne. = prijevod sa komentarom M. Schwarza: *The Qādī 'Abd Al-Jabbār's Refutation of the Ash'arite Doctrine of Acquisition (kasb)*, 236.

193 Usp. G. F. Hourani, *Islamic Rationalism*; id.: *The Rationalistic Ethics of 'Abd al-Jabbar*; R. M. Frank: *Several Fundamental Assumptions*: Peters, *God's Created Speech*, 85-89; 415.

194 Usp. Daiber, *Mu'ammar*, 232 i naredne; 253 i naredne.

195 Ovaj koncept može biti vraćen unazad do mu'tazilitskih teza o nužnosti dobra, onog što je korisno, za Boga. Nisu se svi mu'taziliti pridržavali ovog učenja (Daiber, *Mu'ammar*, 233 i naredna); njega je kasnije odbacio al-Ghazzālī i as-Sanūsī (usp. Daiber, *Mu'ammar*, 220 i naredna); usp. također Goldziher, *Vorlesungen*, 99-101/Engleski prijevod: *Introduction to Islamic Theology*, 90 i naredna.

Prepoznavanje i formulacija ovih veza u njihovoj kompleksnosti jeste originalno postignuće ranog islama. Ono je impresivno kao primjer nepokolebljivog povjerenja i vjere u nepobitne principe i standarde.

BIBLIOGRAFIJA

ʻAbdaldjabbār: *al-Mughnī fī abwāb at-tauhīd wa-l-ʻadl*. VIII; XII. Ed. Ibrāhīm Madhkūr. Cairo (bez godine izdanja).

ʻAbdalqāhir al-Baghdādī: *Kitāb Uṣūl ad-dīn*. Istanbul, 1928.

Abū Hilāl al-ʻAskarī: *al-Furūq al-lughawīya*. Ed. Husāmaddīn al-Qudsī. Cairo, 1353./1934.

Abū Nuʻaim al-Isbahānī: *Ḥilyat al-auliyāʻ wa-ṭabaqāt al-asfiyāʻ* . V. Beirut, 1967. 2.

Andrae, Tor: *Die letzten Dinge* (na njemačkom preveo Hans Heinrich Schaeder), 2. izdanje 1941.

-Ashʻarī : *Maqālāt al-islāmiyīn wa-khtilāf al-musallīn*. Ed. H. Ritter. 2. izd. Wiesbaden, 1963. = Bibliotheca Islamica.1.

Capelle, Wilhelm: Zur antiken Theodizee. - U: *Archiv fűr Geschichte der Philosophie* 20, Berlin 1907, 173-195.

Daiber, Hans: *Muʻammar. = Das theologisch-philosophische System des Muʻammar Ibn ʻAbbād as-Sulamī (gest. 830 n. Chr.)*. Beirut, 1975. = Beiruter Texte und Studien. 19.

id.: *Wāṣil Ibn ʻAṭāʻ als Prediger und Theologe*. Leiden (etc.) 1988. = *Islamic Philosophy and Theology*. II.

-Dhahabī: *Tadhkirat al-huffāz*. I, Haydarābād, 1955. (Repr. Beirut s.a.).

-Djāḥiẓ, *Kitāb al-Ḥayawān*. Ed. ʻAbdassalām Hārūn.VI. Cairo, 2 1967.

EI² =*Encyclopaedia of Islam*. I i kasnije. Leiden-London, 1960. i naredne.

van Ess, Josef: *Anfänge muslimischer Theologie. Zwei antiqadaritische Traktate aus dem ersten Jahrhundert der Hiğra*. Beirut, 1977. = *Beiruter Texte und Studien* . 14.

id.: Das begrenzte Paradies. - U: *Mélanges dʻIslamologie.Volume dédié à la mémoire de Armand Abel*. Éd. par Pierre Salmon. Leiden, 1974., str. 108-127.

id.: Ḍirār b. ʻAmr und die „Cahmīya". Biographie einer vergessenen Schule. - In: *Der Islam* 43, 1967., str. 241-279; 44,1968., str. 1-70; str. 318-320.

id.: *Die Erkenntnislehre des ʻAdudaddīn al-Īcī*. Wiesbaden, 1966.

id. : *Frűhe mu'tazilitische Häresiographie*. Beirut, 1971. =Beiruter Texte und Studien. 11.

id.: Ğāhiz und die ashāb al-maʻārif. - U: *Der Islam* 42, 1966., str. 169-179.

id: Maʻbad al-Ğuhanī, u: *Islamwissenschaftliche Abhandlungen Fritz Meier zum sechzigsten Geburtstag*. Ed. R. Gramlich. Wiesbaden, 1974., str. 49-77.

id: *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiősen Denkens im frűhen Islam*. Berlin - New York: Walter de Gruyter. I (1991.); II (1992.); III (1992.); IV (1997.); V (1993.); VI (1995.).

id.: Zwischen Ḥadīṯ und Theologie. Berlin - New York, 1975. = *Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des Islamischen Orients*. N.F. 7.

Fakhry, Majid: *A History of Islamic Philosophy*. London, New York, 1983.

Frank, Richard M.: *The Metaphysics of Created Being According to Abū l-Hudhayl Al-ʻAllāf*. Istanbul, 1966. = *Uitgaven van het Nederlands Historisch-Archaelogisch Instituut te Istanbul* XXI.

id.: Several Fundamental Assumptions of the Basra School of the Muʻtazila. - In: *Studia Islamica* 33, Paris, 1971., str. 5-18.

Gätje, Helmut: Zur Psychologie der Willenshandlungen in der islamischen Philosophie. - In: *Saeculum* 26/4, Freiburg, 1975., str. 347-363.

Gardet, Louis: *Dieu et la destinée de l'homme*. Paris, 1967. = *Études musulmanes* . 9.

Goldziher, Ignaz: *Muhammedanische Studien*. I. Hildesheim-New York, 1971.

id.: *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*. Leiden, 1952.

id.:*Vorlesungen űber den Islam*. Darmstadt 1963 (reprint drugog izd. Heidelberg, 1925.). – Engleska verzija: *Introduction to Islamic Theology and Law*. Preveli Andras i Ruth Hamori. Uz uvodnik i popratne bilješke Bernarda Lewisa. Princeton, N.J.: Princeton Uiversity Press, 1981.

Griffel, Anton: *Der Mensch - Wesen ohne Verantwortung?* Regensburg, 1975.

Gruber, Ernst August: *Verdienst und Rang*. Freiburg/Br. 1975. = *Islamkundliche Untersuchungen* . 35.

Historisches Wőrterbuch der Philosophie. Ed. Joachim Ritter. II, Darmstadt, 1972.

Hourani, George F.: Islamic and Non-Islamic Origins of Mu'tazilite Ethical Rationalism. - U: *International Journal of Middle East Studies* 7, Cambridge, London, New York, 1976., str. 59-87. (Ponovo objavljeno u: id., *Reason and Tradition in Islamic Ethics*. Cambridge, London, New York [etc.] 1985., str. 67-97).

id.: *Islamic Rationalism*. Oxford, 1971.

id.: The Rationalistic Ethics of 'Abd al-Jabbār. - U: *Islamic Philosophy and the Classical Tradition*. Eseji koje su prijatelji i učenici prezentirali u povodu Richard Walzerovog sedamdesetog rođendana. Ed. S.M. Stern, A. Hourani i V. Brown. London, 1972., str. 109-115. Ponovo objavljeno u: Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics*. Cambridge, London, New York [etc.] 1985, 98-108.

Ibn 'Asākir: *Ta'rīkh madīnat Dimashq* (*Tahdhīb by 'Abdalqādir Efendī Badrān*). III. Damascus 1912.-13. [reprint Beirut 1407/19873].

id.: *Mukhtaṣar Ta'rīkh Dimashq* by Muḥammad Ibn Mukarram al-ma'rūf bi-Ibn Manzūr. Ed. Ma'mūn as-Sāghirdjī i Riyād 'Abdalhamīd Murād. V. Damascus, 1984.

Ibn an-Nadīm: *Kitāb al-Fihrist* . Ed. Ridā-Tadjaddud. Teheran, 1971.

Ibn Mattawaih an-Nadjrānī: *at-Tadhkira fī ahkām al-djawāhir wa-l-a'rād*. Ed. Sāmī Nasr Lutf and Faisal Badīr 'Aun. Cairo, 1975.

Mainz, Ernst: Mu'tazilitische Ethik. - U: *Der Islam* 22, 1935., str. 191-206.

-Malaṭī: *Kitāb at-Tanbīh wa-r-radd 'alā ahl al-ahwā' wa-l-bida'*. Ed. Muḥammad Zāhid al-Kautharī. Baghdad-Beirut, 1968.

OLZ = Orientalistische Literaturzeitung. Leipzig.

Paret, Rudi: Der Koran und die Prädestination. - U: *OLZ* 58, 1963., col. 117-121.

Peters, J.R.Th.M.: *God's Created Speech*. Leiden, 1976.

Ringgren, Helmer: Islamic Fatalism. - U: *Fatalistic Beliefs in Religion,*

Folklore and Literature, Stockholm, 1967. (= *Scripta Instituti Donneriani Aboensis* II): 52-62.

id.: *Studies in Arabian Fatalism*. Uppsala-Wiesbaden, 1955. = Uppsala Universitets Arsskrift, 1955., 2.

Rist, John M.: *Stoic Philosophy*. Cambridge, 1969.

Ritter, Helmut: Studien zur Geschichte der islamischen Frőmmigkeit I. - U: *Der Islam* 21, Strasburg 1933., str. 1-83.

Sambursky, Samuel: *Naturkunde und Weltbild*.. Zűrich i Munich, 1977.

Schacht, Joseph: *An Introduction to Islamic Law*. Oxford, 1963.

id.: *The Origins of Muḥammadan Jurisprudence*. Oxford, 1950

G. Schoeler, Die Frage der schriftlichen oder műndlichen Űberlieferung der Wissenschaften im frűhen Islam. - U: *Der Islam* 62, 1985., str. 201-236.

id.: Műndliche Thora und Ḥadīṯ: Űberlieferung, Schreibverbot, Redaktion. - U: *Der Islam* 66, 1989., str. 213-251

id.: Weiteres zur Frage der schriftlichen oder műndlichen Űberlieferung der Wissenschaften im Islam. - U: *Der Islam* 66, 1989., str. 38-67.

Schoen, Ulrich: *Determination und Freiheit im arabischen Denken heute*. Eine christliche Reflexion im Gespräch mit Naturwissenschaften und Islam. Gőttingen, 1976.

Schwarz, Michael: „Acquisition" (*kasb*) in Early Kalām. - U: *Islamic Philosophy and the Classical Tradition*. Eseji koje su prijatelji i učenici Richarda Walzera prezentirali na njegov sedamdeseti rođendan. Ed. S. M. Stern, A. Hourani i V. Brown. London, 1972., str. 355-387.

id: The Letter of al-Ḥasan al-Baṣrī. - U: *Oriens* 20, 1967. (Leiden, 1969.), str. 15-30.

id.: The Qādī 'Abd Al-Jabbār's Refutation of the Ash'arite Doctrine of Acquisition (kasb). - U: *Israel Oriental Studies* 6, Tel Aviv, 1976., str. 229-263.

-Shahrastānī: *Kitāb al-Milal wa-n-nihal* . Ed. W. Cureton. Leipzig, 1923.

id.: *Nihāyat al-iqdām fī 'ilm al-kalām*. Ed. uz prijevod A. Guillaumea. Oxford-London, 1934.

Shaikh aṭ -Ṭā'ifa: Ṭūsī, Abū Dja'far Muḥammad Ibn al-Ḥasan.

van Straaten, M.: What Did the Greeks Mean by Liberty? - U: *Theta-Pi* 3, Leiden, 1974., str. 123-144.

Ṭūsī, Abū Dja'far Muḥammad Ibn al-Ḥasan (= Shaikh aṭ-Ṭā'ifa): *Kitāb Ikhtiyār ma'rifat ar-ridjāl* (= *Ridjāl al-Kashshī*). Mashhad, 1969.

Watt, W. Montgomery: *The Formative Period of Early Islam*. Edinburgh, 1973.

id.: *Free Will and Predestination in Early Islam*. London, 1948.

Wellhausen, Julius: *The Religio-political Factions in Early Islam*. Ed. R.C. Ostle.

Preveli R.C. Ostle i S.M. Walzer. Amsterdam-Oxford, 1975. = *North-Holland Medieval Translations* 3.

Wensinck, A.J.: *The Muslim Creed*. London, 1932. (repr. 1965.).

Winston, David S.: Freedom and Determinism in Greek Philosophy and Jewish Hellenistic Wisdom. - U: *Studia philonica* 2, Chicago, 1973., str. 40-50; 3, 1974.-5., str. 47-70.

Wolfson, Harry Austryn: *The Philosophy of the Kalam*. Cambridge/ Mass. i London, 1976.

Zeller, Eduard: *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. II/1. 6. izd. Darmstadt, 1963.

3. Susret islamskog racionalizma sa grčkom kulturom: Razdoblje prevođenja i njegova uloga u razvitku islamske filozofije

§ 1. Motivi i principi odabiranja prijevoda sa grčkog u arapski jezik

Islamski svijet po svemu sudeći nije posjedovao veliko zanimanje za antička književna djela. Historijska djela nisu prevođena, uz izuzetak jednog djela, latinske historije svijeta koju je napisao Orosius, njegovog djela "Historija protiv pogana", *Historiae adversus paganos*, iz petog stoljeća. Proširena redakcija iz 8. stoljeća prevedena je na latinski u Španiji u 9./10. stoljeću[196]. – Čak je i glasoviti grčki pjesnik Homer bio poznat Arapima samo kroz neke citate, koje su oni pronašli u arapskim zbirkama aforizama[197].

Iz takovrsnih zbirki aforizama u arapskom prijevodu ili redakciji[198] Arapi su preuzeli svjetovnu mudrost, kao i filozofske misli iz različitih "škola". Njihovo je zanimanje bilo usredsređeno na takovrsne ideje, koje su lahko mogle biti integrirane u islamski svjetonazor. Oni su se orijentirali na praktične i religijske zahtjeve; otuda se borba za znanje čini determiniranom društveno-političkim okolnostima toga doba.

Na ovaj su se način arapsko-islamske znanosti razvile na temelju intelektualnih napora ranih muslimana. Oni su se upustili u interpretiranje najstarijeg arapsko-islamskog dokumenta, časnog Kur'ana koji je bio objavljen poslaniku Muhammedu; osim toga u religijske tradicije, te u razvitak islamskog prava[199]. Ovi prvi "znastveni" napori, kao i učene debate o čovjekovoj poziciji kao neo-

196 Daiber, 1986c.

197 F. Rosenthal, 1965, str. 24 i naredne.; 344 i naredne/Engleska verzija: *The Classical Heritage in Islam*, str. 9 i naredne; 255 i naredne.

198 Gutas, 1994.

199 Vidjeti iznad poglavlje 1.

visnog bića sa slobodnom voljom u teokratskom svjetonazoru,[200] postale su plodno tlo za usvajanje i prilagodbu grčkih ideja u početku kroz usmeno prenošenje i od druge polovice 8. stoljeća sve više i više kroz prijevode koje su sačinili sirijski kršćani.

§ 2. Sirijski udio u ranim grčko-arapskim prijevodima

Sirijski kršćani[201] su se u to vrijeme upustili u živahan dijalog sa muslimanskim učenjacima i potaknuli su ih na filozofsko-znanstvena razmišljanja unutar konteksta kur'anskog svjetonazora, te da oblikuju racionalističku teologiju takozvanih mu'tazilita. Muslimanski su teolozi bili otvoreni za nove ideje, jer su ove ideje bile asimilirane kao sredstvo za razgraničenje od neislamskog, uključujući iranske dualističke sustave[202].

Sirijski kršćani su živjeli u dijaspori, tzv. monofiziti na zapadu muslimanskog carstva, te nestorijanci na iranskom istoku. Ovo je razlog zašto su Iranci doprinijeli grčko-arapskoj transmisiji i ovo objašnjava prilagodbe indijskih materijala. Dakle, moramo uzeti u razmatranje u grčko-arapskim prenošenjima iranske i iznad svih sirijske izvore[203]. Njihov kulturološki kontekst je oblikovao i promijenio grčke znanosti na naročit način. Nakon što su Sasanidi zauzeli Nisibis[204] godine 363. po Kristu, akademski život istočnosirijskog kršćanstva prenesen je u Edessu na jugoistoku Male Azije, koja je još uvijek bila pod rimskom upravom u to vrijeme. Naročitu pažnju je zadobila aristotelijanska logika;[205] Aristotelov *Organon* je bio preveden i opremljen sa komentarom Proba u 6.

200 Vidjeti pogl. 2.
201 Usp. Yousif 2003.
202 Usp van Ess, 1991-1997; Sorabji, 1983, str. 384 i naredne.
203 Vidjeti Daiber (1986b), str. 298-303; o iranskom udjelu vidjeti Gutas (1998.), str. 25 i naredne.
204 Današnji Nusaybin na jugoistoku Turske.
205 Za više detalja o recepciji Aristotela u sirijskom vidjeti Daiber (2001.).

stoljeću[206]. Međutim, nakon zatvaranja ove «škole Perzijanaca», škole nestorijanskih iseljenika iz Nisibisa u Edessi, godine 489. znastvene su aktivnosti sirijskih učenjaka bile prvenstveno ograničene na nestorijanske škole u sasanidskom Iranu i Mezopotamiji, to jest, u Džundišapuru/Khuzistanu i u Seleuciji-Ctesiphonu. Bolnica (*bīmāristān*) u Džundišapuru, koju je vjerojatno utemeljio Shāpūr I (240.-273.), postojala je sve do abbasidskog vremena; kršćanski ljekari koji su radili u njojzi za vrijeme abbasidskog razdoblja bili su redovni dvorski ljekari halifa u Bagdadu i doprinijeli su na bitan način prenošenju grčke medicine u islamski svijet[207]. Ovdje spominjemo Bokhtīshō'a, stalnog dvorskog ljekara halife Hārūn ar-Rashīda od 787., njegovog sina Djibrīla (umro 828.), Māsawayha i njegovog sina Yūḥannāa (umro 857.); učenika Yūhannā Ibn Māsawayha, poznatog prevoditelja Ḥunayn Ibn Isḥāqa (umro 873. ili 877.), koji je više bio zauzet prevođenjem na arapski jezik djela Hippocratesa i Galena, počesto na temelju sirijskih prijevoda[208].

Uporedo sa medincinskim studijama, a ne samo u "medicinskom navezu",[209] proučavana su i prevođena filozofska djela; škole nestorijanskih samostana proučavale su aristotelijansku logiku zbog svojih teoloških interesa. Ovo je postao uzorak za muslimanske teologe, zbog prvenstva filozofskog znanja nad kontradiktornim vjerovanjem i zbog učenja o božanskim atributima. Nestorijanski predstavnik ovih logičkih studija bio je Paul "Perzijanac", koji je napisao na srednjoperzijskom "Prolegomenu" filozofiji i logici, te komentare na Aristotelovo djelo *De interpretatione* i *Analytica priora*. Djela Paulusa Perzijanca bila su posvećena Khosrouwu I. Anushirwanu (vladao 531.-578.); ona su dostupna jedino na sirijskom, te fragmentarno na arapskom jeziku[210].

Posjedujemo više informacija o znanstvenim aktivnostima monofizita. Zbog snažnije helenizacije Zapada književna transmi-

206 Hugonnard-Roche, 1989b, str. 4 i naredne; 1990., str. 137 i naredna.
207 Ullmann, 1979.; Sezgin III, 1970.
208 Bergsträsser, 1925.; 1932.
209 R. Paret, 1950.
210 Endress, 1987., str. 408, bilješka 38; Gutas (1983.).

sija grčkih tekstova kroz sirijske prijevode jakobita bila je prevladavajuća. Tamo se grčki jezik održao mnogo duže nego na Istoku; otuda tekstovi nisu prevođeni sa grčkog na sirijski prije 6. stoljeća, te uglavnom u 7. i 8. stoljeću. Ove su sirijske verzije često prevođene na arapski jezik, djelomice sve do 10. stoljeća[211]. Svećenik i ljekar Sergius (Sargīs) iz Resh'aynā, koji je umro 536. godine, sačinio je sirijske verzije najznačajnijih Galenovih djela, koja su prevedena na arapski u 9. stoljeću. Kako je bio proučavatelj grčke škole u Aleksandriji, napisao je uvodnike za Aristotelov *Organon*, raspravljao je kozmološka i astrološka pitanja i preveo je pojedine grčke tekstove kao što su: Aristotelove *Kategorije*,[212] Porphyryjev uvodnik Aristotelovom *Organonu*, *Isagoge* i pseudo-Aristotelovu raspravu "O svijetu" i "O duši"[213].

Snažno zanimanje za aristotelijansku logiku izvorno je motivirano kršćanskom teologijom i oblikovalo je djelo Athanasiusa iz Bālāda (umro 686.), Jacoba iz Edesse (umro 708.), njegovog učenika Georgea nazvanim "biskupom Arapa" (umro 724.) i Teophila iz Edesse (umro 785.). Uz to, postaje jasno da su monofiziti na Zapadu bili puno više nego nestorijanci na Istoku zainteresirani za tipične teme kasnog helenizma, koje su kasnije oblikovale arapske prijevode. Ovim tipičnim temama pripadaju rasprave o etici i helenističkim razmatranjima aforizama, knjige o astrologiji, astronomiji, alkemiji i prirodnim znanostima. Primjer Severusa Sēbōkhta (umro oko 666.) u Qinnasrīnu na Eufratu pokazuje postojanje prijevoda astronomskih i matematskih djela sa perzijskog na sirijski jezik[214].

211 Hugonnard-Roche, 1990., str. 139 i naredne; 1991.; 1992.
212 Hugonnard-Roche, 1987.; 1997.
213 Endress, 1987., str. 409; bilješka 44; Hugonnard-Roche, 1989a.
214 Endress, 1987., str. 409 i naredna.

§ 3. Iranski udio i uloga nestorijanaca u prevodilačkom pokretu

Perzijski je jezik igrao značajnu ulogu u historiji grčko-arapskih prijevoda: on je bio medijum za prenošenje pučke etike u islamski svijet, prvenstveno u obliku iranskih djela o princezinom ogledalu ili u pseudo-Aristotelovim raspravama o upravljanju državom[215]. Također utemeljena na perzijskoj verziji, prijevodu Ibn al-Muqaffa', koji je umro 756. ili kasnije, jeste najstarija redakcija Aristotelovog *Organona*[216]. Štoviše, posjedujemo perzijske redakcije grčkih i indijskih izvora o astronomiji, astrologiji i medicini[217]. Kasnije arapsko prenošenje Ptolomyja, Dorotheosa iz Sidona i Vettiusa Valensa stoga pokazuje tragove indijskih i iransko-sasanidskih tradicija.

Odsutnost predrasuda sasanida Shāpūra I (vladao 240.–273.) i Khosrowa I Anūshirwāna (vladao 531.–578.) u pogledu grčko-indijske astronomije, astrologije, medicine i filozofije omogućilo je mnoge prijevode koje su sačinili nestorijanci i monofiziti. Oni su preveli grčka djela sa srednjoperzijskog na sirijski, ili izravno sa grčkog na sirijski, te kasnije na arapski jezik. Središte ovih aktivnosti je bilo iznad svih Džundišapur, iz kojega su ljekare odvodili za Bagdad abbasdiske halife u drugoj polovici 8. stoljeća. Na ovaj je način Džundišapur postao povezujuća karika između grčko-sasanidske i arapske znanosti. Druga povezujuća karika bila je «Perzijska škola» iz Edesse, izvorno zaklada koju su utemeljili nestorijanski iseljenici iz grada Nisibisa, kojeg su zauzeli sasanidi 363. Čak i nakon što je car Zenon zatvorio ovu «Perzijsku školu» u Edessi 489. godine, Edessa je ostala biti domovinom za mnoge sirijske učenjake,[218] i ona je postala povezujuća karika sa nastajućim arapskim prirodnim znanostima, napose astronomijom, astrologijom i medicinom. Tijekom vladavine halife Ma'mūna (vladao 813.–833.)

215 Endress, 1992., str. 37 i naredne; Daiber, 1996., str. 841 i naredne.
216 Ed. Dāneshpažūh; vidjeti Ibn al-Muqaffa´, 1978.
217 Endress, 1987., str. 412–416.
218 Vidjeti odjeljak 2.

Hiob iz Edesse je napisao svoju filozofsko-znastvenu enciklopediju i preveo grčke medicinske tekstove na sirijski jezik[219]. Vjerojatno njemu dugujemo sirijski prijevod Theophrastove *Meteorologije* (umro oko 287. prije Krista), Aristotelovog učenika. Njegov je izvornik izgubljen u svojemu grčkom originalu, a njegova sirijska verzija je prevedena na arapski jezik u 10. stoljeću, i vjerojatno ju je preveo nestorijanac Ibn al-Khammār (= Ibn Suwār)[220].

§ 4. Načini prenošenja grčkih znanosti Arapima: od Aleksandrije do Bagdada

Prema nekoliko arapskih izvještaja, od kojih su Ibn Riḍwānov (umro 460./1068.) i Ibn Djumay'ov (umro 594./1198.) vjerojatno najbliži izvorniku,[221] Ḥarran nije nadalje igrao naročitu ulogu u prenošenju grčkih znanosti. Iz ovih izvještaja možemo izvesti da su akademske aktivnosti Aleksandrijaca bile nastavljene u Antiochiji, tj. tijekom vladavine umayyadskog halife 'Umara II Ibn 'Abdal'azīza (vladao 717.-720.), ali kasnije, vjerojatno skupa sa prijenosom kapitala iz Damaska u Harrān od strane posljednjeg umayyadskog halife Marwāna II (744.-750.) ove aktivnosti su prenesene u Harrān i otuda pod upravom al-Ma'mūna (813.-833.) u Bagdad. Iako oskudni izvještaji daju utisak o kasnijoj rekonstrukciji načina prenošenja grčke znanosti iz Aleksandrije u Bagdad,[222] ovo u najmanjem pokazuje dvije stvari:

1. Aleksandrija je bila posredujuće mjesto znanstvene tradicije od antičkog razdoblja prema Orijentu; sirijski ljekari

219 Endress, 1987., str. 411 bilješka 58.

220 Uredio i preveo Daiber, 1992.

221 Gutas (1998.), str. 90 i naredne; usp. Endress, 1987., str. 411.

222 Usp. Meyerhofov pokušaj rekonstrukcije (1939: "Von Alexandrien nach Baghdad"); kasniji su učenjaci, međutim, ukazivali na fiktivnost nekih značajki izvještaja. Strohmaier (1987.); J. Lameer (1997.) te D. Gutas (1999.). Neke se kritičke opaske o Gutasovim objašnjenjima mogu pronaći u: Daiber, *Die Aristotelesrezeption*, str. 331 i naredne.

Sergius iz Rēsh`ynā (umro 536.), Paulus iz Aegine (vrijeme arapskog osvajanja) i Ahrūn (7. stoljeće)[223] studirali su u ovome gradu.

2. Ḥarrān je odigrao ulogu kao posrednik medicinskog i iznad svega hermetičkog znanja sa aleksandrijskim porijeklom. Unutar okvira hermetičkih radova, a pored astroloških tradicija, po svemu sudeći su raspravljane također i alkemijska i neoplatonička učenja[224]. Nije puka slučajnost to da je osoba koja je bila zadužena za biblioteku u Bagdadu (*bayt al-ḥikma*)[225] tijekom razdoblja Hārūn ar-Rashīda, koja je također nazvana *Khizānat al-ḥikma* «Znastvena biblioteka», bio Ḥarranac koji se zvao Salm.

Za biblioteku u Bagdadu se kaže da je pod upravom Hārūn ar-Rashīdovog nasljednika Ma'mūna (813.-833.) postala skladište znastvenih knjiga koju je kasnija tradicija nazvala «Domom mudrosti» (*Bayt al-ḥikma*);[226] te možemo pretpostaviti da je postala mjestom susretanja, također i prevodilaca. Sukladno D. Gutasu[227] ova biblioteka je nešto poput «institucije» ili «akademije», ali ona nastavlja sasanidsku tradiciju, sukladno kojoj je Zoroaster autor svih postojećih znanosti, uključujući i grčku, te je ovo otuda potaknulo prevođenje grčkih djela na pahlavi jezik tijekom sasanidskog carstva. Ovo bi moglo objasniti da je pored astroloških djela koja su prevedena sa pahlavija na arapski na početku, tijekom halife al-Manṣūra (vladao 754.-775.) kao dio «političke astrologije» tog doba, a pored knjiga o astronomiji i matematici koje su kasnije prevedene, pod vladavinom al-Ma'mūna, jednako tako stvoreno ozračje za grčko-arapske prijevode unutar sasanidske ideologije o univerzalnosti zoroastrijanskih znanosti. Međutim,

223 Vidjeti ispod odjeljak 5.

224 Peters, 1990.; Joosse, 1993.

225 Ibn an-Nadīm, *Kitāb al-Firhrist*, ed. Riḍā-Tadjaddud, str. 304, 5 and 327,20. Usp. Gutas (1998.), str. 57 i naredna.

226 Endress, 1987., str. 412; 422-424. Usp. iznad svega Gutas (1998.). str. 53 i naredne.

227 Gutas (1998.), str. 34 i naredne; usp. također slične rezultate P.S. van Koningsvelda, *Bibliotheca Orientalis* 55, 1998., col. 378.

ne bismo trebali precijeniti Gutasove sasanidsko-zoroastrijanske teze, pošto je multikulturna situacija za vrijeme vladavine halifa al-Maḥḍija, njegovih sinova i al-Ma'mūna islamski kulturni milje, te su religija[228] i potrebe ljudi mogli puno više potaknuti grčko-arapske prijevode od sasanidske ideologije[229]. Dakle, prijevodi u najranijem razdoblju ne mogu biti isključivo objašnjeni političkim motivima zbog zanimanja za astrologiju, ili na temelju zahtjeva za obrazovanjem da sekretar koji upravlja carstvom mora posjedovati znanje o «računovodstvu, geodetskom mjerenju, građevinarstvu i evidenciji radnog vremena» te zbog ovog zahtijevane prijevode knjiga o «matematskim znanostima – aritmetici, geometriji, trigonometriji i astronomiji»[230].

Uspoređeno sa spomenuta dva mjesta, Ḥarranom i Bagdadom, treće mjesto susretišta, grad Antiochija izgleda da nije odigrao značajnu ulogu u prenošenju grčkih znanosti Arapima[231]. Ovo je razlog zašto su sirijski i arapski prevoditelji bili aktivni u islamskom razdoblju uglavnom u Edessi, kasnije u Ḥarrānu i konačno u Bagdadu; oni su dobijali svoju grčku građu prvenstveno od Bizantinaca. Grčki su tekstovi odavali utjecaj aleksandrijskih tradicija, u onoj mjeri u kojoj su znastvena i filozofska djela klasičnog antičkog svijeta često rezimirana i utoliko što su ovi rezimei koje su sačinili Aleksandrijci bili popraćeni sa komentarima koji pokazuju kasnije razvitke djelomice neoplatonički inspirirane interpretacije Aristotela.

---

228 Npr., der Nutzen der Trigonometrie für die Bestimmung der Gebetsrichtung.

229 Kao što Gutas (1998.), str. 61 i naredne opisuje, halifa al-Maḥḍī (umro 785.), al-Mansūrov sin, tražio je od nestorijanskog patrijarha Timothyja I prijevod Aristotelovovog djela *Topica*, očito kao uvod u vještine argumentacije u teološkim raspravama, napose u međuvjerskim raspravama između muslimana i kršćana. O zahtjevu Timothyju I usp. sada također Brock (1999.), koji nas obavještava o sirijskim prijevodima Aristotela, *Topica, Sophistici Elenchi, Rhetorica, Poetica* i *Analytica posteriora*.

230 Gutas (1998.), str. 111, na temelju Ibn Qutaybe (umro 276./889.), *Adab al-kātib* ed. M. Grűnert (Leiden, 1900.), str. 10 i naredna.

231 Strohmaier, 1987., str. 388.

§ 5. Teme ranih arapskih prijevoda

Grčko-arapski prijevodi su oblikovani mnoštvom činilaca, neizravno sa sasanidsko-indijskim i aleksandrijskim tradicijama, te izravno sa znanstvenim aktivnostima nestorijanaca i monofizita. Ovi su činioci odredili odabir grčkih tekstova koji su prevedeni na arapski jezik. Zbog praktičnih su razloga znastveni radovi oni koji prevladavaju. Već tijekom vladavine halife Marwāna I (vladao 648.-685. po Kristu) za svećenika iz Aleksandrije koji se zvao Ahrun kaže se da je preveo grčki priručnik o medicini iz sirijskog u arapski jezik[232]. Ḥunayn Ibn Isḥāq ga je iznova preveo na arapski jezik[233]. Uz ovo, izvanredno je zanimanje za alkemiju, astrologiju i kozmologiju, koje izgleda da je bilo motivirano potragom za principima svijeta i težnjom za znanjem o Bogu iz Njegovog stvaranja[234]. Kaže se da je već umayyadski princ Khālid Ibn Yazīd, koji je umro 704., poticao prevođenje djela o alkemiji i astrologiji; ši'itski imam Dja'far aṣ-Ṣādiq (umro 765.) i njegov učenik Djābir Ibn Ḥayyān spominju se kao alkemičari u 8. stoljeću. Legendarni karakter ovih tradicija ne proturječi zaključku da je tamo morala postojati recepcija helenističkih znanosti već u 8. stoljeću. Kako je preneseni materijal počesto pretrpio kasnije redakcije i revizije[235] i pošto se tekstovi pokatkada pripisuju autoritetima iz prošlosti, primjerice Djābiru Ibn Ḥayyānu,[236] buduće istraživanje bi se trebalo usredsrediti na analizu izvora.

Pored alkemije također su proučavane astronomija i astrologija još od prvog abbasidskog halife al-Manṣūra (vladao 754.-775.).

---

232 Endress, 1987., str. 419.

233 Samo je jedan fragment sačuvan (ed. G. Bos, 1991./2).

234 Usp. ispod odjeljak 8.

235 Spominjem kao primjer kozmologiju koja je pripisana Apolloniusu iz Tyane i koja je naslovljena kao "Knjiga o tajni stvaranja": ovo je zapravo arapska kompilacija različitih grčkih izvora, sačinjena u 9. stoljeću. Tekst je uredio i učinio dostupnim u njemačkim parafrazama U. Weisser, 1979., odnosno 1980. Usp. prikaz parafraze od strane Daibera u: *Der Islam* 59, 1982., str. 326-332.

236 Usp. Daiber, rev. P. Kraus, Jābir Ibn Ḥayyān (Le Caire, 1942.; repr. Paris, 1986.), u: *Biblitheca Orientalis* 47/1-2, 1990., col. 236 i naredna.

Jevrej Māshā'allāh (umro oko 815.) upotrebljavao je u svojoj astrologiji perzijsko-sasanidske i sirijske kompilacije iz grčkih i indijskih izvora: njegov suvremenik 'Umar Ibn Farrukhān aṭ-Ṭabarī preveo je iz perzijskog posredničku verziju astroloških djela koja je napisao Dorotheos iz Sidona (1. stoljeće po Kristu)[237]. On je naručio od al-Biṭrīqa Abū Yaḥyāa prijevod astrološkog djela Tetrabiblos koje je napisao Ptolomej (2. st. po Kristu), na koje je on kasnije sam napisao komentar[238]. U ime vezira Yaḥyāa Ibn Khālida Ibn Barmaka (umro 805.) Ptolomejev Almagest (*al-Madjistī*), matematski priručnik o astronomiji, utemeljen na novouvedenom geocentričkom sustavu, nekoliko prevoditelja je prevelo na arapski jezik po prvi puta[239]. Njegov je prijevod kasnije revidirao, 829. godine, al-Hadjdjādj Ibn Maṭar Ibn Yūsuf skupa sa Sardjīsom Ibn Hilyāom (Sergius Eliae)[240]. Štoviše, al-Hadjdjādj je preveo za Hārūn ar-Rashīda i za al-Ma'mūna Euclidove *Elemente* (djelovao oko 300. prije Krista)[241].

Uz potporu halifa i vezira, te uz organizacijsku pripomoć već spomenute «znastvene biblioteke» (*khizānat al-ḥikma*) u Bagdadu su medicinske knjige Grka, napose Hippocratesa (5. st. prije Krista) i Galena (2. st. po Kristu) bile prevedene na arapski jezik zbog praktičnih razloga[242]. Tijekom razdoblja Hārūna ar-Rashīda i al-Ma'mūna spominje se kao prevoditelj ljekar Yūḥannā (Yaḥyā) Ibn Māsawayh iz Džundišapura (umro 857.)[243]. Međutim, ne znamo ništa o njegovim prijevodima, te možemo pretpostaviti da je tražio od drugih znastvenika da prevode medicinska djela Grka. Ovu pretpostavku potvrđuje Ibn Māsawayhov nestorijanski učenik Ḥunayn Ibn Isḥāq (umro 873. ili 877.), koji u svojemu djelu «Poslanica» (*Risāla*) o sirijskim i arapskim prijevodima Galenovih

237 Endress, 1987., str. 32 i naredne; Sezgin VII, 1979., str. 111-113, te o Dorotheosu ib., str. 32 i naredne.
238 Sezgin VII, 1979., str. 42 i naredne.
239 Sezgin VI, 1978., str. 88 i naredna.
240 Uredio i preveo Kunitzsch, 1986.; usp. Kuntizsch, 1991.
241 Sezgin V, 1974., str. 225 i naredne.
242 Strohmaier, 1996.
243 Sezgin III, 1970, str. 231 i naredne.

djela spominje nekoliko galenskih djela, koja je preveo na arapski za Ibn Māsawayha Ḥunayn Ibn Isḥāq i (sa arapskog!) na sirijski Ḥunaynov nećak Hubaysh Ibn al-Ḥasan[244].

§ 6. Ḥunayn Ibn Isḥāq i njegova «škola»

Ḥunayn Ibn Isḥāq je jedan od najznačajnijih i najboljih prevoditelja grčkih djela izravno iz grčkih ili sirijskih verzija. Terminologija i stil njegovih prijevoda postali su standardom za druge prevoditelje i doprinijeli su na suštinski način stvaranju znastvenog jezika, koji je zapravo oblikovao grčko-arapske prijevode na odlučan način[245]. Leksikografsko bilježenje grčko-arapskih prijevoda još nije kompletirano;[246] samo u pojedinačnim slučajevima posjedujemo analizu sljedećih činilaca koji su oblikovali prijevod sa grčkog na arapski jezik: bilingvalnost prevoditelja, čiji je maternji jezik bio sirijsko-aramejski i čiji se arapski nije uvijek pridržavao pravila klasičnog arapskog jezika; leksikografska i gramatička sredstva, koja su pokatkad oblikovana kasnijim razvicima grčkog jezika u helensko-bizantijskom razdoblju; te retoričko i stilističko oblikovanje arapskog prijevoda sa grčkog jezika[247].

Ḥunaynov prevodilački rad nastavio je Isḥāq Ibn Ḥunayn, njegov sin (umro 910.),[248] Hubaysh, već spomenuti Ḥunaynov nećak, ljekar ʻĪsā Ibn Yaḥyā[249], te Ḥunaynov učenik Abū ʻUthmān Saʻīd Ibn Yaʻqūb ad-Dimishqī. Njihovom je djelu doprinio sabejac[250] Thābit Ibn Qurra (umro vjerojatno 288./901.), ljekar iz Ḥarrāna sa filozofskim, znastvenim i matematskim znanjem[251]. Kao Ḥunayn

244 Vidjeti Bergsträsser, 1925., reg. Vidjeti bilješku Jūhannā ibn Māsawaih.
245 Usp. Endress, 1992., str. 3-23.
246 Endress/Gutas, 1992 i naredne.
247 Daiber, 1980., str. 16-74.
248 Endress, 1987., str. 426, bilješka 70.
249 Kraus/Walzer, 1951., str. 18 i naredne.
250 Pristaša lokalnog kulta zvijezda.
251 Usp. Wiedemann, 1970., str. 548 i naredne; Endress, 1987., str. 426, bilješ-

i Hubaysh, on je dobijao financijsku potporu od Banū Mūsā, tri brata koja su bili napose zainteresirani za matematiku i inžinjerstvo[252]. On je preveo Nicomachusovu (djelovao oko 100. po Kristu) *Introductio arithmetica* [253] i Apolloniusovo (3.-2. st. prije Krista) djelo o presjecima čunja, knjiga V-VII;[254] dakle, on je revidirao već postojeće prijevode, npr. Euclidove *Elemente*, Ptolomejev *Almagest* (vidjeti iznad), Archimedove matematske rasprave (3. st. prije Krista), te Hypsiclesa (2. st. prije Krista)[255].

§ 7. Qusṭā Ibn Lūqā

Mnogostruka usporedivost sa Thābit Ibn Qurraom jednako tako je karkateristika sirijskog kršćanina Koste Ibn Luke (Qusṭā Ibn Lūqā) iz Baalbeka (umro oko 300./912.). On je napisao medicinska djela,[256] koja su pokazala potpuno znanje grčkih ljekara,[257] a preveo je matematska djela Hypsiclesa[258] i Diophantesa iz Aleksandrije (djelovao oko 250. po Kristu),[259] mehaniku koju je napisao Hero iz Aleksandrije,[260] Aristotelovu *Fiziku*, skupa sa komentarom Ivana Philophonusa (6. st. po Kristu), koje je izgubljeno u grčkom izvorniku;[261] te konačno «Mišljenja filozofa» (*Placita philosophorum*) pseudo-Plutarcha (=Aetiusa), doksografiju antičkih učenja o filozofiji i prirodnim znanostima iz 2. stoljeća po Kristu[262].

---

ka 74.

252 Sezgin V, 1974., str. 246 i naredne; Hassan/Hill, 1986., str. 12 i naredne; 53 i naredne; Hill, 1991., str. 171 i naredne.

253 Sezgin V, 1974., str. 165.

254 Sezgin V, 1974., str. 139.

255 Sezgin V, 1974., str. 128 i naredna; 145.

256 Sezgin III, 1970., str. 270 i naredne.

257 Usp. Bos, 1992.

258 Sezgin V, 1974., str. 145.

259 Sezgin V, 1974., str. 179; Rashed, 1975; Sesiano, 1975.

260 Sezgin V, 1974., str. 153 i naredna.

261 Lettinck, 1994a; 1994b.

262 Daiber, 1980.

§ 8. Grčka filozofija prirode i islamski svjetonazor: Uloga aristotelijanske i neoplatoničke filozofije

Upravo spomenuto djelo «Mišljenja filozofa» i doksografije utemeljene su djelomice na djelu *Philosophumena* koje je napisao kršćanin Hippolytos (170.-235. po Kristu)[263] te simpatiziranju sa neoplatoničkom filozofijom koju su Arapi koristili kao dokaz za nedosljednost antičkih učenjaka, prema tome je postala plodno tlo za islamske skeptike. S druge strane, oni su najradije prihvatali zbirke kazivanja, koje su se mogle upotrebljavati za naročite ciljeve, a zbog njihovog pridavanja veće pažnje autoritetima prošlosti. Kako su one raspravljale kozmološke teme i prirodne fenomene, Arapi su ih mogli koristiti u skladu sa kršćansko-helenističkim modelom kao dokaz za Božije stvaranje svijeta i za božanski poredak svijeta[264].

Spomenute doksografije pretpostavljaju sklad metafizike i prirodnih znanosti, koji je postao tipičan za islamske znanosti. Prema tome, prvi islamski filozof Abū Ya'qūb Ibn Isḥāq al-Kindī (umro 866. po Kristu), također nazvan "filozof Arapa" (*faylasūf al-'Arab*), smatrao je da se filozofsko znanje temelji na sve većem znanju o istinskoj prirodi stvari i njihovog uzroka, božanskoj "prvoj istini". Iz ovog izrasta na izvjestan način neoplatonička emenacija postojećeg vidljivog svijeta[265].

Al-Kindī je proučavao u svojemu znastvenom radu sve znanstvene discipline koje su bile poznate u njegovo doba, pored filozofije čak i astronomiju, astrologiju, medicinu[266] i optiku[267]. On je tražio od Eustathiosa da prevede za njega Aristotelovu *Metafiziku* [268] i tražio je od 'Abdalmasīha Ibn Nā'ima al-Ḥimṣīja da napiše

263 Primjer je doksografija koju je napisao pseudo-Ammonius (uredio i preveo Rudolph, 1989).
264 Daiber, 1994.
265 Vidjeti naredno poglavlje.
266 Bos, 1990.
267 D'Alverny/Hudry, 1975., str. 167 i naredne; d'Alverny, 1980.; Lindberg, 1976., pogl. 2.
268 Endress, 1987., str. 428, bilješka 89.

parafrazu Plotinovih *Enneada* IV-VI, koja je raširena pod naslovom "Aristotelova teologija" i kaže se da je bila objedinjena sa Porphyryjevim komentarom[269]. Konačno, Kindī je potaknuo Ibn al-Bitrīqa da prevede Proclusovo djelo *Institutio theologica*,[270] koje se prošireno u arapskoj redakciji i naslovljeno kao *Kitāb Maḥḍ al-khayr*[271] i u latinskom prijevodu ove arapske redakcije, *Liber de causis*[272]. Ibn al-Bitrīq je također preveo Aristotelovo djelo "O nebu"[273] i "Meteorologiju";[274] konačno mogu mu se pripisati arapski sažeci Aristotelovog djela "O duši"[275]. Međutim, njegovo autorstvo arapskog prijevoda Aristotelovih djela o životinjama[276] nije posve izvjesno.

Al-Kindī je smatrao da je u skladu sa islamskim svjetonazorom i sa islamskim konceptom Boga, kada je objedinio aristotelijanstvo i neoplatonizam, prirodnu filozofiju i teologiju. Božanski je prvi uzrok stvorio svijet kroz emanacije iz ničega kako bi svijet služio Bogu i štovao Ga[277]. Na ovom mjestu, al-Kindī zagovara natjecanje za znanje o Bogu, za "sreću" (*sa'āda*) i ovdje ukazuje na

269 Zimmermann, 1986; Brague, 1997. – Zimmermann smatra spominjanje Porphyryja kao komentatora "Teologije" pogreškom Nā'ima al-Himsīja. Sukladno njemu, Porphyryje nije napisao komentar na "Teologiju", već je bio aktivan kao njezin izdavač. – Usp. Daiber u: *Der Islam* 65, 1988., str. 131 i naredna.

270 Endress 1973.

271 Taylor, 1981.

272 Vidjeti ispod poglavlje 5.

273 Badawī, 1968.; Endress, 1966.

274 Petraitis, 1967.; novo izdanje arapskog teksta, skupa sa latinskim prijevodom Michela Scota, štampao je P.L. Schoonheim (2000.). Arapsku je verzija preveo na hebrejski Ibn Tibbon koji je svojoj verziji pridodao navode of Alexandera Afrodizijaškoga i Ibn Rushda: vidjeti Fontaine, 1995.

275 Arnzen, 1998.

276 *De generatione animalium*: vidjeti Brugmann/Drossaart Lilofs, 1971.; arapsko-latinska verzija Michela Scota, vidjeti van Oppenraaij, 1992.; *De partibus animalium* vidjeti Kruk, 1979.; *De historia animalium*: vidjeti Badawi, 1977. (novo kritičko arapsko-latinsko izdanje se priprema u sklopu projekta *Aristoteles Semitico-Latinus*; vidjeti ispod poglavlje 5).

277 (S. nächstes Kp., Anm.) 351; Daiber 1990a, S. 233f.

platonsko-aristotelijanski koncept etike,[278] koji se naširoko proširio u islamu[279]. U skladu sa neoplatoničkim učenjima vrline pojedinca, čak iako su u njegovom druženju sa svojim sugrađaninom, vode pročišćenju i oslobođenju duše od materije, ka uspinjanju inteligibilnim stvarima[280]. Filozofija ne proturječi božanskoj revelaciji i ona postaje epistemološko sredstvo koje pokazuje put Istinski Jednom.

Ovo epistemološko zanimanje je bilo povezano sa kur'anskim učenjem o Bogu kao Stvoritelju kozmosa i stoga vodi intenzivnom proučavanju prirodnih znanosti. Kako je priroda odraz Božije svemoći, religija opravdava bavljenje sa znanostima[281].

§ 9. Od prevođenja do komentara i uloga aleksandrijske škole

Spomenuta «simbioza» religije i znanosti u islamu nije isključila mogućnost da pojedine znanstvene discipline postanu neovisne. Ovo pokazuje kulturna historija 10. stoljeća. U svezi sa ovim stoljećem moderni su učenjaci koristili pojam «renesansa» islama i ukazivali su na znanstvene rasprave i literarne aktivnosti obrazovnih krugova, koje su potpomagali Bujidi[282]. U ovom stoljeću otkrivamo neočekivano kultiviranje znanosti i originalne razvitke prirodnih znanosti[283]. Fārābī (umro 950.), nazvan «drugim učiteljem» nakon Aristotela, napisao je temeljna djela o islamskoj filozofiji i mogao je crpsti korist iz oživljavanja aristotelijanskih studija u 10. stoljeću. Aristotelovim dotad poznatim djelima o Kategorijama, Hermenutici i Silogistici, nestorijanac Abū Bishr Mattā Ibn Yūnus (umro 940.) pridodao je Aristotelova djela o za-

278 Butterworth, 1992.
279 Endress, 1992., str. 40 i naredne.
280 Daiber, 1996., str. 844.
281 Vidjeti poglavlje 1 i Daiber, 1990a.
282 Kraemer, 1986.
283 Daiber, 1993.

ključivanju: preveo je Aristotelovu *Analytica posterirora* iz sirijskog na arapski jezik. Uz to, preveo je Aristotelovu *Poetiku* i nekoliko peripatetičkih komentara na Aristotelovu logiku, fiziku i metafiziku[284]. Njegov učenik, jakobit Yaḥyā Ibn ʻAdī (umro 974.)[285] njegov student ʻĪsā Ibn Zurʻa (umro 1008.)[286] i Ibn Zurʻaov učenik Abū l-Faradj ʻAbdallāh Ibn aṭ-Ṭayyib (umro 1043.)[287] pridodali su dodatne preradbe grčkih djela. Na ovom mjestu, izvatci, parafraze i komentari Abū l-Faradj ʻAbdallāha Ibn at-Ṭayyiba, napose u pogledu Aristotela, Platona, Porphyryja i Proclusa, zaslužuju veću pažnju[288].

Nakon al-Fārābīja napisano je sve više i više komentara i rasprava o grčkim filozofskim, medicinskim i znanstvenim temama[289]. U filozofskom području Aristotel prevladava, kao što to pokazuje al-Fārābī[290]. Aristotelovo djelo je bilo poznato Arapima u cjelovitim arapskim prijevodima, uz izuzetak *Eudemove etike*, *Magna Moralia* i *Dialoguesa*;[291] Aristotelova *Politika* je samo djelomice bila poznata Arapima i to kroz parafrazu iz helenističkog ili rimskog razdoblja[292].

Recepcija Aristotela u islamskom svijetu se pokatkad oblikuje aleksandrijski i djelomice neoplatonički inspiriranom interpretacijom Aristotela. Primjeri su aleksandrijska *Summaria* Aristotelove *Nikomahove etike*, koje su sačuvane jedino u arapskom i arapsko-latinskom prijevodu[293]. Osim toga, po svemu sudeći arapski kompendijum Aristotelove *Meteorologije*, pripisan Ḥunaynu, koji

---

284 Endress, 1991.

285 Endress, 1977., str. 25-41; Platti, 1983., str. 16 i naredne; ed. Khalifat, 1988.

286 Endress, 1977., str. 8.

287 Hein, 1985., str. 53-55.

288 Vidjeti referencu datu kod Daibera (1999.) II vidjeti bilješku Abū l-Faradj Ibn al-Tayyib.

289 Endress, 1987., str. 461 i naredne.

290 Daiber, 1986a.

291 Walzer, 1963.; Peters, 1968.; Daiber, 1986b; 1990b, str. 124 i nardne; Dictionnaire I, 1989.

292 Pines, 1986., str. 146-156.

293 Vidjeti ispod poglavlje 5.3.2.

navodi nestorijanac Moshe Bar Kepha, očito je iz sirijskog posrednog prijevoda[294].

Pored Aristotela i njegovih komentatora, napose Alexandera Afrodizijskoga,[295] Ivana Philophonusa,[296] Simpliciusa[297] i Themistiusa[298], islamski je svijet postao upoznat sa neoplatoničkim djelima Plotina[299], Proclusa,[300] Porphyryja[301] i Iamblichusa[302]. Uspoređeno sa aristotelijanskom i neoplatoničkom tradicijom, Platonovo je djelo zadobilo manju pažnju u islamskom svijetu. U arapskom prenošenju pronalazimo sljedeća Platonova djela: *Odbrana Sokratova*, *Zakoni*, *Fedon*, *Politika*, *Država*, *Sofist* i *Timaj*. Ova su djela bila djelomice dostupna u obliku parafraza, kompendija ili izvadaka (na temelju Galena)[303].

Deseto je stoljeće dostiglo vrhunac u recepciji grčkog nasljeđa i u oblikovanju znastvenih aktivnosti, u zanimanju za ono što je bila prikladna procjena prenesenog kulturnog naslijeđa. Ovo zanimanje vodi razvitku raznolikih pojedinačnih znanosti[304]. Međutim, za razvitak ovih znanosti i za nastanak znastvene teologije, *kalām*-a, kao i za formuliranje islamske filozofske misli, grčka je filozofija, napose Aristotelov *Organon*, zajemčila metodološku

294 Daiber, 1975.; 1991., str. 47-49.

295 Dictionnaire I, 1989., vidjeti bilješku i reference date kod Daibera (1999.) II vidjeti bilješku.

296 Lettinck, 1994b; Wildberg, 1987 te reference date kod Daibera (1999.) II vidjeti bilješku.

297 Gätje, 1982. i reference date kod Daibera (1999.) vidjeti bilješku.

298 Gätje, 1977. i reference date kod Daibera (1999.) vidjeti bilješku.

299 Kraus, 1994., str.313-345; Lewis, 1959. i reference date kod Daibera (1999.) II vidjeti bilješku.

300 Vidjeti iznad odjeljak 8 i reference date kod Daibera (1999.) II vidjeti bilješku.

301 Walzer, 1966. i reference date kod Daibera (1999.) II vidjeti bilješku.

302 Daiber, 1995. i reference date kod Daibera (1999.) II vidjeti bilješku.

303 Usp. Fr. Rosenthal, 1940.; Gabrieli, 1951.; Kraus/Walzer, 1951.; E.I.J. Rosenthal, 1956., str. 46.6-8; Walzer, 1960.; Bűrgel, 1971.; 1974.; Klein-Franke, 1973.; Badawi 1974., str. 121-170 (zbirka Platonovih arapskih tekstova); Maḥḍi, 1991., str. 14 i naredne.

304 Endress, 1992., poglavlje 8.

izobrazbu[305] i potaknula je muslimanske mislitelje prema novim idejama na plodnom tlu islamskog racionalizma.

Štoviše, aleksandrijsko tumačenje Aristotela potaklo je razvitak klasifikacije znanosti i enciklopedija u islamskoj kulturi[306]. Na ovom mjestu, Aleksandrijci su postali uzor za transmisiju znanja u srednjovjekovnom islamu u obliku sažetaka, komentara, uvodnika i enciklopedija. Islamska je kultura počela da igra suštinsku ulogu u prenošenju znanja, ne samo u islamskom carstvu, već jednako tako i u latinskom medijavalnom razdoblju[307], te prema europskim Jevrejima medijavalnog razdoblja[308].

I na kraju, ne bismo smjeli zaboraviti da su književni napori prevoditelja sačuvali tekstove Grka, koji su bili izgubljeni u izvorniku[309], ili koji se izvode iz izgubljenih helenističkih prilagodbi poznatih grčkih tekstova[310], ili od kojih se poznata grčka verzija temelji na kasnijim i oštećenim rukopisima[311].

305 Endress, 1992., str. 52 i naredne; Maroth, 1994.
306 Hein, 1985.; Endress, 1992., str. 47 i naredne.
307 Watt, 1972.; Lindberg, 1992.; ispod poglavlje 5, § 1.
308 Zonta, 1996.
309 Usp. npr. Arnzen, 1998.; Daiber, 1992.; 1995.; Drossaart Lulofs, 1989.
310 Npr. *Problemata physica* pripisana Aristotelu: vidjeti Filius, 1999.
311 Npr. Daiber, 1980.

BIBLIOGRAFIJA

Adamson, P. (2002). The Arabic Plotinus. A Philosophical Study of the Theology of Aristotle. London.

Arnzen, Rűdiger (1998.): *Aristoteles' De anima. Eine verlorene spätantike Paraphrase in arabischer und persischer Űberlieferung.* Arabischer Text nebst Kommentar, quellengeschichtlicher Studie und Glossaren (Arapski tekst sa komentarom, studijom o historijskim izvorima i glosarima). Leiden, New York, Kőln. = *Aristoteles Semitico-Latinus*. 9.

Badawī, ʻAbdarrahmān (1968.): *Aristotelis De coelo et Meteorologica*. Cairo. [Arapski prijevod izdao Ibn al-Bitrīq].

Badawī, ʻAbd ar-Raḥmān (1974.): *Aflātūn fī l-Islām*. Teheran (također Beirut, 1980). [Kolekcija Platonovih arapskih tekstova u arapskoj transmisiji].

Badawī, ʻAbd ar-Raḥmān (1977.): *Aristoteles, De historia animalium*. Kuweit [Izdanje arapskog prijevoda je pripisano Ibn al-Biṭrīqu].

Badawī, ʻAbd ar-Rahmān (1987.): *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*. Paris. = Études de philosophie médiévale. LVI.

Baumstark, Anton (1922.): *Geschichte der syrischen Literatur*. Bonn.

Bergsträsser, Gotthelf (1925.): *Ḥunain ibn Isḥāq Űber die syrischen und arabischen Galen-Űbersetzungen, zum ersten Mal herausgegeben und űbersetzt*. Leipzig. = Abhandlungen fűr die Kunde des Morgenlandes [= AKM] XVII,2.

Bergsträsser, G. (1932.): *Neue Materialien zu Hunain Ibn Isḥāq's Galen-Bibliographie. Leipzig*. = AKM XIX,2.

Bos, Gerrit (1990.): "A Recovered fragment on the Signs of Death from Al-Kindī's 'Medical Summaries'". *Zeitschrift fűr Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*. Frankfurt/M. 6: 190-194.

Bos, G. (1991./2.): The Treatise of Ahrun on Lethal Drugs. *Zeitschrift fűr Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* . Frankfurt/M. 7: 136-171.

Bos, G. (1992.): *Qusṭā Ibn Lūqā's Medical Regime for the Pilgrims to Mecca*. Leiden, New York, Kőln. = Islamic Philosophy, Theology and Science. XI.

Brague, Rémi (1997.): La philosophie dans la Théologie d'Aristote. Pour un inventaire. *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*. Turnhout (Belgium). VIII: 365-387.

Brock, Sebastian (1999.): Two Letters of the Patriarch Timothy From the Late Eighth Century on Translations from Greek, u: *Arabic Sciences and Philosophy* 9/2, 1999., str. 233-246.

Brugmann, J.; Drossaart Lulofs, H.J. (1971.): *Aristotle, Generation of Animals. The Arabic translation commonly ascribed to Yaḥyā ibn al-Biṭrīq*. Ed. uz uvodnik i glosar. Leiden. = *Publications of the De Goeje Fund*. 23.

Bűrgel, J. Chr. (1971.): A New Arabic Quotation from Plato's Phaido and its Relation to a Persian Version of the Phaido. *Actas do IV Congresso de estudios Arabes e islamicos*, Coimbra-Lisboa, 1968. Leiden, str. 281-290.

Bűrgel, J. Chr. (1974.): Some New Material Pertaining to the Quotations from Plato's Phaido in Biruni's Book on India. Beyrunī'ye Armağan. Ankara (= *Tűrk Tarih Kurumu Yayınlarından*. VII. dizi - sa. 68), 129-135.

Butterworth, Ch. E. (1992.): Al-Kindī and the Beginnings of Islamic Political Philosophy. *The Political Aspects of Islamic Philosophy. Essays in Honor of Muhsin S. Maḥḍi*. Ed. Ch. E. Butterworth. Cambridge, Mass..(= Harvard Middle Eastern Monographs XXVII), str. 11-60.

Daiber, Hans (1975.): *Ein Kompendium der aristotelischen Meteorologie in der Fassung des Ḥunain Ibn Isḥāq*. Amsterdam, Oxford. = *Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde*. Nieuwe Reeks. Deel 89. = *Aristoteles Semitico-Latinus*. [1]. = Prolegomena et parerga .1.

Daiber, H. (1980.): *Aetius Arabus. Die Vorsokratiker in arabischer Űberlieferung*. Wiesbaden. = *Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Verőffentlichungen der Orientalischen Kommission*.33.

Daiber, H. (1986a): *The Ruler as Philosopher. A new interpretation of al-Fārābī's view*. Amsterdam/Oxford/New York. = *Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, afd. Letterkunde, nieuwe reeks*, d. 49, no.4.

Daiber, H. (1986b): *Semitische Sprachen als Kulturvermittler zwischen Antike und Mittelalter. Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*. Wiesbaden, 136, str. 292-313.

Daiber, H. (1986c): *Orosius' Historiae adversus paganos in arabischer Űberlieferung. Tradition and Re-Interpretation in Jewish and Early Christian*

Literatue. Essays in honour of Jűrgen C. H. Lebram. Ed. by J.W. van Henten, H. J. de Jonge, P.T. van Rooden, J.W. Wesselius. Leiden (= *Studia post-biblica* 36): 202-249.

Daiber, H. (1990a): Die Technik im Islam. *Technik und Religion*. Hrsg.v. A. Stőcklein u. Mohammed Rassem. Dűsseldorf (= *Technik und Kultur* 2), str. 102-116.

Daiber, H. (1990b): Qostā Ibn Lūqā (9.Jh.) Űber die Einteilung der Wissenschaften. *Zeitschrift fűr Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*. Frankfurt/M. 6, str. 93-129.

Daiber, H. (1991.): Nestorians of 9th Century Iraq as a Source of Greek, Syriac and Arabic. A survey of some unexploited sources. *Aram*. Oxford 3, 1-2, str. 45-52.

Daiber, H. (1992.): The Meteorology of Theophrastus in Syriac and Arabic Translation. *Theophrastus. His Psychological, Doxographical, and Scientific Writings*. Ed. W.W. Fortenbaugh i D. Gutas, New Brunswick (U.S.A.) i London (U.K.) (= *Rutgers University Studies in Classical Humanities* V), str. 166-293.

Daiber, H. (1993): *Naturwissenschaften bei den Arabern im 10. Jahrhundert n. Chr. Briefe des Abū l-Foḍ Ibn al-'Amīd (gest. 360/970) an 'Aḍuḍaddaula*. Leiden. New York, Kőln. = *Islamic Philosophy, Theology and Science*. XIII.

Daiber, H. (1994.): Hellenistisch-kaiserzeitliche Doxographie und philosophischer Synkretismus in islamischer Zeit. *Aufstieg und Niedergang der rőmischen Welt (ANRW)*. II, Bd. 36, 7. Teilband. Hrsg.v. W. Haase. Berlin, New York, str. 4974-4992.

Daiber, H. (1995.): *Neuplatonische Pythagorica in arabischem Gewande. Der Kommentar des Iamblichus zu den Carmina aurea. Ein verlorener griechischer Text in arabischer Űberlieferung*. Amsterdam, New York, Oxford, Tokyo. = *Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen. Verhandelingen, Afdeling Letterkunde*, nieuwe reeks, deel 161.

Daiber, H. (1996.): Political Philosophy. *History of Islamic Philosophy*. Part II. Ed. Seyyed Hossein Nasr i Oliver Leaman, London i New York (= *Routledge History of World Philosophies* I), str. 841-885.

Daiber, H. (1999.): *Bibliography of Islamic Philosophy*. I: Abecedni popis publikacija. II: Indeks imena, pojmova i tema, Leiden, Boston, Kőln. = *Handbuch der Orientalistik*. 1. Abt., vol. 43,1-2. *Suplement:* Leiden - Boston 2007. = *Hand buch d. Or.* T. Abt., Vol. 89.

Daiber, H. (2001.): Die Aristotelesrezeption in der syrischen Literatur. *Die Gegenwart des Alterums. Formen und Funktonen des Altertumsbezugs in den Hochkulturen der Alten Welt*. Ed. Dieter Kuhn i Helga Stahl. Heidelberg: edition forum, str. 327-345.

d'Alverny, M.-Th. (1980.): Kindiana. *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen age* 47, str. 277-287.

d'Alverny, M.-Th.; Hudry, F. (1975.): Al-Kindi: De radiis. *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen age* 49, str. 139-269.

Dictionnaire des philosophes antiques. Publié sous la direction de Richard Goulet, avec une préface de P. Hadot. I. Paris, 1989 (Ṣadrži članke o orijentalnoj transmisiji, npr. Aristotela i Alexandera Afrodizijskog).

Drossaart Lulofs, H. J. (1965.): *Nicolaus Damascenus on the Philosophy of Aristotle. fragments of the first five books translated from the Syriac with an introductiuon and commentary*. Leiden. (1969.). = *Philosophia antiqua*. XIII.

Drossaart Lulofs, H. J. (1989.): *Nicolaus Damascenus. De Plantis. five translations*. Edited and introduced H.J. Drossaart Lulofs [sirijska, arapska, hebrejska verzija] i [arapsko-latinska i latinsko-grčka verzija] E.L.J. Poortman. Amsterdam, Oxford, New York. = *Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde*, nieuwe reeks, deel 139.

EI² =*Encyclopaedia of Islam*. I i kasnije. Leiden-London, 1960 i kasnije.

Endress, Gerhard (1966.): *Die arabischen Űbersetzungen von Aristoteles' Schrift De caelo*. Thesis Frankfurt/M.

Endress, G. (1973): *Proclus Arabus. Zwanzig Abschnitte aus der Institutio theologica in arabischer Űbersetzung*. Beirut . = *Beiruter Texte und Studien*. 10.

Endress, G. (1977.): *The Works of Yaḥyā Ibn 'Adī*. Wiesbaden.

Endress, G. (1987.; 1992.): Die wissenschaftliche Literatur. *Grundriss der Arabischen Philologie*. II: Literaturwissenschaft. Hrsg.v. H. Gätje. Wiesbaden, 1987., 400-506; III: Supplement, 1992., str. 3-152.

Endress, G. (1991.): odrednica "Mattā B. Yūnus". *EI ²* VI, Leiden, str. 844-846.

Endress, G./Gutas, Dimitri (1992. i kasnije) *A Greek and Arabic Lexicon. Materials for a Dictionary of the Medieval Translations from Greek into Arabic*. Fasc. 1 i kasnije, Leiden.

van Ess, Josef: *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiősen Denkens im frűhen Islam*. I-VI. Berlin, 1991.-1997.

Filius, L. S. (1999.). *The Problemata Physica, Attributed to Aristotle. The Arabic version of Hunain ibn Isḥāq and the Hebrew Version of Moses ibn Tibbon*. Leiden/Boston/Kőln. = *Aristoteles Semitico-Latinus*. 11.

Fontaine, R. (1995.): *Otot ha-Shamayim. Samuel Ibn Tibbon's Hebrew Version of Aristotle's Meteorology*. Kritičko izdanje, uz uvodnik, prijevod i indeks. Leiden, New York, Kőln. = *Aristoteles Semitico-Latinus*. 8.

Gabrieli, F. (1951.): Le citazione delle leggi di Platone. *Al-Bīrūnī Commemoration Volume*. Calcutta, str. 107-110.

Gätje, Helmut (1977.): Bemerkungen zur arabischen Fassung der Paraphrase der aristotelischen "Schrift űber die Seele durch Themistius". *Der Islam*. Berlin 54, str. 272-291.

Gätje, H. (1982.): Simplikios in der arabischen Űberlieferung. *Der Islam*. Berlin 59, str. 6-31.

Gutas, Dimitri (1983.): Paul the Persian on the Classification of the Parts of Aristotle's Philosophy: A Milestone between Alexandria and Bagdad, u: *Der Islam* 60, 1983., str. 231-267. = Gutas, Dimitri. *Greek Philosophers in the Arabic Tradition*. Aldershot, Burlington, USA, Singapore, Sydney; 2000. (= Variorum Collected Studies Series: CS698), nr. IX.

Gutas, D. (1994.): Pre-Plotinian Philosophy in Arabic (Other than Platonism and Aristotelianism): A Review of the Sources. *Aufstieg und Niedergang der rőmischen Welt (ANRW)* II, 36/7. Berlin - New York, str. 4939-4973. = Gutas, Dimitri. *Greek Philosophers in the Arabic Tradition*. Aldershot, Burlington, USA, Singapore, Sydney, 2000. (= Variorum Collected Studies Series: CS698), nr. I.

Gutas, D. (1998.): *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbāsid Society (2nd-4th/8th-10th centuries)*. New York: Routledge, 1998.

Gutas, D. (1999.): The "Alexandria to Bagdad" Complex of Narratives. A contribution to the study of philosophy and medical historiography among the Arabs, u: *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 10, Spoleto, 1999., str. 155-193.

-Hassan, Aḥmad Y.; Hill, D. R. (1986.): *Islamic Technology*. Cambridge (etc.) (broširano izdanje 1991.).

Hein, Christel (1985.): *Definition und Einteilung der Philosophie. Von der spätantiken Einleitungsliteratur zur arabischen Enzyklopädie*. Frankfurt a.M., Bern, New York. = *Europäische Hochschulschriften*. R. XX, Bd. 177..

Hill, D.R. (1991.): Arabic Mechanical Engineering: Survey of the Historical Sources. *Arabic Sciences and Philosophy*. Cambridge 1, str. 167-186.

Hugonnard-Roche, Henri (1987): Sur les versions syriaques des Catégories d'Aristote. *Journal asiatique*. Paris 175, str. 205-222. Add: Hugonnard - Roche: *La logiqu d'Aristote du grec au syriaque.* Paris 2004. (=Textes et Traditions 9): 23-37

Hugonnard-Roche, H. (1989a): Aux origines de l'exégèse orientale de la logique d'Aristote: Sergius de Reš'aina (†536), médecin et philosophe. *Journal asiatique*. Paris 277, str.1-17.

Hugonnard-Roche, H. (1989b): Sur la tradition syro-arabe de la logique péripatéticienne. *Traduction et traducteurs au moyen age. Actes du colloque international du CNRS organisé à Paris, Institut de recherche et d'histoire des textes les 26-28 mai 1986*. Paris. 3-14.

Hugonnard-Roche, H. (1990.): Les traductions du grec au syriaque et du syriaque à l'arabe (à propos de l'Organon d'Aristote). *Rencontres de cultures dans la philosophie médiévale. Traductions et traducteurs de l'antiquité tardive au XIVe siècle*. Louvain-la-Neuve, Cassino, str. 131-147.

Hugonnard-Roche, H. (1991.): L'intermediaire syriaque dans la transmission da la philosophie grecque à l'arabe: le cas de l'Organon d'Aristote. *Arabic Sciences and Philosophy*. Cambridge 1, str. 187-209.

Hugonnard-Roche, H.: (1992.): Une ancienne "édition" arabe de l'Organon d'Aristote: problémes de traduction et de transmission. *Les problèmes posés par l'édition critique des textes anciens et médiévaux*. Louvain-la-Neuve, str. 139-157.

Hugonnard-Roche, H. (1997.): Les Catégories d'Aristote comme introduction à la philosophie, dans un commentaire syriaque de Sergius de Reš'ainā (†536). *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*. Turnhout (Belgium) VIII, str. 339-363. Add: = Hugonnard - Roche: *La logiqu d'Aristote du grec au syriaque.* Paris 2004. (=Textes et Traditions 9): 143-164

Ibn al-Muqaffa´ (1978.): *al-Mantiq* (zajedno sa: *Hudūd al-mantiq li-Ibn al-Bahrīz*). Ed. Muḥammad Taqī Dānešpažūh, Teheran.

Joosse, Peter (1993): An Example of Medieval Arabic Pseudo-Hermetism: The Tale of Salāmān and Absāl. *Journal of Semitic Studies*. Manchester 38/2: 279-293.

Khalifat, S. (1988.): *Yaḥyā Ibn 'Adī. The Philosophical Treatises* Kritičko izdanje uz uvodnik i studiju [na arapskom]. Amman.

Klein-Franke, F. (1973.): Zur Űberlieferung der platonischen Schriften im Islam. *Israel Oriental Studies* 3, str. 120-139.

van Koningsveld, P.S.: Greek Manuscripts in the Early Abbasid Empire: Fiction and Facts about heir Origin, Translation and Destruction, u: *Bibliotheca Orientalis* 55, 1998., col. 345-372.

Kraemer, Joel L. (1986.): *Humanism in the Renaissance of Islam. The Cultural Revival during the Buyid Age*. Leiden.

Kraemer, Joel L. (1986.): *Philosophy in the Renaissance of Islam. Abū Sulaymān Al-Sijistānī and His Circle*. Leiden.

Kraus, P. (1994.): *Alchemie, Ketzerei, Apokryphen im frűhen Islam*. Gesammelte Aufsätze. Hrsg. u. eingeleitet v. Remé Bragues. Hildesheim, Zűrich, New York.

Kraus, P./Walzer, R. (1951.): *Galeni Compendium Timaei Platonis*. Londini. = *Plato arabus* I.

Kruk, R. (1979.): *The Arabic Version of Aristotle's Parts of Animals. Book XI-XIV of the Kitāb al-Ḥayawān*. Kritičko izdanje uz uvodnik i odabran rječnik. Amsterdam, Oxford. = *Verhandelungen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen. Afd. Letterkunde*. Nieuwe reeks, deel 97. = Aristoteles Semitico-Latinus [2.].

Kunitzsch, Paul (1986.): *Claudius Ptolemaeus. Der Sternkatalog des Almagest. Die arabisch-mittelalterliche Tradition*. I. Wiesbaden.

Kunitzsch, P.: (1991.): Von Alexandrien űber Bagdad nach Toledo. Ein Kapitel aus der Geschichte der Astronomie. Műnchen. = *Bayerische Akademie der Wissenschaften. Philos.-hist. Kl., Sitzungsberichte*, Jg. 1991, H.1.

Lameer, Joep: From Alexandria to Baghdad: Reflections on the Genesis of a Problematical Tradition, u: *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism. Studies on the Transmission of Greek Philosophy and Sciences dedicated to H.J. Drossaart Lulofs on his ninetieth birthday*, ed. G. Endress i R. Kruk, Leiden, 1997., str. 181-191

Lettinck, Paul (1994a): *Aristotle's Physics and its Reception in the Arabic World*. Uz izdanje neobjavljenih dijelova Ibn Bājjinog Komentara na Fiziku. Leiden, New York, Kőln. = *Aristoteles Semitico-Latinus*. 7.

Lettinck, P. (1994b): *Philoponus, On Aristotle Physics* 5-8. Preveo [sa arapskog] P. Lettinck. With Simplicius: On Aristotle on the Void, preveo J. O. Urmson. Bilješkama popratio Peter Lautner, London.

Lewis, G. (1959.): Plotininiana Arabica ad codicum fidem anglice vertit. - U: *Plotini opera*. II: Enneades IV-V. Ediderunt Paul Henry et Hans-Rudolf Schwyzer. Paris-Bruxelles.

Lindberg, D. (1976.): *Theories of Vision from al-Kindi to Kepler*. Chicago i London. (njemački prijevod: *Auge und Licht im Mittelalter*, Frankfurt/M., 1987.).

Lindberg, D. (1992.): *The Beginnings of Western Science*. Chicago i London.

Maḥḍi, Muhsin (1991.): Philosophy and Political Thought: Reflections and Comparisons. *Arabic Sciences and Philosophy*. Cambridge 1, str. 9-29.

Maroth, Miklós (1994.): Die Araber und die antike Wissenschaftstheorie. Leiden, New York, Köln. = *Islamic Philosophy, Theology and Science*. XVII.

Meyerhof, Max (1930.): Von Alexandrien nach Bagdad. *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*. Berlin. philos.-hist. Kl. Jahrg. 1930., str. 389-429.

Van Oppenraaij, A. M. I. (1992.): *Aristotle, De animalibus. Michael Scot's Arabic-Latin Translation. Part three: Books XV-XIX: Generation of Animals*. Ed. A. M.I. van Oppenraaij. Uz grčki indeks na *De generatione animalium* H. J. Drossaarta Lulofsa. Leiden, New York, Kőln. = *Aristoteles Semitico-Latinus*. 5.

Paret, Rudi (1950.): *Der Islam und das griechische Bildungsgut*. Tűbingen. = Philosophie und Geschichte. 70.

Peters, F. E. (1986.): *Aristoteles Arabus*. Leiden. = New York University. Department of Classics. Monographs on Mediterranean Antiquity II. (Dodaci u: Daiber, *Gnomon* 42, 1970., str. 538-547).

Peters, F. E. (1990.): Hermes and Ḥarran: The Roots of Arabic-Islamic Occultism. *Intellectual Studies on Islam. Essays written in honor of Martin B. Dickson*. Ed. M. M. Mazzaoui i V.B. Moreen. Salt Lake City, str. 185-215.

Petraitis, Casimir (1967.): *The Arabic Version of Aristotle's Meteorology.A Critical edition with an introduction and Greek-Arabic glossaries.* Beyrouth. = *Recherches publiées sous la direction de l'Institut de lettres orientales de Beyrouth.* Série 1, t. 39. (Review.: G. Endress, *Oriens* 23-24, 1974., str. 497-509; M. Ullmann, *Der Islam* 46, 1970., str. 106-111).

Pines, S. (1986.): *Studies in Arabic Versions of Greek Texts and in Mediaeval Science.* Jerusalem-Leiden. = *The Collected Works of Shlomo Pines.* II.

Platti, E. (1983.): *Yaḥyā Ibn 'Adī, théologien chrétien et philosophie arabe.* Leuven. = *Orientalia Lovaniensia. Analecta* 14.

Rashed, Rushdi (1975.): Diophantes, *Sinā´at al-Ğabr* [arapski prijevod Diophantesove Arithmetike objavio Qusṭā Ibn Lūqā), Cairo.

Rosenthal, E. I. J. (1956.): *Averroes' Commentary on Plato's "Republic"*, London.

Rosenthal, Franz (1940.): On the Knowledge of Plato's Philosophy in the Islamic World. *Islamic Culture* 14, str. 387-422. (Reprint u: id., *Greek Philosophy in the Arabic World.* Aldershot, 1990. = *Variorum Collected Studies Series. SC* 322).

Rosenthal, Fr. (1965.): *Das Fortleben der Antike im Islam.* Zűrich und Stuttgart. – engleski prijevod Emile i Jenny Marmorstein: *The Classical Heritage in Islam.* London: Routledge, 1975. (Pb 1992.).

Rudolph, Ulrich (1989.): *Die Doxographie des Pseudo-Ammonios. Ein Beitrag zur neuplatonischen Űberlieferung im Islam.* Stuttgart. = *Abhandlungen fűr die Kunde des Morgenlandes* 49/1

Rudolph, U. (1990.): "Christliche Theologie und vorsokratische Lehren in der Turba philosophorum". *Oriens* 32, str. 97-123.

Schoonheim, Pieter L. (2000.), str. 13, *Aristotle's Meteorology in the Arabic-Latin Tradition.* Kritičko izdanje tekstova, uz uvodnik i upozorenja P.L. Schoonheima. Leiden, 2000. = *Aristoteles Semitico-Latinus.* 13.

Sesiano, Jacques (1975.): *The Arabic Text of Books IV to VII of Diophantes "Arithmetica" in the translation of Qusṭā Ibn Lūqā.* Ed., uz prijevod i komentar. Doktorska disertacija. Brown University, Providence/R I.

Sezgin, Fuat: *Geschichte des arabischen Schrifttums.* III (Medizin - Pharmazie, Zoologie - Tierheilkunde bis ca. 430 H.), Leiden, 1970.; IV (Alchimie - Chemie, Botanik - Agrikultur bis ca. 430 H.), 1971.; V (Mathematik bis ca. 430 H.), 1974.; VI (Astronomie bis ca. 430 H.), 1978.; VII (Astrologie -

Meteorologie und Verwandtes bis ca. 430 H.), 1979.; Gesamtindices zu Band I-IX, Frankfurt/M. 1995. (= Verőffentlichungen des Institutes fűr Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften).

Sorabji, Richard (1983.): *Time, Creation and the Continuum. Theories in antiquity and the early Middle Ages*. London.

Strohmaier, Gotthard (1987.): "Von Alexandrien nach Bagdad" - eine fiktive Schultradition. *Aristoteles. Werk und Wirkung. Paul Moraux gewidmet*. II. Hrsg.v. J. Wiesner. Berlin, New York, str. 380-389.

Strohmaier, G. (1996.): *Von Demokrit bis Dante. Die Bewahrung antiken Erbes in der arabischen Kultur*. Hildesheim. = *Olms Studien*. 43.

Taylor, R. Ch. (1981.): *The Liber de causis: (Kalām fī Maḥḍ Al-Khair): A study of medieval neoplatonism*. Thesis Toronto, 1981.

Ullmann, Manfred (1970.): *Die Medizin im Islam*. Leiden/Kőln, 1970. = *Handbuch der Orientalistik*. [= *HO*] 1. Abt., Ergänzungsband VI, 1.

Ullmann, M. (1972.): *Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam*. Leiden, 1972. = *HO*, 1. Abt., Ergänzungsband VI, 2.

Walzer, Richard (1960.): Aflātūn. *EI* ² I: 234-236.

Walzer, R. (1963.): *Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy*. Oxford, 1963. = *Oriental Studies*.1.

Walzer, R. (1966.): Porphyry and the Arabic Tradition. *Entretiens sur l'antiquité classique* 12, str. 273-297.

Watt, W.M. (1972.): *The Influence of Islam on Medieval Europe*. Edinburgh. (Njemačka verzija: *Der Einfluss des Islam auf das europäische Mittelalter*. Berlin, 1992).

Weisser, U. (1979.; 1980.): Apollonius von Tyana (ps.), *Sirr al-halīqa wa-san'at at-ṭabī'a*. Hrsg.v. U. Weisser, Aleppo, 1979. - Űbers. v. U. Weisser: *Das "Buch űber das Geheimnis der Schőpfung" von Pseudo-Apollonius von Tyana*. Berlin, New York, 1980. = *Ars medica* III. Abt., 2. (Usp prikaz H. Daibera, *Der Islam* 59, 1982., str. 326-332; Strohmaier, *Orientalistische Literaturzeitung* 77, 1982., str. 117-121).

Wiedemann, E. (1970.): *Aufsätze zur arabischen Wissenschaftsgeschichte*. II, Hildesheim-New York.

Wildberg, Christian (1987.): *Philoponus. Against Aristotle, on the Eternity of the World*. London.

Yousif, Ephrem Isa (2003.): *La floraison des philosophes syriaques*. Paris, Budapest, Torino.

Zimmermann, F. W. (1986.): The Origins of the So-Called Theology of Aristotle. *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages. The Theology and other texts*. Ed. J. Kraye, W. F. Ryan i C.B. Schmitt, str. 110-240. (Prikaz H. Daibera, *Der Islam* 65, 1988., str. 131-133).

Zonta, M. (1996.): La filosofia antica nel Medioevo ebraico. Le traduzioni ebraiche medievali dei testi filosofici antichi. Brescia. = Philosophica. Testi e studi .2.

4. Autonomija filozofije u islamu[312]

"Filozofija" (*falsafa*) nije nikada predavana u sredonjovjekovnim islamskim koledžima - *medresama*. Onaj ko je proučavao filozofiju činio je to pored svojeg redovnog poziva, zbog osobnih zanimanja, ili zbog toga što je bio ohrabren ili plaćen od strane halife. Zbog praktičnih razloga abbasidske su halife na prvom mjestu potpomagale prevođenje grčkih znanstvenih tekstova, iznad svih tekstova o medicini, astronomiji i matematici[313]. U isto vrijeme i ne jedino "povučeni medicinskim umijećem"[314], muslimani su postali sve više i više zainteresirani za "filozofiju", za grčku filozofiju. Iznad svega je njezina logika i umijeće demonstracije izručila smjernice za islamske teologe i pravnike[315]. Filozofija je prvenstveno put prema znanju i dio je znanosti, koji služi kao dokaz Božijeg čudesnog djelovanja u Njegovom stvaranju[316]. Čini nam se da čovjek kao filozof nije ni teoretski, niti praktično autonoman; filozofija je sredstvo čovjeka u službi Božijoj.

Ovo se ne bi trebalo razumjeti kao devalvacija filozofije; filozofija nije jednostavno sluškinja teologije. Takvo bi mišljenje zanemarilo povezanost znanosti u medijavalnom razdoblju. Štoviše, ukoliko govorimo o autonomiji npr. filozofije, trebali bismo biti svjesni da je koncept autonomije razvijen u modernom razdoblju, prvo u jurisprudenciji, te potom od Kanta u filozofiji[317]. I naposlijetku, naša zanimanja za pravila i osebujnosti filozofije i drugih

312 Za dodatne bibliografske podatke o filozofima i temama vidjeti u *Knowledge and the Science in Medieval Philosophy* I, Helsinki 1990. (=Acta Philosophica Fennica 48), str. 228-249, te Daiber, *Bibliography of Islamic Philosophy*.

313 Usp. iznad pogl. 1.

314 O ovoj tezi Rudija Pareta ("im Schlepptau der Medizin" / "na teglju medicine") vidjeti njegovu *Der Islam und das griechische Bildungsgut* (1950.), str. 18 i naredne; usp. moje opaske u: *Gnomon* 42, 1970., str. 540 i naredna.

315 Usp. G. Makdisi, *The Rise of Colleges*, str. 107.

316 Usp. R. Levy, *The Social Structure of Islam*, str. 458 i naredne.

317 Usp. odrednicu "Autonomie" u: *Historisches Wőrterbuch der Philosophie*, ed. Joachim Ritter.I. Darmstadt, 1971.

znanosti izrastaju iz modernih teorija o znanostima koje se bave strukturama i metodama.

Prijenos modernih pitanja na područje klasične islamske filozofije može se opravdati. Ovo nam omogućuje da prepoznamo sklad i kontinuitet ideja. Uz to, takovrsan prijenos pitanja nastavlja rapsravu o znastvenom karakteru teologije koja je započela u medijavalnom razdoblju, iznad svega od Tome Akvinskog[318]. Znanstveni karakter teologije nije nikad dovođen u pitanje, niti su ga raspravljali njegovi islamski predstavnici. Oblici i Ṣadržaji znanosti '*ilm al-kalāma* u njezinom klasičnom obliku upotrebljavali su filozofiju, logiku, ontologiju, dijalektu i metafiziku. Kao u patristici i medijavalnoj tradiciji, filozofija se čini u očima modernog promatrača da je *ancilla theologiae*, pomagačica teologije. Međutim, moderni promatrač će pronaći da je mnogo prije rasprava u medijavalnom razdoblju i modernim vremenima, očita podređenost filozofije teologiji, koncept filozofije kao *ancilla theologie* bio predmet podložan promjenama. U kontekstu islamskog svjetonazora, koji je bio određen Kur'anom i religijskom tradicijom, te pod utjecajem grčkih filozofija i znanosti, filozofija je sve više zadobijala svoj vlastiti položaj.

Istodobno, postoji snažna tendencija da se sačuva simbioza religije i znanosti, kao što je to bilo uobičajeno u religijskom svjetonazoru tog doba. Autonomija i ovisnost znanosti, uključujući i filozofiju, čine nam se angažiranima u stalnom duelu. Ova borba čini islam zanimljivim mjestom događaja za razvitak koncepta filozofije, koji je uvijek bio izazvan da dođe do termina sa islamskim ortodoksnim vjerovanjem[319].

Prije nego što raspravimo detalje islamskog koncepta filozofije, trebali bismo uzeti u obzir moguću podudarnost grčko-pita-

318 Usp. M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*; Usp. Lohr: Theologie und/als Wissenschaft im frűhen 13. Jahrhundert.

319 Usp. A.J. Arberry: *Revelation and Reason*; George F. Hourani: *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy*, str. 2 i naredne. – S druge strane, filozofske su ideje ušle čak i u znanost *kalām*-a – ukoliko ostavimo postrance usporedne razvitke: usp. R.M. Frank, *Reason and Revealed Law*.

gorejanske etimologije filozofije kao "ljubavi spram mudrosti"[320] sa borbom za znanje, koje je već u ranim islamskim tradicijama[321] bilo preporučivano vjerniku. U islamskom konceptu vjerovanja znanje i djelovanje potpadaju skupa[322]. Znanje je prvenstveno religijsko-juridičko znanje u Kur'anu i tradiciji. A tijekom ekspanzije islamskog carstva od 7. stoljeća muslimani su bili sučeljeni sve više i više sa brojnim kulturama. Otuda je znanje sve više uključivalo strane znanosti, iznad svega filozofiju i prirodne znanosti Grka. Filozofija, poglavito logika i metafizika, opskrbile su muslimanske teologe sa nužnim oruđima za formuliranje i razgraničenje islamske dogme od neislamskih religija i gnostičko-dualističkih pokreta[323].

Na ovom mjestu izgleda da je filozofija znanje o oruđima teologije i da je *ancilla theologie*. Tipični je primjer mu'tazila, skolastički pokret, koji je započeo da se razvija koncem 8. stoljeća u Iraku; mu'taziliti su pokušali da zamijene tradiciju razumom na temelju definiranja i demonstriranja prenesenih doktrina vjerovanja. U svojim demonstrativnim argumentima u religiji razvili su – djelomice potaknuti grčko-helenističkom filozofijom – rafinirane metode u umješnosti teoloških raspravljanja (*kalām*)[324]. Istodobno je prilagodba filozofskog znanja i metoda uključivala proučavanje "znanosti"; već su u ranom razdoblju mu'taziliti bili zainteresirani za probleme prirodnih znanosti[325].

---

320 Usp. Ammonius, *In Porphyrii Isagogen* ed. A. Busse, str. 9,7 i naredne; preuzet, primjerice, u 9. stoljeću od strane al-Kindīja, *Risāla fī ḥudūd al-ashyā' wa-rusūmihā* ed. Abū Ridā (*Rasā'il al-Kindī al-falsafiyya* I, str.172, ili u 10. stoljeću od strane Qoṣtā Ibn Lūqā (Koste Ibn Luke) u raspravi bez naslova o podjeli znanosti: Usp. Daiber, *Qoṣtā Ibn Lūqā*, str. 108 i naredna.

321 Usp. Fr. Rosenthal, *Knowledge Triumphant*, str. 70 i naredne; iznad, pogl. 1.

322 Usp. Daiber, *Mu'ammar*, str. 143 i naredne, bilješka 7.

323 Usp. Daiber, *Mu'ammar*, str. 16 i naredne; str. 123 i naredne.

324 Usp. J. van Ess, *The Logical Structure*; id., Disputationspraxis in der islamischen Theologie.

325 Usp. Daiber, *Mu´ammar*, str. 283 i naredne. Te iznad, pogl. 1. – Slično se objašnjenje može pronaći kod Abū l-Ḥasan al-´Āmirīja (10. stoljeće),

U svojemu visokom cijenjenju razuma mu'taziliti su unatoč tome bili svjesni nesavršenosti ljudskog razuma. Već Wāṣil Ibn 'Aṭā' (umro 748., ili 749. po Kristu), jedan od navodnih utemeljivača mu'tazilita, kaže u svojoj poznatoj propovijedi: "ljudi koji posjeduju znanje" (*al-'ālimūn*), "oni koji su obdareni jezikom (ili razumom)" (*an-nāṭiqūn*) mogu opisati Boga samo na nesavršen način, jedino "u onoj mjeri u kojoj je Bog opisao sebe [u Kur'anu] za svoje stvorenja"[326]. Ovdje otkrivamo prve početke problema kasnijih islamskih učenja o božanskim atributima. Sukladno Wāṣilovom učeniku Ḍirāru Ibn 'Amru (umro 796.), Božiji se atributi mogu jedino opisati u poricanju njihove suprotnosti327. Ili sukladno mu'tazilitu 'Abbād Ibn Sulaymānu (umro 864. po Kristu) božanski su atributi puki znakovi jezika, "imena", koja nisu identična sa imenovanim328. Ovo nas objašnjenje podsjeća na negativnu teologiju; već spomenuta kur'anska329 beskonačnost Boga, Njegova transcendencija, može se opaziti pomoću jezika i čovjekovog mišljenja samo na nesavršen način.

Ova je pozicija postala plodno tlo za islamsku prilagodbu neoplatoničkih ideja o Božijoj beskonačnosti u 9. stoljeću. Pored grčke logike, muslimani su postali zainteresirani za Plotinove *Enneade*, koje su bile poznate Arapima već početkom 9. stoljeća u parafrazama, koje su nazvane *Aristotelova teologija*[330]. Otprilike je u isto vrijeme Proclova *Institutio theologica* u prepričanoj verziji, koja je

---

Kitāb al-I'lām bi-manaqib al-Islām ("Knjiga o zaslugama islama"); usp. G. Endress, Grammatik und Logik, str. 216.

326 *Khutbat Wāṣil* ed. Daiber (Wāṣil Ibn 'Atā' als Prediger und Theologe) fol. 87v22 i natredne; usp. komentar, str. 42.

327 Usp. Daiber, *Mu'ammar*, str. 136 i iznad, pogl. 1.

328 Usp. Daiber, *Mu'ammar*, 211 i naredna, te iznad, pogl. 1. – Takovrsne su teološke rasprave o božanskim atributima postale plodno tlo za kasnije rasprave o odnosu između jezika i mišljenja, što je uključilo elemente grčke logike; usp. Endress, *Gramatik und Logik*; W. Kuhn, *Die Rehabilitierung der Sprache*.

329 Usp. npr. suru 3,174; odrednicu *Ghayb* u: *EI²* II (Leiden-London, 1965.); Daiber, *Mu'ammar*, 117 i naredne; iznad pogl. 1.

330 Usp. *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages*, te Daiberov prikaz u: *Der Islam* 65, 1988., str. 130-134.

prevedena na latinski jezik pod naslovom *Liber de causis*, postala poznata Arapima[331]. Ova su neoplatonička djela oblikovala koncept filozofije među islamskim filozofima od samog početka.

Među svojim definicijama filozofije[332], Abū Yūsuf Ya'qūb Ibn Isḥāq al-Kindī (umro 866 po Kristu), definirao je filozofiju sukladno Aristotelu[333] i Platonu[334] kao "spoznaja istinske naravi stvari, u onoj mjeri u kojoj je to moguće za čovjeka"[335]; metafizika, "prva filozofija", objašnjena je kao "spoznaja prve isitne, koja je prvi uzrok svake istine". Slijeđenjem Plotina i Proclusa[336], te kroz prilagodbu kur'anskog koncepta *ḥaqq*-a "istine" = Boga,[337] Aristotelijansko je objašnjenje "da ono što uzrokuje izvedene istine da budu istinite jeste najistinitije"[338] zadobilo je neoplatoničku nijansu sa islamskim naglaskom. "Jer je znanje uzroka bolje od znanja posljedice"[339].

Ovo objašnjenje je postalo suštinsko za razvitak islamskog koncepta filozofije. Na prvom mjestu, filozofija je proučavala božanski uzrok svakog bića i težila za znanjem "prve istine" (*al-ḥaqq-awwal*). Sukladno al-Kindiju, ona bi se trebala temeljiti na spoznaji prethodnih generacija i drugih naroda[340].

---

331 Sada ju je iznova objavio Charles Taylor, *Liber de causis* (1989.).

332 Usp. G.N. Atiyeh: *Al-Kindi*, str. 18 i naredne.

333 *Metaphys.* II 1.993b20 (*epistéme tés alétheias*).

334 *Theat.* 176AB; djelo koje je slijedio Ammonius, *In Porphyrii Isagogen* ed. Busse, str. 3,8 i naredna.; usp. A. Ivry, *Al-Kindi's Metaphysics*, str. 117 i naredna.

335 *Rasā'il al-Kindī al-falsafiyyah* ed. Abū Ridā I 97,9/preveo Ivry, *Al-Kindi's Metaphysics*, str. 55.

336 Usp. G. Endress: *Proclus Arabus*, str. 152; str. 286, bilješka 1.

337 Sura 10,32 (33).

338 Metaph. 993b27.

339 Usp. *Rasā'il al-Kindī al-falsafiyya* ed. Abū Ridā I, str. 102/preveo Ivry, *Al-Kindi's Metaphysics*, str. 56.

340 Usp. *Rasā'il al-Kindī al-falsafiyya* ed. Abū Rīda I, str.102/preveo Ivry, *Al-Kindi's Metaphysics*, str. 57, komentar, str. 126 (o aristotelijanski inspiriranom izvoru), te A. Cortabarria, *El metodo de Al-Kindī*, str. 210-212. Otuda su prethodnici u antičko doba, kao i svih razdoblja, doprinijeli na sličan način znastvenom napretku; sličan se zaključak može pronaći u 12. stoljeću kod astronoma al-Aṣtrulābīja, te matematičara as-Samaw'ala; usp.

Držeći se ovog principa i slijedeći kur'ansko-islamsku teologiju stvaranja *ex nihilo* al-Kindī razvija tezu da univerzum, tijelo, kretanje, vrijeme i početak ne postoje jedno bez drugog te da imaju uzrok izvana, tj. apsolutno jedinstvo, božanski istinsko Jedno[341]. Iz ovog božanskog Jednog izrasta u emanacijama (*fayḍ*) biće (*tahawwī*) sveg osjetnog (*al-maḥsūs*)[342]. Kroz emenaciju racionalne i metafizičke stvari postaju pomalo zamjetljive, nešto od čega se slika (*mithāl*) može oformiti u ljudskoj duši. Nausprot tome univerzalije, rodovi i vrste postoje samo u razumu[343]. Međutim, njihov prvi uzrok, prva istina nije niti rod, niti vrsta;[344] ono je suštinsko jedinstvo, ono što pronalazimo slučajno u stvarima.

Ovim je filozofija postala spoznaja božanskog uzroka, spoznaja univerzalija, koje jedino postoje u ljudskom razumu, te spoznaja zamjetljivih partikularija, koje postoje u duši u obliku slika. Ovo je "spoznaja istinske naravi stvari" (*'ilm al-ashyā' bi-ḥaqā'iqihā*)[345]. Težnja filozofa za ovim znanjem cilja ravno na "prvu istinu, uzrok svake istine"[346] te na "djelovanje u skladu sa istinom";[347]

Fr. Rosenthal, Al-Aṣtrulābī. – O ideji progresa u islamu usp. T. Khalidi, *The Idea of Progress*.

341 Usp. o al-Kindījevom argumentu Michael Marmura: *Die islamische Philosophie des Mittelalters*, u: W.M. Watt/M. Marmura, *Der Islam* II, str. 332 i naredne.

342 Usp. *Rasā'il al-Kindī al-falsafiyya* ed. Abū Rīda I, str.162,2 i naredna/preveo Ivry, *Al-Kindi's Metaphysics*, str.113.

343 Usp. *Rasā'il al-Kindī al-falsafiyya* ed. Abū Rīda I, str. 107 i naredna/preveo Ivry, Al-Kindi's Metaphysics, str. 61 i naredne; također al-Kindī's *Risāla fī Sharḥ mā li-n-nafs dhikruhū mimmā kāna lahā fī 'ālam al-'aql idh sārat fī 'ālam al-hiss wa-mā lahā dhikruhū mimmā lahā fī 'ālam al-hiss in sārat fī 'ālam al-'aql*, te o ovome G. Endress, *Al-Kindī űber die Wiedererinnerung der Seele*.

344 Usp. *Rasā'il al-Kindī al-falsafiyya* ed. Abū Rīda I, str. 113./preveo Ivry, *Al-Kindi's Metaphysics*, str. 67 i naredne; str. 76 i naredne; Marmura, *Die islamische Philosophie des Mittelalters*, u: W.M. Watt/M. Marmura, *Der Islam* II, str. 334 i naredne.

345 Usp. iznad bilješka 334.

346 Usp. iznad bilješka 331..

347 Usp. *Rasā'il al-Kindī al-falsafiyya* ed. Abū Rīda I, str. 97,10/preveo Ivry, *Al-Kindi's Metaphysics*, str. 55.

al-Kindijevo objašnjenje[348] slijedi Aristotelovu podjelu filozofije na teoretsku i praktičnu spoznaju uperenu na istinu i djelovanje[349].

Praktičko-etička komponenta filozofije se pojavljuje u Kindijevim etičkim radovima suštinski kao individualistička etika duše[350]. Čovjek se bori za sreću u budućem životu pomoću zanemarivanja ovog svijeta i nastojeći da poveća sve više i više spoznaju o duhovnim stvarima, o Stvoritelju. Istodobno su čovjekove ispravne činidbe u odnosu prema svojemu sugrađaninu način ostvarenja višeg duhovnog cilja, sve veće duhovne spoznaje o istinskoj naravi stvari. Ovo emanira iz istinski Jednog i jeste *creatio ex nihilo* (stavaranje iz ničega). U skladu sa kur'anskim učenjem (usp. suru 55, ajet 6.) svemir je stvoren u ime služenja i klanjanja Bogu[351]. Na ovom mjestu, kao i u drugim al-Kindijevim[352] tipičnim učenjima religijsko-islamski okvir postaje vidljiv; filozofija ne proturječi revelaciji/Objavi.

Usprkos tome, ona nije *ancilla theologiae*. Filozofske interpretacije religijskog jezika, kako ih možemo pronaći u al-Kindijevoj raspravi o obožavanju Boga od strane svemira (→ iznad), samo ukazuju na sklad između filozofije i revelacije. Filozofija je autonomna i pokazuje put prema spoznaji i način da se djeluje i bori za ovu spoznaju. Ovdje al-Kindijeva epistemologija pravi razliku između percepcije i apstrakcija u razumu (→ iznad). Religijska revelacija ne igra primarnu ulogu: ona ne proturječi filozofiji,

348 Usp. također Ivry, *Al-Kindi's Metaphysics*, str. 117 i naredna. – Kindijeva definicija filozofije je pod utjecajem Ibn Sīnāa, *ash-Shifā', al-Mantiq, al-Madkhal* ed. G.C. Anawati, Maḥmūd al-Khuḍayrī i Aḥmad Fu'ād al-Ahwānī,12; usp. M. Marmura: Avicenna on the Division of the Sciences.

349 Usp. Aristotle, *Metaph.* II 1.993b20.

350 Usp. Daiber, *Political Philosophy*, str. 844 i sada također Ch. Butterworth, *Al-Kindī and the Beginnings of Islamic Political Philosophy*.

351 Ovo pokazuje al-Kindijeva rasprava *Fī l-Ibāna 'an sudjūd al-djirm al-aqṣā wa-ṭa'atihī li-llāh*, u: *Rasā'il al-Kindī al-falsafiyya* ed. Abū Rīda I, str. 238-261.

352 Usp. Marmura, *Die islamische Philosophie des Mittelalters*, u: W.M. Watt/M. Marmura, *Der Islam* II, str. 337; E. Tornero, Religion y filosopfia en al-Kindi, Everroes y Kant.

međutim, ona ne igra neku određenu ulogu u procesu spoznaje. Ona ne proturječi onome što filozofi mogu dokazati pomoću svojih mentalnih napora – čak iako njihove spoznaje konačno ne mogu postati jednake revelaciji Poslanika[353].

Al-Kindī nije rekao puno o naročitoj ulozi religijske revelacije naspram filozofije. Ovo je postao očiti izazov kasnijih filozofa, koji su sve više i više postajali zainteresirani za odnos filozofije prema Objavi. Fizičar i filozof Abū Bakr Muḥammad Ibn Zakariyyā' ar-Rāzī (Rhazes u latinskom medijavalnom razdoblju; umro 925. ili 932 po Kristu) preuzeo je i razvio al-Kindijevu teoriju o autonomnosti filozofije. On je temeljio svoje poricanje nužnosti poslanstva i objavljenih religija na neovisnosti mišljenja, na filozofiji. Svi su ljudi sposobni da filozofiraju i ovo nije privilegija nekih ljudi – ništa manje nego što pravedni i milostivi Bog podaruje svoju Objavu samo pojedinačnom čovjeku, ili pojedinom narodu. Filozofija omogućuje čovjeku da savladava svoje strasti putem racija, kroz svoj razum; ovo oslobađa dušu od tjelesnih nagona i u seobi duše miče je naviše u više oblike života nakon smrti čovjeka[354]. Razum, dar Božije milosti i emanacija iz Njegove biti, omogućuje čovjeku da probudi svoju dušu iz tjelesnog drijemeža, te da je povrati njezinom izvornom stanju. Univerzalna je duša jedan od pet vječitih principa (eternalija), pored materije, prostora, vremena i Stvoritelja[355]. Ovih pet principa se javlja u platonički interpretiranoj teoriji Demokritovih atoma; kur'ansko učenje o *creatio ex*

353 Usp. *Risālat al-Kindī fī kamiyyat kutub Arisṭūṭālīs* u: *Rasā'il al-Kindī al-falsafiyya* ed. Abū Rīda I, str. 372 i naredna; M. Marmura, *The Islamic Philosophers' Conception of Islam*, str. 91; R. Walzer, *Greek Into Arabic*, str. 181 i naredne. – U 11. stoljeću je al-Kindijevo učenje našlo odjeka kod andaluzijskog filozofa Ibn Hazma: vidjeti A.G. Chejne, *Ibn Hazm*, str. 72 i naredne; napose str. 80. O Ibn Hazmu kao kritičaru al-Kindijeve filozofije vidjeti Daiber, *Die Kritik des Ibn Ḥazm*.

354 Usp. Marmura, *Die islamische Philosophie des Mittelalters*, u: W.M. Watt/M. Marmura, *Der Islam* II, str. 344 i naredna.

355 Usp. Marmura, *Die islamische Philosophie des Mittelalters*, u: W.M. Watt/M. Marmura, *Der Islam* II, str. 339 i naredne; id.: *Islamic Philosophers' Conception*, str. 92 i naredna.

nihilo se odmjenjuje sa stvaranjem kao razmještajem zapravo već preegzistentnih vječitih atoma[356].

Filozofija se ovdje pokazuje kao autonomno mišljenje sa etičkom komponentom, zajedničkom svim ljudima i narodima. "Filozofski način života" (*as-sīra al-falsafiyya*)[357] postaje model, ne više života poslanika. Filozofsko znanje omogućuje čovjeku racionalnu kontrolu njegovih strasti, put prema izbavljenju duše od njih. Nakon njega je filozof Miskawayh (umro 1030. po Kristu) opisao ovo kao "poboljšanje karaktera" (*tahdhīb al-akhlāq*)[358] no čini se da je ovdje potaknut platoničko-aristotelijanskom etikom i da je u isto vrijeme slijedio farabijansko naglašavanje. Međutim, u oba slučaja religijska revelacija nije nužna[359].

Ovo Abū Bakr ar-Rāzijevo mišljenje odbacio je njegov ismailitski suvremenik Abū Ḥātim ar-Rāzī (umro 933. ili 934.). U svojemu djelu o "Dokazima poslanstva" (*A'lām an-nubūwa*)[360] on namjerava da dokaže da religijski pluralitet na može razoriti njihovo transcendentno jedinstvo. Kaže se da je njihova raznolikost uzrokovana raznolikošću naroda. Filozofija je poput religijske revelacije božanskog porijekla i zahtijeva posrednika, kao što je u prošlosti astronomija, astrologija i alkemija bila prenesena preko Idrīsa, a među Grke preko Hermesa. Božanska revelacija Kur'an kazuje nam pomoću upotrebe slika (*amthāl*); međutim, nužno je da tra

356 O podrobnijim detaljima u svezi sa ovim naslovom usp. Sh. Pines *Beiträge*, str.34 i naredne/engleska verzija: *Studies in Islamic Atomism*, str. 41 i naredne.

357 Usp. raspravu sa ovim naslovom kod ar-Rāzija, *Rasā'il falsafiyya* ed. Kraus, str. 99-111.

358 Miskawayh je napisao djelo o *Tahdhīb al-akhlāq*, ed. C. Zurayk, 1966; preveo priređivač (1968.) i M. Arkoun (1969.). Usp. Daiber, *OLZ* 67, 1972., col. 370-73.

359 Abū Bakr ar-Rāzija je ovdje očito slijedio Abū'l-'Alā' al-Ma'arrī (973.-1057.): usp. R.K. Lacey, *Man and Society*, str. 146 i naredne, te str. 160 i naredna; o dodatnim usporedbama između Rāzija i al-Ma'arrija vidjeti str. 273 i naredne.

360 Ed. Salah al-Sawy, Tehran, 1977. O tekstu vidjeti Daiber, Abū Ḥātim ar-Rāzī (10. stoljeće po Kristu), o jedinstvu i različitim religijama.

žimo univerzalno značenje (*ma'nā*) ovih slika i da tražimo njihov izvanjski izgled (*ẓāhir al-alfāẓ*)[361].

Abū Ḥātim ar-Rāzī je tražio opravdanje svoje teze o religijskoj revelaciji koju donosi poslanik ukazujući na univerzalnu istinu religija. Ova univerzalna, transcendentna istina kaže se da je identična sa filozofijom i nalik njojzi posjeduje božanski izvor. Prenesena poruka, same slike zahtijevaju interpretaciju (*ta'wīl*) u ime razumijevanja njihovog univerzalnog značenja. Univerzalna istina (*kullu ma'rifatin*) posjeduje svoj izvor u Bogu i prenesena je od strane poslanika, "prvog mudraca" (*al-ḥakīm al-awwal*). Čovjekovo znanje o njojzi se temelji na prijašnjem znanju. Ova činjenica također dokazuje postojanje prijašnjih poslaničkih posrednika[362].

Abū Ḥātim ar-Rāzijeva simbioza filozofije i religijske revelacije na temelju pretpostavljanja zajedničke transcendentne istine pokazuje da je daljnji razvitak ideja njegovog prethodnika al-Kindija. Znanje filozofa konačno posjeduje svoje porijeklo u Bogu; ono je u skladu sa religijskom revelacijom, koju je prenio poslanik. Ṣadržaji ove religijske revelacije su dostupni čovjeku u obliku slika, čije značenje postaje očito pomoću interpretacije (*ta'wīl*).

U isto vrijeme se napušta al-Kindijeva epistemološka distinkcija između slika zamjetljivih u duši i apstrakcija razuma. Slika religijskog jezika je identična sa mišlju. Religija posjeduje simboličko značenje, koje se može razumjeti kroz interpretaciju.

Ovdje prepoznajemo u njezinom nepotpunom obliku ideju koju je Abū Ḥātim ar-Rāzijev mlađi suvremenik al-Fārābī (umro 950. po Kristu) učinio glavnom tezom svoje političke filozofije[363]. Sukladno al-Fārābiju, religije su simbolički prikazi filozofske istine, "oponašateljstvo" filozofije; slično ismailitu Abū Ḥātim ar-Ráziju prema kojemu se one jedino razlikuju u svojemu simbolizmu, a ne uspkos tome u onome što je simbolizirano[364]. Al-Fārābī

361 Usp. *A´lām an-nubūwa* ed. al-Sawy, str. 104 i naredne/na francuski preveo F. Brion, *Philosophie et révélation*, str. 152 i naredne.

362 Usp. ed. al-Sawy, str. 314 i naredne.

363 O sljedećem usp. Daiber, Prophetie und Ethik bei Fārābī; id.: *The Ruler as Philosopher*.

364 Usp. al-Fārābī, *as-Siyāsa al-madaniyya* ed. Najjār, str. 85 i naredna; Daiber,

argumentira ovdje sa aristotelijanskom tezom o međusobnom odnosu između mišljenja i percepcije; duša misli u slikama percepcije, kroz "imitaciju" (*muḥākāt*) o zamjetljivom pomoću svoje uobrazilje. Nasuprot al-Kindiju, koji je napravio jasnu razliku između opaženih slika duše i mentalnih apstrakcija, kod al-Fārābija univerzalnosti filozofije posjeduju slikovni i simbolički pandan u pojedinostima, u religiji. Ova konstelacija korespondira kod al-Fārābija na originalan način sa aristotelijanskom dvodijelnom filozofijom u teoriji i praksi, znanju i etičkom djelovanju, što al-Kindī nije opsežno prodiskutirao.

Etička komponenta, koju je već Abū Bakr ar-Rāzī uključio kao načine pročišćenja duše kroz ratio, služi u al-Fārābijevom platoničko-aristotelijanskom svjetonazoru kao put prema realizaciji istinske filozofije u etičkom savršenstvu pojedinca u idealnoj državi. Smjernica je religija i njezini propisi. Religija je istodobno jedini mogući prikaz filozofske istine, koji je dostupan spoznaji svih ljudi i koja se sastoji od univerzalija u obliku simbola, slika. Štoviše, religija nije jedina moguća realizacija filozofije kroz etičko savršeno djelovanje pojedinca u savršenoj državi. Zbog ovih razloga religija ograničava ovdje nezavisnost filozofije na posebit način. Religija nije samo epistemološki i etički činilac, već jednako tako neizbježivio "oruđe" filozofije[365]. Osim toga, religijska se revelacija čini neizbježivom za filozofsko znanje i za logički dokaz o specifičnoj naravi stvari, tj. o strukturi svemira koja se "imitira" i postaje simbolički-slikovni prikaz kroz čovjekovu imaginaciju, napose poslanika-filozofa i idealne državi. Ljudska je percepcija nesavršena i potražuje inspiraciju božanskog aktivnog intelekta. Ovdje al-Fārābī ukazuje na Aristotelova psihološka učenja, te na učenja njegovog komentatora Alexandera Afrodizijaškoga (2.-3. stoljeće po Kirstu)[366]. Oni su omogućili al-Fārābiju da ponudi islamskom poslanstvu i religijskoj revelaciji neku osnovu u filozofiji. Religija nije samo slikovni i simbolički prikaz filozofske istine

---

The Ismaili Background.

365 O podrobnijim pojedinostima vidjeti Daiber, *Ruler*, str. 14 i naredna.

366 Usp. Daiber, Prophetie und Ethik.

koja je upravljena onima koji nisu filozofi, masama; ona je jednako tako realizacija istinske filozofije pomoću određivanja etičkog ponašanja pojedinca u idealnoj državi. Kroz posredovanje svojeg poslanika ona je izvor inspiracije za ovu filozofiju. Dakle, upravitelj idealne države je filozof i poslanik.

Sa svojim učenjima al-Fārābī je ostavio dubok utjecaj na kasniji koncept filozofije u islamu. Po svemu sudeći on je uspio u kombiniranju filozofije i religijske revelacije na filozofski uvjerljiv način i na način koji je bio prihvatljiv i razumljiv za muslimanskog vjernika. S jedne strane, filozofija se pojavljuje kao "sluškinja teologije", *ancilla theologiae*, a s druge, filozofija postaje u zbiljnosti filozofija u religiji. Ova je briljantna ideja dubo impresionirala kasnije filozofe koji su pokatkada pridodavali modifikacije i kritikovali pojedinosti.

Poznati ljekar i filozof Ibn Sīnā (umro 1037. po Kristu) preuzeo je al-Fārābijev koncept religije kao imitacije filozofije u obliku simbola uz neke preinake[367]. Filozofija nije pristupačna neobrazovanim masama; stoga im se poslanik mora obratiti kroz simbole, bez ostavljanja utiska da im je neka spoznaja uskraćena. Ovo Ibn Sīnāovo upozorenje implicira postojanje filozofskog znanja koje nije upućeno masama[368]. Jer religija nije više uopće nužna realizacija istinske filozofije, što je al-Fārābī razjasnio uz epistemološke argumente. Ona je postala ekskluzivni jezik simbola i slika, koji govori o Božijoj veličanstvenosti i neusporedivosti, o ponovnom proživljenju, vječitoj sreći i osudi[369].

---

367 Usp. Marmura, *Islamic Philosophers' Conception*, str. 98 i naredna.

368 Usp. npr. Ibn Sīnā, *Aḥwāl an-nafs* ed. a-Ahwānī, str. 141 i naredna; id., *Risālat al-qadar*, o istom usp. G.F. Hourani, *Reason and Tradition*, str. 227-248, napose str. 240 i naredne (Daiberov prikaz u: *Der Islam* 64, 1987., str. 299-302). – Ibn Sīnā je ovdje pod utjecajem al-Fārābijevog opisa Aristotelovog metoda: usp. al-Fārābī, *Mā yanbaghī an yuqaddam qabl ta'allum falsafat Arisṭū* ed. F. Dieterici (Alfārābīs philosophische Abhandlungen, Leiden, 1892.), str. 53 i naredna/preveo Dieterici 89. Al-Fārābī sa svoje strane slijedi aleksandrijsku tradiciju: usp. Elias, *In Porphyrii Isagogen* Busse, str. 124,25 i naredne, te E.K. Rowson: *A Muslim Philosopher*, str. 49.

369 Usp. Ibn Sīnā, *ash-Shifā', Ilāhiyāt* X ed. Mūsā/Dunyā/Zāyid, str. 443/na engleski preveo Marmura u: *Medieval Politican Philosophy*, str. 100 i na-

Dakle, Ibn Sīnā pravi razliku između dvije vrste poslanstva[370]:

1. inventivnog poslanstva, u kojemu poslanik prima svoje znanje od nebeskih duša, "aktivnih meleka" u obliku slika i simbola univerzalnog znanja;
2. intelektualnog poslanstva, u kojemu poslanik prima inteligibilije od aktivnog intelekta bez pripomoći i kroz intuiciju (*ḥads*). Ovaj viši oblik percepcije može biti prenijet nekome ko nije filozof u jeziku slika i simbola; u ovom slučaju nešto od filozofije mora biti uskraćeno, kao što je već kazano.

Ovo ezoterijsko stajalište, koje je al-Fārābī kritizirao,[371] Ibn Sīnā opravdava uz priznanje da pored primarnih inteligibilija koje čovjek može izravno primiti, jednako tako postoje takovrsne inteligibilije koje jedino poslanici mogu primiti, ljudi koji su kadri misliti na demonstrativan i apstraktan način, te izvoditi logičke zaključke[372]. Ove se inteligibilije mogu prenositi onima koji nisu filozofi samo u ograničenoj mjeri i u obliku simbola; racionalna bi se duša trebala podučiti uz ovo znanje – par excellence uz objavljeni zakon, simboličkom predstavljanju filozofske istine – upravljanju animalnim strastima. Ovo oslobađa čovjeka nakon njegove smrti iz njegovog tijela, vodi ga vječitoj sreći i kontemplaciji nebeskih bića i Boga.

---

redna; na francuski preveo G.C. Anawati, *Avicenne, le métaphysique du Shifā', livres de VI à X*, str. 177.

370 Usp. Ibn Sīnā, *Aḥwāl an-nafs* ed. Ahwānī, str. 114 i naredne; *Avicenna's De Anima* ed. F. Rahman, str. 173 i naredne; Ibn Sīnā, *Ithbāt an-nubūwāt* ed. M. Marmura, str. 45 i naredne/na engleski preveo Marmura u: *Medieval Political Philosophy*, str. 114 i naredne. Usp. također Marmura, *Die islamische Philosophie des Mittelalters* u: W.M. Watt/M. Marmura, *Der Islam* II, str. 363; Elamrani-Jamal, *De la multiplicité des modes de la prophetie*; J. R. Michot, *La destinée de l'homme selon Avicenne*, str.104 i naredne, napose str. 120 i naredne.

371 Usp. Daiber, *Ruler*, str. 17 i naredna, gdje kritikujemo Leo Straussovu interpretaciju Fārābija, za kojeg se kaže da je prikrio svoje istinsko stajalište o Platonu i da je čineći tako slijedio ezoterijsko Platonovo stajalište. O Straussovoj interpretaciji Fārābija usp. sada G. Tamer, *Islamische Philosophie und die Krise der Moderne* (2001.).

372 Usp. Marmura, *Die islamische Philosophie des Mittelalters*, u: W.M. Watt/M. Marmura, *Der Islam* II, str. 359-361.

Ova koncepcija simboličkog jezika može se usporediti sa Ibn Sīnāovim dokazima o njegovom farabijanskom pojmu Boga kao nečeg nužnog u njegovoj vlastitoj biti, u čemu se završava lanac suštinskih uzroka i njihovih koegzistentnih posljedica; Bog zna samog sebe, ali partikularije poznaje samo "na općenit način", samo kao nebeski intelekt, koji nužno egzistira kroz njega[373].

Religijski simbolizam i filozofska istina nisu više snažno povezani kao kod al-Fārābija. Ovo je uzrokovano važnom inovacijom, koju je Ibn Sīnā – vjerojatno potaknut enciklopedijom Ikhwān aṣ-Ṣafā', filozofsko-znastvenim ustanovljenjem sufizma radi spasenja duše[374] - uveo u svoju filozofiju, tj. eksplicitno uključenje misticizma u svoju filozofiju. Sukladno Ibn Sīnāu, poslanik je zbog toga mistik, koji kroz svoju objavu božanskog zakona namjerava da vodi čovjeka mističkoj stazi[375]. Mistička staza je jedini put koji može osloboditi racionalnu dušu od tijela i njegovih strasti, te odvesti potpunoj kontemplaciji (*mushāhada*) Boga[376]. Ova mistička komponenta Ibn Sīnāovog pojma filozofije je u cijelosti u opreci sa al-Fārābijevim konceptom filozofije kao puta prema sreći u etički savršenom ponašanju pojedinca u kreposnom gradu. On je srodan neoplatoničkom idealu *apragmōn bíosa* filozofa, koji bi radije trebao da se povlači iz društva. Već je prije Ibn Sīnāa nestorijanski kršćanin Ibn al-Khammār (umro 1017. po Kristu) napisao raspravu o ovoj temi[377]. Ona je obrađivana u Ibn Sīnāovoj alego-

373 Usp. Marmura, *Die islamische Philosophie des Mittelalters*, u: W.M. Watt/M. Marmura, *Der Islam* II, str. 359-361.

374 Ibn Sīnino znanje o Ikhwān aṣ-Ṣafā' istaknuo je S. Diwald, *Die Bedeutung des Kitāb Ikhwān as-Ṣafā'*, napose str. 23 i naredna. – O pojmu filozofije kod Ikhwān as-Ṣafā' usp. *Rasā'il Ikhwān aṣ-Ṣafā'* ed. Khayraddīn az-Zirklī III, str. 325 i naredne/preveo S. Diwald, *Arabische Philosophie*, str. 427 i naredne.

375 O podrobnijim pojedinostima usp. Marmura, *Avicenna's Theory of Prophecy*; id., *Avicenna's Psychological Proof of Prophecy*.

376 Usp. L. Gardet, *La pensée religieuse d'Avicenne*, pogl. 5; Marmura, *Die islamische Philosophie des Mittelalters*, u: W.M. Watt/M. Marmura, *Der Islam* II, str. 363.

377 Al-Ḥasan Ibn Suwar Ibn al-Khammār, *Maqāla fī ṣifat ar-radjul al-faylasūf* ed., preveo B. Lewin, *L'idéal antique du philosophie*; usp. J. L. Kraemer,

riji Ḥayy Ibn Yaqẓān[378] i u njegovoj poemi o duši;[379] oba su teksta simbolički opisi puta duše iz okova tijela, iz tame materije, i vode nebeskom svjetlu čistog intelekta, sjedinjenju sa Bogom.

Ibn Sīnina mistička orijentacija njegovog pojma filozofije kao intelektualnog uspinjanja višim oblicima percepcije nije odmah prevladala; ona je imala odjeka jedno stoljeće kasnije kod Ibn Bādjdje. U međuvremenu je Ibn Sīnāova filozofija pronašla poštovatelja, ali i kritičara u Abū Hāmid al-Ghazzāliju (umro 1111. po Kristu). Al-Ghazzālī je reducirao filozofiju na njezinu izvornu zadaću *ancilla theologiae*; u svojemu djelu *Tahāfut al-falāsifa* (*Destructio philosophorum*, *Nesuvislost filozofa*)[380] gdje on ukazuje na protuslovlja filozofa i na objašnjenja koja proturječe kazivanjima teologa njegovog doba, ash'arita; ovdje spominjemo filozofsko protivljenje učenju o vječitoj Božijoj volji i njegovom stvaralačkom djelovanju u vremenu. Al-Ghazzālī poriče filozofske teorije o preegzistentnosti svijeta,[381] o Božijem znanju partikularija na univerzalan način i individualnoj besmrtnosti duše koja isključuje tijelo. Međutim, logički preostaje instrument percepcije, također u teologiji i jurisprudenciji. Ibn Sīnāova logika je ponajviše odušević al-Ghazzālija; on ju je koristio kao instrument u svojoj kritici filozofa, poglavito Ibn Sīnāa i al-Fārābija[382]. Inspiriran sa svojim ash'aritskim učiteljem al-Djuwaynijem,[383] on je razvio koncepciju

---

Humanism in the Renaissance of Islam, str. 128.

378 Arapski tekst objavio Aḥmad Amīn, *Ḥayy Ibn Yaqẓān*, str. 40-49/prevedeno uz komentar u: A.M. Goichon, *Le récit de Ḥayy Ibn Yaqẓān*. – Usp. odrednicu *Ḥayy Ibn Yaḳẓān* u: *EI* 2 III i reference date tamo.

379 Arapski tekst uz studiju može se pronaći u: Fathallāh Khulayf, *Ibn Sīnā wa-madhhabuhū fī n-nafs*, str. 129-131; Preveli na francuski H. Jahier i A. Noureddine, *Anthologie de textes poétiques attribués à Avicenne*, str. 30-36.

380 Ed. M. Bouyges, Bayrouth, 1927. Nedavno izdanje uz popraćen bilješkama prijevod M. Marmure (1997.). Knjiga je bila poznata na Srednjem Istoku, te jednako tako u latinskim prijevodima Averroesovog pobijanja iz 14. stoljeća; usp. ispod poglavlje 5.

381 Usp. M. Marmura, *The Conflict over the World's Pre-Eternity*.

382 O pojedinostima usp. Marmura, *Die islamische Philosophie des Mittelalters*, u: W.M. Watt/M. Marmura, *Der Islam* II, str. 366 i naredne.

383 Usp. W.M. Watt u: W.M. Watt/M. Marmura *Der Islam* II, str. 404 i naredne.

o znanju Svemogućeg Boga, volji i djelovanju; ovo je navelo al-Ghazzālija da zaniječe filozofsku ideju da sve uzrokovano mora posjedovati uzrok; zasada je Bog stvorio stvari istodobno i uz njegovu volju i svemoćnost On je odredio svezu između oboga[384].

Ovim je al-Ghazzālī također zanijekao Ibn Sīnāova neoplatonička učenja o emanaciji, ali ga je slijedio u uključenju misticizma u vjerovanju u Boga: u svojemu djelu o *Oživljavanju vjerskih znanosti* (*Iḥyā' 'ulūm ad-dīn*)[385] on je imao za cilj sintezu između sufijske vrline ljubavi spram Boga, kur'anske etike i aristotelijanskog učenja o vrlini kao zlatnoj sredini[386]. Filozofija je postala logičko oruđe za čovjekovo bavljenje religijom, za teologiju. U teologiji pronalazimo – kao među prijašnjim mu'tazilitima – sve veću upotrebu filozofskih učenja.

U protupotezu al-Ghazzālī je pokušao da dâ veći naglasak na religijske detalje. Težnja za savršenstvom je usmjerena na islamski zakon i na kur'ansko-islamska očekivanja drugog svijeta iz konteksta mističke pobožnosti pojedinačnog vjernika. Ljudsko društvo, al-Fārābijeva idealna država kao okvir realizacije filozofije u kreposnom djelovanju čovjeka, jeste povjerenje u sredinu; uz to, epistemološki aspekt filozofije je izgubio svoj značaj: al-Ghazzālī ga je preuzeo od Ibn Sīnāa na ograničen način i reducirao ga na upotrebu logike kao sredstva demonstracije od strane filozofske elite[387].

Ibn Sīnāov koncept filozofije kao mističkog uspona prema višim oblicima spoznaje čini se da je nadalje razvijan kod andalužanskog filozofa Ibn Bādjdje (umro 1139. po Kristu). Sukladno

---

384 O podrobnijim pojedinostima usp. Marmura: *Ghazali and Demonstrative Science* i reference date u: Daiber, *Mu'ammar*, str. 248 i naredna.

385 Objavljeno u četiri toma u Kairu, 1862.; kasnije iznova objavljivano nekoliko puta. Kritičko izdanje ovog djela, koje danas u islamskom svijetu i dalje posjeduje veliko nepriznavanje, još uvijek ne postoji; o rukopisima vidjeti preliminarnu listu u: 'Abdarrahmān Badawī, *Mu'allafāt al-Ghazzālī*, str. 98-112 (br. 28).

386 Usp. O.E. Chahine, *L'originanité créatrice*, str. 105 i naredne; al-Ghazzālī, *Mīzān al-'amal* ed. Sulaymān Dunyā/preveo Hikmat Hachem, *Critère de l-'action*.

387 Usp. al-Ghazzālī, *Ildjām al-'awwām min 'ilm al-kalām*.

njemu, cilj ovog uspona jeste oslobođenje duše od materije i njezino sjedinjenje sa aktivnim intelektom; ovaj aktivni intelekt je emanacija od Boga, kroz koju duša zadobiva sve veći apstraktni pojam o onome što može biti opaženo čulima i što je sastavljeno od materije i oblika[388]. Ovdje je Ibn Bādjdja upotrebljavao krilaticu "osamljeni" filozof, nazvan *al-Mutawaḥḥid*. On pridodaje novo naglašavanje al-Fārābijevom iskazu, u kojemu dopušta da kreposan čovjek ili filozof pokatkad mora živjeti pod nepravednim vladarem i da je poput "stranca u svijetu"[389]. Ibn Bādjdja se ne ograničava na al-Fārābijevo pesimističko stajalište, preka kojemu je za kreposnog čovjeka, koji ne pronalazi kreposnu državu, "smrt bolja od života". Ibn Bādjdja dokazuje da se "osamljeni" filozof, koji ne pronalazi istomišljenika i ne pronalazi odjek među svojim sugrađanima, mora poput sufije odijeliti od društva, od drugih, među kojima on mora živjeti poput "sjemenke" (mn. *nawābit*). Iako je u skladu sa Aristotelom čovjek po prirodi politička životinja, ovo povlačenje pod ovim okolnostima može slučajno postati nešto dobro[390].

Ibn Bādjdjina filozofija, filozof u svojemu povlačenju od svijeta i u svojoj mističkoj kontemplaciji intelektualnog uspinjanja, pojavljuje se da bude opravdanje neovisnosti filozofije, koja – u farabijanskoj formulaciji – ne zahtijeva pojedinosti ovog svijeta.

Ovu tezu o filozofovoj izolaciji preuzima Ibn Bādjdjin mlađi suvremenik, andalužanski filozof Ibn Ṭufayl (umro 1185. ili 1186. po Kristu); on ju je adaptirao u svojemu filozofskom roma-

388 Usp. Ibn Bādjdja, *Risālat Ittisāl al-'aql bi-l-insān* ed. Fakhry, *Opera metaphysica*, str. 155 i naredne; id., *Tadbīr al-muatawaḥḥid* ed. Ma´n Ziyādeh; M. Chemli, *La philosophie morale d'Ibn Bājja (Avempace)*; G. Zainaty, *La morale d'Avempace*; J. Kraemer, *Ibn Bajja y Maimonides sobre la perfeccion humana*.

389 Usp. al-Fārābī, *al-Fuṣūl al-muntaza´a* ed. Najjār 95; id. *Kitāb al-Milla* ed. Mahdī, str. 56 i naredna/preveo Marmura, *Die islamische Philosophie des Mittelalters*, u: W.M. Watt/M. Marmura, *Der Islam* II, str. 354 iznad; Endress, *Grammatik und Logik*, str. 233 i naredne.

390 Usp. Marmura, *Die islamische Philosophie des Mittelalters*, u: W.M. Watt/M. Marmura, *Der Islam* II, str. 375 i naredna; G. Endress, *Wissen und Gesellschaft*, str. 236; O. Leaman, *Ibn Bājja on Society and Philosophy*, napose str. 118 i naredna.

nu *Ḥayy Ibn Yaqẓān* i ovim je kritikovao al-Fārābija, al-Ghazzālija i Ibn Bādjdju[391]. Na ovom mjestu, Ibn Ṭufayl čini se da postaje Ibn Sīnāov učenik[392]. On preuzima Ibn Sīninu tezu o kontemplaciji Boga kroz mističku kontemplaciju i o jedinstvu svih stvari, koje posjeduju prvi, nužni i božanski uzrok[393]. Istodobno on prerađuje farabijansko-avicennijansku tezu o religiji kao simboličkom odrazu filozofske istine, koju mogu razumjeti svi ljudi; međutim, on ne prihvata al-Fārābijevu procjenu religije kao realizacije filozofije u kreposnom ponašanju pojedinca u savršenoj državi:

Absālova religija, koji zna skritu istinu revelacije i koji se nasuprot Salmānu (pobožnom kralju sa susjednog otoka) ne ograničava na izvanjsku formu, pisma i propisane bogoštovne radnje, ne proturječi filozofskoj spoznaji, koju je Ḥayy Ibn Yaqẓān neovisno polučio na otoku, u mističkoj odijeljenosti[394].

Kako filozofija može biti prenesena nekome ko nije filozof jedino kroz religijski simbolizam, Ḥayy Ibn Yaqẓān nužno ostaje biti "osamljeni" filozof, kakvim je bio od samog početka; Absāl mu se pridružuje, budući da mu je njegova spoznaja simboličkog značenja religije omogućila pristup filozofskoj istini. Ovdje otkrivamo kod Ibn Ṭufayla isto ezoteričko stajalište koje pronalazimo kod Ibn Sīnāa: većina ljudi nije u mogućnosti da razumije dublje značenje religije; dakle, oni se ne bi trebali suočiti sa učenjima filozofa i oni bi se trebali – u skladu sa ash'aritskim pravilom – pridržavati religijskih pravila bez postavljanja pitanja (*bi-lā kayfa*)[395].

---

391 Usp. Marmura, *Die islamische Philosophie des Mittelalters*, u: W.M. Watt/M. Marmura, *Der Islam* II, str. 377 i naredna.; id., *The Philosopher and Society*, str. 318 i naredne.

392 O zavisnosti o Ibn Sīnāu usp. također Z.A. Siddiqi, *Philosophy of Ibn Tufayl*, str.133 i naredne.

393 Usp. iznad (bilješka 376).

394 Nasuprot ovome objašnjenju Ibn an-Nafīs jedno stoljeće kasnije pripisuje *Theologus autodidactus* zaključak, do kojega je došao na temelju dosluha sa izvanjskim svijetom, da čovjek potrebuje društvo; štoviše, kroz svoju vlastitu refleksiju *theologus autodidactus* otkriva svoje religijske dužnosti, nužnost poslanika i znakove nadolazećeg kraja svijeta; usp. M. Meyerhof, J. Schacht, *The Theologus Autodidactus*, str. 30 i naredna.

395 Usp. Ibn Ṭufayl, *Ḥayy Ibn Yaqẓān* ed. Gauthier, str. 153 i naredna/preveo

Ovu procjenu filozofije kao dubljeg značenja religije preuzeo je Ibn Ṭufaylov mlađi prijatelj Ibn Rushd (umro 1198. po Kristu). U svojemu *Faṣl al-maqālu* ("Odlučnoj raspravi")[396] on nudi juridičku odbranu filozofije. Sukladno Vjerozakonu, filozofija je dužnost; logička se argumentacija i proučavanje Božijeg stvaranja radi kontemplacije Boga naređuje u Kur'anu (npr. sura 59, ajet 2.)[397]. Međutim, kao i u farabijansko-avicennijanskom konceptu Ibn Ṭufayla nije svako sposoban za filozofsku spoznaju; Ibn Rushd pravi razliku između filozofske elite, koja je osposobljena da izvodi logičke zaključke i koji su sukladno suri 3, ajet 7. nazvani ljudima "koji posjeduju temeljito znanje"[398] – od onih koji se moraju zadovoljiti sa retoričkim uvjerenjima; između obje klase on umeće teologe (*mutakallimūn*) koji nisu sposobni za bilo što više od dijalektičke argumentacije.

Prema Ibn Rushdovom učenju svako sukobljavanje između filozofije i religije jeste po svemu sudeći samo prividno i rezultat činjenice da su zakučasti tekstovi religijske revelacije interpretirani doslovce a ne metaforički, štoviše, čak od strane ljudi koji nisu osposobljeni za demonstrativni način mišljenja[399].

Međutim, nasuprot al-Ghazzāliju, čiju kritiku filozofa[400] on odbacuje u svojemu *Tahāfut at-tahāfutu*,[401] pogreška u procjeni revelacije kao teksta koji bi se trebao interpretirati doslovce ili ale-

---

Goodman, *Ibn Ṭufayl's Ḥayy Ibn Yaqẓan*, str.164 i naredna.

396 Ed. G.F. Hourani (1959.); Na engleski preveo Hourani, *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy*.

397 Usp. Marmura, *Die islamische Philosophie des Mittelalters*, u: W.M. Watt/M. Marmura, *Der Islam* II, str. 381 i naredna.

398 Usp. Hourani, *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy*, str. 52, bilješka 74 i str. 54, bilješka 87.

399 O podrobnijim detaljima usp. Marmura, *Die islamische Philosophie des Mittelalters*, u: W.M. Watt/M. Marmura, *Der Islam* II, str. 382-4.

400 Usp. Marmura, *Die islamische Philosophie des Mittelalters*, u: W.M. Watt/M. Marmura, *Der Islam* II, str. 384 i naredne.

401 Ed. M. Bouyges (1930.)/Na engleski preveo S. van den Bergh. – Između oba djela 'Alāddīn at-Tūsī (umro 1482. po Kristu), *adh-Dhakhīra* (=*Tahāfut al-falāsifa*) nastoji da posreduje. Djelo je iznova objavio Ridā Sa'āda 1981. u Bejrutu.

gorijski, još uvijek nije "nevjerništvo" (*kufr*). Primjer je religijska tradicija o ponovnom proživljenju: na ovom mjestu nije sigurno, u pogledu besmrtnosti duše, da li bi se ono trebalo tumačiti doslovce ili filozofski; Ibn Rushd ga interpretira doslovce i smatra ga potvrdom individualne besmrtnosti duše. Međutim, on jednako tako nudi filozofsku interpretaciju i istodobno zaključuje protiv al-Ghazzālijevog nepostojanja individualne besmrtnosti: na ovom mjestu, Ibn Rushd argumentira svoju teoriju aktivnog, vječitog intelekta[402]. Ovaj je intelekt oblik hyle-intelekta, koji uspoređen sa oblik-materija-spajanjem – sa svoje je strane oblik duše. Ovim je oblik duše, hyle-intelekt, vječita mogućnost i posjeduje dispoziciju (*isti'dād*) da primi pod utjecajem aktivnog intelekta inteligibilije kroz imaginaciju, te da poveže zadobijenu spoznaju sa aktivnim intelektom. Ovaj spoj (*ittiṣāl*, *ittiḥād*) jeste najsavršeniji oblik ljudske spoznaje, koji čovjekov spekulativni intelekt može polučiti u konstantnom bavljenju sa znanostima[403]. Iz ovog spoja duše sa vječitim oblikom aktivnog intelekta i prolaznim imaginarnim oblicima hyle-intelekta Ibn Rushd zaključuje protiv Ghazzālijevog nepostojanja individualne besmrtnosti duše[404].

Značajan u ovom epistemološkom iskazu o besmrtnosti jeste odnos između senzualnih, kratkotrajnih pojedinačnih percepcija i apstraktnih općenitih pojmova, između intelekta i percepcija čula. Na ovom mjestu, Ibn Rushd nastavlja na modificiran način ideje al-Fārābija i Ibn Bādjdje;[405] aktivni je intelekt povezujuća veza između apsolutne jednostavnosti i vječnosti Božijeg znanja,

---

402 Usp. A.I. Ivry, *Averroes on Intellection and Conjunction*; id., *Towards a Unified View of Averroes' Philosophy*; Marmura, *Die islamische Philosophie des Mittelalters*, u: W.M. Watt/M. Marmura, *Der Islam* II, str. 385 i naredne; K.P. Bland, *The Epistle on the Possibility of Conjunction*, Uvodnik, str. 1 i naredne, te tekst; O.N. Mohammed, *Averroes' Doctrine of Immortality*.

403 Usp. prijevod Blanda (kao prethodna bilješka), str. 36; 69 (gdje se Ibn Rushd eksplicitno okreće protiv sufija); str.103 i naredne; M. Kassem, *Théorie de la connaissance*, str. 235 i naredne.

404 O dodatnim argumentima protiv ovog al-Ghazzālijevog učenja Marmura, *Die islamische Philosophie des Mittelalters*, u: W.M. Watt/M. Marmura, *Der Islam* II, str. 386-388.

405 Usp. Bland, *The Epistle on the Possibility*, str. 4 i naredne.

te multipliciteta polučenog znanja o vidljivom, prolaznom svijetu. Njegovo je spajanje sa polučenim znanjem zadaća filozofa, koji stoga bez pripomoći božanske revelacije mogu polučiti sreću, tj. besmrtnost, u bilo kojemu vremenu i na bilo kojemu mjestu[406].

Ovim je Ibn Rushd ograničio farabijansko-avicennijansku koncepciju božanske revelacije kroz poslanika kao nešto neizbježivo za ljudsku percepciju. Štoviše, on nije prihvatio Ibn Bādjdjino i Ibn Ṭufaylovo mističko učenje o "osamljenom" filozofu; umjesto toga on ukazuje na al-Fārābijevo učenje o čovjekovoj sreći u zajednici, u savršenoj državi[407]. U svojoj teoriji o spoju polučenog znanja sa aktivnim intelektom Ibn Rushd se sustegnuo od al-Fārābijevog paralelizma između aristotelijanske zavisnosti mišljenja o percepciji, s jedne, te filozofske teorije o praksi, tj. razumijevanju i etici, s druge strane. Ibn Rushd dokazuje da je zajednica više zapreka filozofskom prepoznavanju[408].

Međutim, Ibn Rushdove partikularije odveć su uperene prema univerzalijama, prema općenitim pojmovima, koji mogu biti apstrahirani pomoću čovjekove teoretske sposobnosti. Na ovom mjestu, al-Fārābijeva teza o religiji kao odrazu i instrumentu filozofije čini se da je odmijenjena kompliciranijom tezom o filozofskoj spoznaji čovjeka o manifestaciji božanskog znanja kroz spajanje njegove duše sa vječitim oblikom aktivnog intelekta i sa prolaznim oblikom hyle-intelekta.

Nije više filozof, poslanik i upravitelj savršenom državom (al-Fārābī), niti je to mistik i osamljeni tražitelj istine (Ibn Sīnā, Ibn Bādjdja, Ibn Ṭufayl), već ovo spajanje, koje je zadaća cjelokupnog čovječanstva, ono koje vodi sreći[409]. Filozofija je postala najviši oblik univerzalnog ljudskog znanja religijske istine. Kao i kod al-Fārābija, Ibn Sīnāa, Ibn Bādjdje i Ibn Ṭufayla, nju svako može razumjeti. Čak i filozof ovdje može pogriješiti, jer čovjekova teoretska mogućnost zavisi o slikama. Prema tome, pokatkad ona

406 Usp. Bland, *The Epistle on the Possibility*, str. 6 i naredna.
407 Usp. Bland, *The Epistle on the Possibility*, str.108 i naredna.
408 Usp. Bland, *The Epistle on the Possibility*, ib.
409 Usp. Sh. Pines: *La philosophie dans l'économie du genre humain*; Endress, Wissen und Gesellschaft, str. 239 i naredna.

ostaje biti nejasnom, bez obzira da li se ideja morala interpretirati alegorijski ili ne.

Ibn Rushdovo je učenje kraj dugog razvitka, koji je dosegnuo svoj prvi vrhunac sa al-Fārābijem. U vremenu koje je uslijedilo ovaj je filozof na odlučan način oblikovao sa svojim dovođenjem u sklad filozofije i religije koncept filozofije. Filozofija je postala autonoman ogranak znanja, ogranak čiji su Ṣadržaji orijentirani na grčke filozofe od Platona i Aristotela do Proclusa, ali jednako tako i na islam, Kur'an i religijsko prenošenje. Njezine ideje i epistemološke metode su sve više i više djelovale na pojedine znanosti u njihovom formalnom obliku, u njihovim Ṣadržajima i u njihovim demarkacionim podjelama;[410] čak je islamska teologija zadobila inspiraciju od njih[411].

Tijekom svojeg duela sa religijskom revelacijom, koji se zrcalio u izmjenljivoj historiji žučnih i djelomice politiziranih rasprava,[412] islamska je filozofija razvila svoj profil upravo kao što su to uradile druge znanosti i upravo kao što je to učinila religijska misao i djelovanje. Filozofija je oblikovala svijest o tom vremenu na takav način da je poznati islamski historičar Ibn Khaldūn (umro 1406. po Kristu) mogao ponuditi u svojemu djelu *Muqaddima* ipak nekritički sinopsis islamskog društva, religijsko-političkog zakona i filozofije; usprkos svojoj kritici filozofije Ibn Khaldūnov

410 Usp. A.A. al-Rabe, *Muslim Philosophers Classification of the Sciences*; G. Endress, *Wissen und Gesellschaft*, str. 219 i naredne, napose str. 223 i naredne.

411 Ovdje možemo spomenuti Ibn Tūmarta (umro 391./1001.), ash-Shahrastānīja (12. stoljeće), Naṣīraddīna aṭ-Ṭūsīja (13. stoljeće), Ibn Taymiyyu (13./14. stoljeće) i Ibn Abī Djumhūra al-Aḥsā'īja (15. stoljeće): G. Vajda, *Une synthèse peu connue de la révélation et da la philosophie*.
W. Madelung, *Ash-Shahrastānī's Streitsschrift gegen Avicenna*. - Ash-Shahrastānījevu *Musāra'at al-falāsifa* i at-Tūsījevu *Masāri' al-masāri'* koju su uredili i izdali Maḥmūd al-Mar'āshī i Ḥasan al-Mu'izzī (Qumm, 1405./1984.).
S.A. Kamali, *Types of Islamic Thought*, str. 53 i naredne (o Ibn Taymiyyi); Th. Michel, *Ibn Taymiyya's Critique of Falsafa*.
W. Madelung, *Ibn Abī Ǧumhūr al-Aḥsā'ī's Synthesis of Kalām, Philosophy and Sufism*. S. Schmidtke, *Theologie, Philosophie und Mystik*.

412 Usp. Endress, *Wissen und Gesellschaft*, str. 233 i naredna.

sinopsis odaje utjecaj filozofskog svjetonazora, koji je razvijan od al-Fārābija pa sve do Ibn Rushda[413]. Slijedeći Ibn Rushdov primjer, on naglašava značaj ispravnog razumijevanja filozofije[414] za univerzalnu historiju čovječanstva. Ibn Khaldūnov opis historije i njegovo filozofsko stajalište o historiji, u kojemu on uzima u razmatranje društvene činioce i zahtjeve, napisan je za sve, a ne samo za manji dio obrazovanih ljudi[415]. Ovdje Ibn Khaldūn odveć ukazuje na primjere iz prošlosti.

Istodobno on kritikuje tradicionalni koncept filozofije kao metafizike, koji on smatra beskorisnim, a njegovo proučavanje čak štetnim[416]. Nevidljive stvari religije i filozofije, razumljene kao metafizika, ne mogu biti predmetom empirijskog istraživanja. Religija i empirijsko znanje su dva različita područja: nepremostiv je jaz između islamske teologije stvaranja i aristotelijanske i averroističke koncepcije vječnosti svijeta, odnosno Ibn Khaldūnove teze o vječnom, cikličkom vraćanju istog. Unatoč tome, religija ima zadaću da intenzivira '*aṣabiyyu*, solidarnost plemena, koja je božanski zakon sa društvenom funkcijom. Ovdje se čini da je Ibn Khaldūn zadržao koncept filozofije kao znanja kauzalnosti u historiji, što može biti opisano i što je dostupno empirijskom istraživanju i što on pretendira da opiše u svojemu djelu *Muqaddima*.

413 Usp. M. Maḥḍi, *Ibn Khaldūn's Philosophy of History*, str. 84 i naredne; id., *Die Kritik der islamischen politischen Philosophie bei Ibn Khaldūn*; E.J. Rosenthal, *Ibn Jaldūn's Attitude to the Falāsifa*.

414 Usp. al-Rabe, *Muslim Philosophers Classification of the Sciences*, str. 171 i naredna; str. 187 i naredne.

415 Usp. Maḥḍi, *Ibn Khaldūn's Philosophy of History*, str. 113 i naredne; F. Ghazoul, *The Metaphors of Historiography*.

416 Usp. Daiber, *Ibn Khaldūn*, str. 47 i naredna.

BIBLIOGRAFIJA

Abū Bakr ar-Rāzī: vidjeti - Rāzī, Abū Bakr

Abū Ḥātim ar-Rāzī: *Kitāb A'lām an-nubūwa*. Ed. Salah al-Sawy. Teheran, 1977.

al-Rabe, Aḥmad A.: *Muslim Philosophers Classification of the Sciences: al-Kindī, al-Fārābī, al-Ghazālī, Ibn Khaldūn*. Doktorska disertacija. Harvard (Cambridge, Mass), 1984.

'Alā'addīn aṭ-Ṭūsī: *adh-Dhakhīra* (= *Tahāfut al-falāṣifa*). Ed. Ridā Sa´āda. Beirut, 1981.

Amīn, Aḥmad: *Ḥayy Ibn Yaqẓān li-bn Sīnā wa-bn Ṭufayl wa-s-Suhrawardī*. Cairo,1966.

Ammonius: *In Prophyrii Isagogen*. Ed. A. Busse. Berolini, 1891. = *Commentaria in Aristotelem Graeca*. 4.

Anawati, G.C. (prijevod): *Avicenne, la métaphysique du Shifā', livres de VI à X*. Paris, 1985. = *Études musulmanes*. 27.

Arberry, A. J.: *Revelation and Reason in Islam*. London 3, 1971.

Atiyeh, G.N.: *Al-Kindi, the Philosopher of the Arabs*. Rawalpindi, 1966. (Repr. 1984).

Avicenna → Ibn Sīnā.

Badawī, 'Abdarrahmān: *Mu'allafāt al-Ghazzālī*. Kuweit 2, 1977.

Bland, Kalman P.: *The Epistle on the Possibility of Conjunction with the Active Intellect by Ibn Rushd with the Commentary of Moses Narboni*. New York, 1982.

Brion, F.: Philosophie et révélation: traduction annoté de six extraits du Kitāb A´lām Al-Nubuwwa d'Abū Ḥātim Al-Rāzī. - U: *Bulletin de philosophie médiévale* 28, 1986, 134-162.

Butterworth, Charles: Al-Kindī and the Beginnings of Islamic Political Philosophy. - U: *The Political Aspects of Islamic Philosophy*. Eseji u čast Muhsina Maḥḍija. Charles E. Butterworth, izdavač, Cambridge, Mass.; 1992. (= *Harvard Middle Eastern monographs (series)*. v. XXVII), str. 11-60.

Chahine, O.E.: *L'originalité créatrice de la philosophie musulmane*. Paris, 1972.

Chejne, A.G.: *Ibn Ḥazm*. Chicago, 1982.

Chemli, Mongi: *La philosophie morale d'Ibn Bājja (Avempace) à travers le Tadbīr al-Mutawaḥḥid*. Tunis, 1969.

Corṭabarria, A.: El metodo de Al-Kindð visto a travers de sus Risālas. - U: *Orientalia Hispanica* I, Leiden 1974., str. 209-225.

Daiber, Hans: Abū Ḥātim ar-Rāzī (10th century A.D.) on the Unity and Diversity of religions. - U: *Dialogue and Syncretism. An Interdisciplinary Approach*. (= *Currents of Encounter*. 1). Ed. J. Gort a.o. Grand Rapids, Mich.; Amsterdam, 1989., str. 87-104.

id.: *Bibliography of Islamic Philosophy*. I: Abecedni popis publikacija. II: Indeks imena, pojmova i tema. Leiden, Boston, Kőln. = *Handbuch der Orientalistik*. 1. Abt., vol. 43,1-2. Supplement. Leiden - Boston 2007. = *Hand b.d. Orientalistik. Abt. nd 89.*

id.: Ibn Khaldūn - Leben - Werk. - U: *Ibn Khaldūn Őkonomie aus der "Muqaddima"*. Textauswahl von Hans Daiber. Ed. Bertram Schefold. [Zajedno sa:] Vademecum zu dem Klassiker des arabischen Wirtschaftsdenkens. Dűsseldorf, 2000., str. 33-54.

id.: The Ismaili Background of Fārābī's Political Philosophy. - U: *Gottes ist der Orient, Gottes ist der Okzident*. Festschrift fűr Abdoljavad Falaturi zum 65. Geburtstag. Hrsg.v. U. Tworuschka. Kőln, Wien, 1991. (= Kőlner Verőffentlichungen zur Religionsgeschichte. 21), str. 143-150.

id.: Die Kritik des Ibn Ḥazm an Kindīs Metaphysik. - U: *Der Islam* 63, 1986., str. 284-302.

id.: *Mu'ammar*. = Das theologisch-philosophische System des Mu'ammar Ibn 'Abbād as-Sulamī (gest. 830 n. Chr.). Beirut 1975. = *Beiruter Texte und Studien*. 19.

id.: Political Philosophy. - U: *History of Islamic Philosophy*. Ed. Seyyed Hossein Nasr i Oliver Leaman (= Routledge history of World Philosophies I-II, London i New York, 1996.), II, str. 841-885.

id.: Prophetie und Ethik bei Fārābī (gest. 339/950). - U: *L'homme et son univers au moyen age*. Louvain-la-Neuve, 1986. (= *Philosophes médiévaux*. 26-27), str. 729-753.

id: Qostā Ibn Lūqā (9.Jh.) űber die Einteilung der Wissenschaften. - U: *Zeitschrift fűr Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften* 6, 1990., str. 93-129.

id.: *The Ruler as Philosopher*. Amsterdam, Oxford, New York, 1986. = Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, afd. Letterkunde, n.r. d. 49, no. 4 (= str. 129-149).

id.: *Wāṣil Ibn 'Aṭā' als Prediger und Theologe*. Leiden, 1988. = *Islamic Philosophy and Theology*. Texts and Studies . 2.

Diwald, Susanne: *Die Bedeutung des Kitāb Ihwān as-Ṣafā' fűr das islamische Denken*. - U: Convegno sugli Ikhwān aṣ-Ṣafā' (Roma 25-26 ottobre 1979), Roma, 1981. (= *Accademia Nazionale dei Lincei, Fondazione Leone Caetani*), str. 5-25.

ead.: *Arabische Philosophie und Wissenschaft in der Enzyklopädie*. Wiesbaden, 1975.

EI²=Encyclopaedia of Islam. I i kasnije. Leiden-London, 1960. i kasnije.

Elamrani-Jalal, Abdelali: De la multiplicité des modes de la prophetie chez Ibn Sīnā.- U: *Études sur Avicenna*. Dirigées par Jean Jolivet et Roshdi Rashed. Paris, 1984., str. 125-142.

Elias: *In Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias commentaria*. Ed. A. Busse. Berlin, 1900. = *Commentaria in Aristotelem Graeca* 18/1.

Endress, Gerhard: Al-Kindī űber die Wiedererinnerung der Seele. Arabischer Platonismus und die Legitimation der Wissenschaften im Islam. *Oriens*. 1994.; 34, str. 174-221. (Prvi rezultati su objavljeni u: *Islão e arabismo na península ibérica. Actas do XI congresso da União europeia de arabistas e islamólogos (Évora - Faro - Silves, 29 Set. - 6 out. 1982)*. Editadas por Adel Sidarus. Evora, 1986., str. 393-402).

id.: Grammatik und Logik. - U: *Bochumer Studien zur Philosophie* 3, Amsterdam, 1986., str. 163-299.

id.: *Proclus Arabus*. Beirut, 1973. = Beiruter Texte und Studien. 10.

id.: *Wissen und Gesellschaft in der islamischen Philosophie des Mittelalters*, in: Pragmatik. Handbuch pragmatischen Denkens. Ed. Herbert Stachowiak . I. Hamburg, 1986., str. 219-245.

van Ess, Josef: Disputationspraxis in der islamischen Theologie. - U: *Revue des Études Islamiques* 44, Paris, 1976., str. 23-60.

id.: The Logical Structure of Islamic Theology. - U: *Logic in Classical Islamic Culture*. Wiesbaden, 1970., str. 21-50.

- Fārābī: *Alfārābīs philosophische Abhandlungen*. Ed. F. Dieterici. Leiden, 1892. Na njemački preveo Dieterici: Leiden, 1892.

id.: *al-Fuṣūl al-muntaza'a*. Ed. F.M. Najjār. Beirut, 1971.

id.: *as-Siyāsa al-madaniyya*. Ed. F.M. Najjār. Beirut, 1964.

id.: *Kitāb al-Milla*. Ed. M. Maḥḍī. Beirut, 1968.

Frank, R.M.: Reason and Revealed Law; a sample of parallels and divergences in kalām and falsafa. - U: *Recherches d'Islamologie*. Récueil d'articles offert à Georges C. Anawati et Louis Gardet par leurs colléges et amis. Louvain, 1977. (= *Bibliothèque philosophique de Louvain* 26), str. 123-138. Frank: Philosophy, Theology and Mysticizm in Mediaval Islam. Texts and stydies on the Development and History of Kalam. I. Ed by D. Gutas Aldershot: Burlington 2005. (=Variorum collected studies series), nr. VI

Gardet, Louis: *La pensée religieuse d'Avicenne (Ibn Sina)*. Paris, 1951.

Ghazoul, Ferial: The metaphors of Historiography: a study of Ibn Khaldūn's Historical Imagination. - U: *In Quest of an Islamic Humanism. Arabic and Islamic Studies in Memory of Mohammed al-Nowaihi*. Cairo, 1984., str. 48-61.

Ghazzālī: *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn*. I-IV. Cairo 1862. – Te mnoga (nekritička) kasnija izdanja.

id.: *Ildjām al-'awāmm min 'ilm al-kalām*. - U: *al-Qusūr al-'awālī min rasā'il Imām al-Ghazzālī*. Cairo, 1964.

id.: *Mīzān al-'amal*. Ed. Sulaymān Dunyā. Cairo, 1964. Na francuski preveo ḥikmat Hachem: Critère de l-'action. Paris, 1945.

id.: *Tahāfut al-falāṣifa*. Ed. M. Bouyges. Beyrouth, 1927. Nedavno izdanje je na engleski preveo uz popratne bilješke M. E. Marmura: al-Ghazali. *The Incoherence of the Philosophers* (*Tahafut al-falasifa*). Prijevod, uvodnik i popratne bilješke Provo: Utah, 1997.

Goichon, A.M.: *Le récit de Ḥayy Ibn Yaqẓān*. Paris, 1959.

Goodman: vidjeti Ibn Ṭufayl.

Grabmann, Martin: *Die Geschichte der scholastischen Methode*. I.II. Darmstadt, 1956.

Historisches Wőrterbuch der Philosophie, ed. Joachim Ritter. I. Darmstadt, 1971.

Hourani, George F.: *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy*. London, 1976. [Engleski prijevod → Ibn Rushd, *Faṣl al-maqāl*].

Ibn Bādjdja: *Opera metaphysica*. Ed. Majid Fakhry. Beirut, 1968.

id.: *Tadbīr al-Mutawaḥḥid*. Ed. Ma´n Ziyādeh. Beirut, 1978.

Ibn Rushd: *Faṣl al-Maqāl*. Ed. George F. Hourani. Leiden, 1959. – Engleski prijevod: vidjeti Hourani, Averroes on the Harmony.

Ibn Rushd: *Tahāfut at-Tahāfut*. Ed. M. Bouyges. Beyrouth, 1930. – Engleski prijevod Simona van den Bergha (I-II, London, 1969, repr. 1978.).

Ibn Sīnā: *Aḥwāl an-nafs*. Ed. Aḥmad Fu'ād al-Ahwānī. Cairo, 1952.

Ibn Sīnā: *ash-Shifā', al-Manṭiq, al-Mudkhal*. Ed. G.C. Anawati, Mahmūd al-Khuḍayrī and Aḥmad Fu'ād al-Ahwānī. Cairo, 1952.

id.: *Avicenna's De anima (Arabic text) being the psychological part of Kitāb Al-Shifā'* ed. F. Rahman. London, 1959.

id.: *ash-Shifā', Ilāhiyāt* X. Ed. Muḥammad Yūsuf Mūsā, Sulaymān Dunyā, Sa´īd Zāyid. Cairo, 1960.

id.: *Ithbāt an-nubūwāt*. Ed. M. Marmura. Beirut, 1968.

Ibn Ṭufayl: *Ḥayy Ibn Yaqẓān*. Ed. Leon Gauthier. Beirut, 1936. – Na engleski preveo Lenn Evan Goodman: *Ibn Ṭufayl's Ḥayy Ibn Yaqzan*. New York, 1972.

Ikhwān aṣ-Ṣafā' : *Rasā'il*. Ed. Khayraddīn az-Ziriklī. III. Cairo, 1928.

Ivry, Alfred: *Al-Kindi's Metaphysics*. Albany,1974.

id.: Averroes on Intellection and Conjunction. - U: *Journal of the American Oriental Society* 86, 1966., str. 76-85.

id.: Towards a Unified View of Averroes' Philosophy. - U: *The Philosophical Forum* IV/1 (nova serija), jesen 1972. (Boston, Mass. 1973.), str. 87-113.

Jahier, H./Noureddine, A.: *Anthologie de textes poétiques attribués à Avicenne*. Alger, 1961.

Kamali, Sabih Aḥmad: *Types of Islamic Thought*. Aligarh, 1963.

Kassem, Mahmoud: *Théorie de la connaissance d'après Averroès et son interpretation chez Thomas d'Aquin*. Alger, 1978.

Khalidi, Tarif: The Idea of Progress in Classical Islam. - U: *Journal of Near Eastern Studies* 40, 1981., str. 277-289.

Khulayf, Fatḥallāh: *Ibn Sīnā wa-madhhabuhū fī n-nafs*. Beirut, 1974.

Kindī: *Rasā'il al-Kindī al-falsafiyya*. Ed. Abū Rīda. I, Cairo, 1950.

Kraemer, Joel L.: *Humanism in the Renaissance of Islam*. Leiden, 1986.

id.: *Ibn Bajja y Maimonides sobre la perfeccion humana*, u: I congreso internacional "Encuentro de las culturas" (3-7 octubre 1982). Toledo. 1983., str. 237-245.

Kűhn, Wilfried: Die Rehabilitierung der Sprache durch den arabischen Philologen As-Sīrāfī. - U: *Bochumer Studien zur Philosophie* 3, 1986., str. 301-402.

Lacey, R. Kevin: *Man and Society in the Luzūmiyyāt of al-Ma´arrī*. Doktorska disertacija, Harvard, Cambridge/Mass., 1984.

Leaman, Oliver: *Ibn Bājja on Society and Philosophy*. - U: *Der Islam* 57, 1980., str. 109-119.

Levy, Reuben: *The Social Structure of Islam*. Cambridge, 1957. (Repr. 1979).

Lohr, Charles: Theologie und/als Wissenschaft im frűhen 13., Jahrhundert. - U: *Internationale katholische Zeitschrift: Communio* 10, 1981., str. 316-330.

Lewin, B.: L'idéal antique du philosophe dans la tradition arabe. - U: *Lychnos* 1954.-5. (Uppsala, 1955), str. 267-284.

Madelung, W.: Ash-Shahrastānī's Streitschrift gegen Avicenna und ihre Widerlegung durch Naṣīraddīn aṭ-Ṭūsī. - U: *Akten des 7. Kongresses fűr Arabistik und Islamwissenschaft* (*Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften* zu Gőttingen, phil.-hist. Kl.3.F., Nr. 98), Gőttingen, 1976, str.

id.: Ibn Abī Ǧumhūr al-Aḥsā'ī's Synthesis of Kalām, Philosophy and Sufism. - U: *La signification du bas moyen age dans l'histoire et la culture du monde musulman*. Actes du 8me congrès de l'Union Européenne des Arabisants et islamisants. Aix-en-Provence septembre 1976., str. 147-156 (također u: id., *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*. London, 1985).

Mahdi, Muhsin: *Ibn Khaldūn's Philosophy of History*. London, 1957 (2. izd. Chicago, 1971.).

id.: *Die Kritik der islamischen politischen Philosophie bei Ibn Khaldūn*. - U: *Wissenschaftliche Politik*. Eine Einfűrung in Grundfragen ihrer Tradition und Theorie. Hrsg.v. Dieter Oberndőrfer. Freiburg/Br. 1962., str. 117-151.

Makdisi, George: *The Rise of Colleges*. Edinburgh, 1981.

Marmura, M.: Avicenna on the Division of the Sciences in the Isagoge of His Shifā'. - U: *Journal for the History of Arabic Sciences* 4, Aleppo, 1980., str. 239-251.

id.: *Avicenna's Psychological Proof of Prophecy*. - U: Journal of Near Eastern Studies 22, 1963., str. 49-56.

id.: Avicenna's Theory of Prophecy in the Light of Ash'arite Theology. - U: *The Seed of Wisdom*. Eseji u čast T.J. Meeka. Ed. W.S. Mc Cullough (Toronto, 1964.), str. 159-178.

id.:*The Conflict over the World's Pre-Eternity in the Tahāfuts of Al-Ghazālī and Ibn Rushd*. Doktorska disertacija, Michigan, 1959.

id.: Ghazali and Demonstrative Science. - U: *Journal of the History of Philosophy* 3, 1965., str. 183-204

id.: The Islamic Philosophers' Conception of Islam. - U: *Islam's Understanding of itself*. Ed. R.G. Hovannisian i Speros Vryonis. Malibu/Cal., 1983. (= *Giorgio Levi della Vida Biennial Conference*. 8), str. 87-102.

id.: *Die Islamische Philosophie des Mittelalters*. → Watt/Marmura.

Medieval Political Philosophy: A sourcebook. Toronto, Ontario, 1963.

id.: The Philosopher and Society: Some Medieval Arabic Discussions. - U: *Arab Studies Quarterly* 1, Detroit, 1979., str. 309-323.

Meyerhof, Max; Schacht, Joseph: *The Theologus Autodidactus* [Ibn an-Nafīsa]. Ed. uz uvodnik prijevod i bilješke. Oxford, 1968.

Michel, Thomas Michel: Ibn Taymiyya's Critique of Falsafa. - U: *Hamdard Islamicus* 6/1, Karachi, 1983., str. 3-14.

Michot, J.R.: *La destinée de l'homme selon Avicenne*. Louvain, 1986. = *Académie Royale de Belgique - Fonds René Draguet, Classe des lettres*. V.

Miskawayh: *Tahdhīb al-akhlāq*. Ed. C. Zurayk. Beirut, 1966. Na engleski preveo Zurayk: *The Refinement of Character*. Beirut, 1968. – Na francuski preveo Mohammed Arkoun: Miskawayh, *Traité d'éthique*, Damask, 1969.

Mohammed, Ovey N.: *Averroes' Doctrine of Immortality*, Waterloo. Ontario, 1984.

Naṣīraddīn aṭ-Ṭūsī: *Maṣāri' al-muṣāri'* (nebst ash-Shahrastānī, *Muṣāra'at al-falāṣifa*). Ed. Mahmūd al-Mar'āshī and Ḥasan al-Mu'izzī. Qumm, 1405./1984.

OLZ = Orientalistische Literaturzeitung. Leipzig.

Paret, Rudi: *Der Islam und das griechische Bildungsgut*. Tűbingen, 1950. = *Philosophie und Geschichte*. 70.

Pines, Shlomo: *Beiträge zur islamischen Atomenlehre*. Berlin, 1936. – Na engleski preveo M. Schwarz: *Studies in Islamic Atomism*. Ed. Tzvi Langermann. Jerusalem, 1997.

id.: La philosophie dans l'économie du genre humain selon Averroès; une réponse à al-Fārābī? - U: *Multiple Averroès*. Actes du colloque international organisé à l'occasion du 850e anniversaire de la naissance d'Averroès, Paris 20-23 septembre 1976. Paris, 1978., str. 189-207. – Također u: Pines: *Studies in the History of Arabic Philosophy*. Ed. Sarah Stroumsa. Jerusalem, 1996. (= *The Collected Works of Shlomo Pines*. III), str. 357-375.

Pseudo-Aristotle in the Middle Ages. Ed. Jill Kraye, W.F. Ryan i C. B. Schmitt. London, 1986.

Rabe: → al-Rabe.

Rāzī, Abū Bakr: *Rasā'il falsafiyya*. Ed. P. Kraus. Cairo, 1939.

Rosenthal, E.J.: *Ibn Jaldūn's Attitude to the Falāṣifa*. - U: id., Studia Semitica II, Cambridge, 1971., str. 115-126.

Rosenthal, Franz: Al-Asturlābī and as-Samaw'al on Scientific Progress.. - U: *Osiris* 9, 1950., str. 553-564. – Ponovo objavljeno u: Rosenthal: *Science and Medicine in Islam*. London, 1991. (= Variorum. Collected Studies Series. CS 330, nr. 1).

id.: *Knowledge Triumphant*. Leiden, 1970.

Rowson, E. K.: *A Muslim Philosopher on the Soul and its Fate: Al-'Āmirī's Kitāb al-Amad 'alā l-abad*. New Haven, Conn., 1988. = American Oriental Series. 70.

Schmidtke, Sabine: *Theologie, Philosophie und Mystik im zwőlfer-schiitischen Islam des 9./15. Jahrhunderts. Die Gedankenwelt des Ibn Abī Ǧumhūr al-Aḥsā'ī* (um 838/1434-35 - nach 906/1501). Leiden, Boston, Kőln, 2000. (= *ISPT.* 39). – Opsežan izvještaj o ovim Ṣadržajima autor je objavio u: ~~*Edith Stein Jahrhbuch*~~ 7: Die Weltreligionen, 2. Teil, Wűrzburg, 2001., str. 174-191 ("Theologie, Philosophie und Mystik. Ein Beispiel aus dem zwőlferschiitischen Islam des 15. Jahrhunderts").

Shahrastānī: *Muṣāra'at al-falāṣifa* (mimo Naṣīraddīn aṭ-Ṭūsījevog

djela *Maṣāri´ al-muṣāri´*). Edited Mahmūd al-Mar´āshī i Ḥasan al-Mu´izzī. Qumm, 1405./1984.

Siddiqi, Z.A.: *Philosophy of Ibn Ṭufayl*. Aligarh, 1965.

Tamer, Georges: *Islamische Philosophie und die Krise der Moderne. Das Verhältnis von Leo Strauss zu Alfarabi, Avicenna und Averroes*. Leiden, Boston, Kőln, 2001. = *Islamic Philosophy, Thelogy and Science. Texts and Studies*. XLIII.

Tornero, Emilio Tornero: Religion y filosofia en al-Kindi, Averroes y Kant. - U: *al-Qantara* 2, Madrid, 1981., str. 89-128.

Ṭūsī: → Naṣīraddīn aṭ-Ṭūsī.

Vajda, Georges: Une synthèse peu connue de la révélation et da la philosophie: Le "Kanz al-'ulūm" de Muḥammad B. 'Alī Ibn Tūmart al-Andalusī. - U: *Mélanges Louis Massignon* 3, Damask 1957., str. 359-374.

Walzer, R.: *Greek Into Arabic*. Oxford 2, 1963.

Watt, W.M./Marmura, M.: *Der Islam*. II. Stuttgart (etc.) 1985. = *Die Religionen der Menschheit*. 25,2.

Zainaty, Georges: *La morale d'Avempace*, Paris, 1979. = *Études musulmanes*. 22.

5. Susret islamske filozofije sa europskom mišlju: latinski prijevodi i prevoditelji arapskih filozofskih tekstova i njihov značaj za medijavalnu europsku filozofiju. Pregled i stanje umijeća*

§ 1. Uvod

Tijekom ekspanzije islamskog carstva sve do Španije na Zapadu, aktivnosti prevođenja sa arapskog na latinski jezik započele su dosta sporo u desetom stoljeću; no one su se nastavile od 11. stoljeća nadalje, čak i u vrijeme otpočinjanja sukoba između islama i kršćanstva u križarskim ratovima.

Usporedi sljedeće prikaze: M. Alonso Alonso, Traducciones arábigo-latinas en el siglo XIV o a fines del siglo XIII, u: *Estudios Lulianos*, 8, 1964., str. 54-66; M.-Th. D'Alverny, Translations and Translators, u: *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, ed. R.L. Benson i G. Consțable, Cambridge Mass., 1982 (broširano izdanje 1985.), str. 421-462 (ponovo tiskano u: d'Alverny, *La transmission des textes philosophiques et scientifiques au Moyen Age*. Ed. Charles Burnett. Aldershot, Hants.; 1994. = Variorum. Collected Studies Series; v. CS 463); R. Beeldsnijder, Enige notities over Spanje en de overdracht der Grieks-Arabische wetenschappen naar West-Europa in de middeleeuwen, u: Opstellen over de Koninklijke Bibliotheek en andere studies. Bundel samengesteld door medewerkers van dr. C. Reedijk ter gelegenheid van zijn aftreden als bibliothecaris van de Koninklijke Bibliotheek te 's Gravenhage, Hilversum, 1986., str. 341-355; Charles Burnett, *The Introduction of Arabic Learning into England*. London, 1997. = *The Panizzi Lectures*.

* Za dodatne bibliografske informacije o filozofima i temama vidjeti, Daiber, *Bibliography of Islamic Philosophy*. I: alfabetska lista publikacija. II: index imena, pojmova i članaka. Leiden, Boston, Kőln. = *Handbuch der Orientalistik*. 1. Abt., tom 43, str. 1-2.

1996. (o arapskim filozofskim izvorima Daniela Morleya, Alexander Nequam/Neckham, John Blund i Alfred iz Sareshela); Gilbert Dahan, Les traductions latines du grec, de l'arabe et de l'hébreu. *Identifier sources et citations*. (Ed.) Jacques Berlioz. Turnout, 1994. (= *L'Atelier du médiéviste*. 1) str. 47-75; G. F. Hourani, The Medieval Translations from Arabic to Latin made in Spain, u: *The Moslem World* 62, 1972., str. 97-114; J. Jolivet, The Arabic Heritance, u: *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, ed. P. Dronke, Cambridge, 1988., str. 113-148; Husain Kassim, *Aristotle and Aristotelianism in Medieval Muslim, Jewish, and Christian Philosophy*. Lanham, New York, Oxford, 2000.; D. Knowles, *The Evolution of Medieval Thought*, London, 1962. (² 1963.), str. 221 i naredne: "The philosophical revolution of the 13th century"; R. Lemay, Dans l'Espagne du XIIe siècle. Les traductions de l'arabe au latin, u: *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations* 18, 1963., str. 639-665; D.C. Lindberg, The Transmissions of Greek and Arabic Learning to the West, u: *Sciences in the Middle Ages*, ed. D.C. Linberg, Chicago and London, 1978. (str. 52-90), 58 i naredne; D. Metlitzki, *The Matter of Araby in Medieval England*, New Haven, 1977.; J.M. Millás-Vallicrosa, La corriente de las traducciones científicas de origin oriental hasta fines del siglo XIII, u: *Cahiers d"histoire mondiale* 2, 1954.-5., str. 395-428; engleski prijevod: Translations of Oriental Scientific Works (do kraja 13. stoljeća), u: *The Evolution of Science*, ed. G.S. Metraux i F. Crouzet, New York, 1963., str. 128-167.

Ove aktivnosti arapsko-latinskih prijevoda se usredotočuju na početak znastvenih radova Arapa[417]. Mi pronalazimo knjige o astronomiji i matematici, a od 11. stoljeća sve veći broj medicinskih tekstova. Na primjer, informirani smo o arapsko-latinskom

417 Usp. L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, str. 1-8, New York², 1929.-1964.; H. Schipperges, *Die Assimilation der arabischen Medizin durch das leteinische Mittelalter*, Wiesbaden, 1964. (= *Sudhoffs Archiv fűr Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaft*, Beiheft, str. 3). – Najstariji tragovi arapsko-latinskih prijevoda (sa područja astronomije) mogu se pronaći u radovima Gerberta iz Aurillaca (kasnijeg pape Silvestera II); usp. C.H. Haskins, *Studies in the History of Mediaeval Science*, Cambridge, Mass., 1924., str. 8 i naredna.

prenošenju medicinskih knjiga u Srednjem vijeku, te o njihovim centrima asimilacije, Salernu i Toledu, u Heinrich Schippergesovom djelu *Die Assimilation der arabischen Medizin durch das lateinische Mittelalter (Asimilacija europske medicine posredstvom latinskog srednjeg vijeka)*. Ova knjiga, koja se pojavila 1964., nadopunjava u mnogim detaljima rezultate Charlesa Homera Haskinsa u njegovom djelu *Studies in the History of Medieval Science* iz 1924., međutim, ona nastavlja da bude neiscrpno vrelo informacija za historičare islamske i zapadnjačke znanosti.

§ 2. Prijeko potreban istraživački materijal

Arapska su filozofska djela prevođena na latinski jezik uglavnom u Toledu od druge polovice 12. stoljeća (→ § 5.11.3, kraj), te – u manjoj mjeri – također u Italiji. O ovim prijevodima ne posjedujemo monografiju koja je usporediva sa onom Schippergesa. "Utjecaj arapske filozofije na skolastičku filozofiju"[418] je daleko od toga da je raspravljen na temeljit način[419]. Historičar filozofije, koji je zainteresiran za recepciju i asimilaciju islamske filozofije u Europi može pronaći mnoga zapažanja u spomenutim djelima Haskinsa i Schippergesa, ili u djelima koja su napisali historičari filozofije,[420] koji su tek u nekolicini slučajeva poznavatelji arap-

418 Otuda naslov članka kojeg je napisao 1894. godine J. Forget na francuskom jeziku: "De l'influence de la philosophie arabe sur la philosophie scolastique", u: *Revue néoscolastique*, 1: 384-410.

419 Usp. odjeljak 11.

420 Usp. npr. Dod (vidjeti ispod bilješku 434), str. 47 i naredna; E. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, New York, 1955, str. 235 i naredne; M. Haren, *Medieval Thought*. The Western Intellectual Tradition from Antiquity to the Thirteenth Century, Hampshire-London, 1985., str. 132-137; J. Marenbon, *Later Medieval Philosophy (1150-1350)*. Uvodnik, London-New York, 1987., str. 50 i naredne; F. van Steenberghen (bilješka 568), reference date u: W.M. Watt, *The Influence of Islam on Medieval Europe*, Edinburgh, 1972. (^{2}1982.), str. 103 i naredna.

skog i latinskog jezika[421]. Trebali bismo biti svjesni da je slika o razdoblju prevodilaštva i procesu recepcije i asimilacije filozofskih i znastvenih djela Arapa još uvijek necjelovita, te da buduće istraživanje može podariti nove detalje, npr. s obzirom na Antiohiju kao "vezu između arapske i latinske kulture" (12./13. stoljeće), Theodora iz Antiohije i Pizu kao središte arapsko latinskih prijevoda[422]. Historičar filozofije sada na raspolaganju ima priručnik o prevoditeljima, prijevodima i filozofima u djelu Petera Schulthessa i Ruedija Imbacha, *Die Philosophie im lateinischen Mittelalter. Ein Handbuch mit einem bio-bibliographischen Repertorium (Filozofija u latinskom srednjem vijeku. Priručnik sa bio-bibliografskim reportorijem)* (Zűrich, 1996.; pb. 2000.).

S obzirom na arapsko-latinsku transmisiju filozofskih tekstova, sada na raspolaganju posjedujemo popriličan broj istraživanja koja imaju za cilj sabiranje materijala o prevoditeljima, prijevodima i rukopisima. Rezultat do kojih se dosad došlo mogu nadopuniti, revidirati i ispraviti brojne navode Ferdinanda Wűnstenfelda iznesene u njegovom djelu *Die Űbersetzungen arabischer Werke ins Lateinische (Prijevodi arapskih djela na latinski)* iz 1877.[423], ili Moritza Steinschneidera u njegovom djelu *Die europäischen Űbersetzungen*

421 Očekivanje je, primjerice, prikaza kojeg je napisao G.C. Anawati, u: *The Legacy of Islam*, 2. izd. J. Sachta uz C.E. Bosworthа, Oxford, 1974. (²1979.), str. 380-389 (njemački prijevod u: *Das Vermächtnis des Islam*, II, Zűrich-Műnchen, 1980., str. 156-165).

422 Usp. Burnett, Charles. Antioch as a Link between Arabic and Latin Culture in the Twelfth andThirteenth Centuries. *Occident et Proche-Orient: Contacts scientifiques au tempsdes Croisadcs.* Actes du colloque de Louvain-la-Neuve, 24 et 25 mars 1997, édités par Isabelle Draelants, Anne Tihon, Baudouin van den Abeele. Turnhout; 2000 (=*Réminiscences.* 5): 1-78; zu „Meister Theodor" am Hofe Friedrichs II. s. auch Tubach, Jürgen. Ein Nestorianer am deutschen Kaiserhof? Tamcke, Martin; Heinz, Andreas (eds.): *Zu Geschichte, Theologie, Liturgie und Gegenwartslage der syrischen Kirchen.* Ausgewählte Vorträge des deutschen Syrologen-Symposiums vom 2.-4. Oktober 1998 in Hermannsburg. Münster-Hamburg-London; 2000 (= *Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte9):* 275-312, i reference date tamo.

423 Djelo se pojavilo kao tom 22. u: *Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Gőttingen.*

aus dem Arabischen bis Mitte des 17. Jahrhunderts (Europski prijevodi sa arapskog do sredine 17. stoljeća) iz 1904. i 1905. godine[424].

Budući da su Wűnstenfeldovi i Steinschneiderovi novi rukopisni materijali o arapsko-latinskoj transmisiji filozofskih tekstova postali poznati, oni bi se mogli poistovjetiti sa nekim očekivanjima[425]. Koristan dokument za dodatnu informaciju jeste Lynn Thorndykeov i Pearle Kibreov, *A Catalogue of Incipits of Mediaeval Scientific Writings in Latin*[426]. Njemu bi se moglo pridodati i ispraviti ga iz novoobjavljenih kataloga, kao što je Paul Oskar Kristellerov, *Iter Italicum*[427], ili još uvijek nedovršeni *Catalogus translationum et commentariorum. Mediaeval and Renaissance Translations and Com-*

---

424 Objavljeno u: *Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien*, Philos.-hist.Kl. 149/IV, repr. Graz, 1956.

425 Thorndike-Kibre (vidjeti sljedeću bilješku), str. 1253 spominje, primjerice, djelo pripisano Fārābīju, a koje nosi naslov: *Liber de natura loci ex latitudine et longitudine* (inc.: Quod naturam loci scire oportet in scientia naturali); ili na str. 1305 se spominje *Questiones Nicolai Periphatetici Liber Alpharabii* (?) (inc.: Quoniam terra spherica est vapor ascendens in terra...): o ovome usp. reference date u: Schulthess/Imbach [iznad], str. 530.

Neidentificiran je Aganafat/Aganasat, *Thesaurus Philosophorun*, izvor od *Tractatus de modo opponendi et responendi*. Usp. L.M. De Rijk, u: *Vivarium* 11, 1973., str. 105-107, te id., *Mittelalterliche Traktate De modo opponendi et responendi*, Műnster, 1980.

Neidentificiran je Virgilius Cordubensis, *Philosophia*, u: *Bibliotheca anecdotorum seu veterum monumentorum ecclesiasticorum collectiono vissima*. Ex codicibus bibliothecarum hispanicarum collegit, descripsit, disposuit et edidit Gothh. Heine. Ars I: Monumenta regni Gothorum et Arabum in Hispanis. Praefatus est M.J.E. Volbeding. Lipsiae, 1848., str. 211-244. Sukladno Henry George Farmerovom, Virgilius Cordubensisu (u: *JRAS*, 1929., str. 599-603) djelo je arapsko-latinski prijevod, sačinjen u Toledu oko 1290. Tekst se ne spominje kod Schulthessa/Imbacha.

426 Revidirano i argumentima potkrijepljeno izdanje London, 1963. – Više početnih kataloga (i kataloga latinskih rukopisa) spominje M.-Th. D'Alvernyjev, Editions de textes, u: *L'homme et son univers au moyen âge*, ed. Chr. Wenin, I (= *Philosophes médiévaux*, XXVI), Louvain-la-Neuve, 1986. (121-140), str. 128 i naredna.

427 I[1] - X, Leiden, 1977.-1997. (također dostupan kao internet katalog - online catalogue, koji će biti ažuriran).

mentaries[428] kojeg su sačinili P.O. Kristeller i F. Edward Cranz, ili Charles Lohrov, *Medieval Latin Aristotle commentaries*[429].

§ 3.1. Aristoteles Arabico-Latinus

Iz materijala, koji su dosada dostupni, stječemo jasnu sliku o arapsko-latinskoj transmisiji Aristotela. Ona je jasnija od latinske transmisije islamskih filozofa. Nakon objavljivanja Amable Jourdanijeve monografije o latinskoj transmisiji Aristotela, koja je dugo vremena bila standardno djelo nakon njegovog pojavljivanja 1843.[430], te nakon Martin Grabmannovog *Forschungen űber die lateinischen Aristoteles-Űbersetzungen des XIII. Jahrhunderts (Istraživanje o latinskim prijevodima Aristotela u 13. stoljeću)*, djela koje je objavljeno 1916.,[431] sada posjedujemo drugi pouzdan priručnik u sabranom izdanju *Aristoteles Latinus*, koje se štampa od 1939. Ovaj priručnik Ṣadržava katalog "Codices",[432] koji također pobraja arapsko-latinske prijevode Aristotela. Temeljeći se na ovom popisu, L. Minio-Paluello je objavio 1965 pregled[433], a prijevodi i njihovi prevoditelji su uključeni u monografijama poput one F.E. Petersove, *Aristoteles Arabus* iz 1968. (New York), ili Bernard G. Dodove u *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy* iz 1982[434].

---

428 1-6, Washington, 1960.-1986.

429 U: *Traditio*, 23, 1967.: 313-413; 24, 1968.: 149-245, 26, 1970.: 135-216; 27, 1971.: 251-351; 28, 1972.: 281-396; 29, 1973.: 93-197; *BPhM* 14, 1972.: 116-126.

430 *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote et sur les commentaires grecs ou arabes employés par des docteurs scolastiques*, Paris, repr. New York, 1974.

431 *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen*. XVII/5-6.

432 I, 1939.; II, 1955.; Supplementa altera, 1961.

433 Aristotele dal mondo arabo a quello latino, u: *L'occidenteel'Islam nell'alto medievo (2-8 aprile 1964)* 11, Spoleto, 1965., str. 603-637. Usp. također M.-Th. D'Alverny, Les traductions d'Aristote et de ses commentateurs, u: *Revue de synthèse*, Paris 89 (nr. 49-52), 1968., str. 125-144.

434 Str. 74-79, te prikaz str. 58-60.

Sada na raspolaganju imamo puno materijala od kojih buduće istraživanje može crpsti korist.

L. Bottin bi mogao profitirati iz Hermann Alemannusovog još uvijek neobjavljenog arapsko-latinskog prijevoda za tekstualnu kritiku Aristotelove *Retorike*: usp. Bottin, *Contributi della tradizione greco-latina al testo della Retorica di Aristotele*, Padova, 1977. Usp. o Hermannovoj verziji također M.C. Lyons (Hrsg.), *Aristotle's Ars Rhetorica*, The Arabic Version, l, Cambridge, 1982., Vidjeti XVI i naredna i komentar koji je napisao Lyons.- Hermannus je imao sklonost za Aristotelovu Retoriku, kao što je također preveo retorička djela Fārābija i Ibn Rushda; vidjeti ispod §§ 8 i 11.1 te William F. Boggess, Hermannus Alemannus's Rhetorical Translations, u: Viator. Medieval and Renaissance Studies, Berkeley-Los Angeles - London 2, 1971., str. 227-250.

Na ovom mjestu, vrijedno je spomena Hermannov latinski prijevod kompendijuma Aristotelove *Nicomachean Ethics* (vjerojatno prevedene iz sirijskog u arapski jezik), the *Summa Alexandrinorum*, a koji je dostupan u nekoliko latinskih rukopisa: vidjeti D'Alverny, Remarques sur la tradition manuscrite de la "Summa Alexandrinorum", u: *AHDL* 49, 1982. (Paris, 1983.), str. 265-272 (također u: d'Alverny, *La transmission des textes philosophiques et scientifiques au Moyen Age*. Ed. Charles Burnett. Aldershot, Hants.; 1994. = Variorum. Collected Studies Series; v. CS 463). – Na temelju dva rukopisa tekst je izdao C. Marchesi (*L'ethica Nicomachea nella tradizione latine medievale*, Messina, 1904.; ponovo tiskan u prilogu izdanju arapskog teksta kojeg je objavio Badawi, vidjeti ispod) te sada G.B. Fowler, Manuscript Admont 608 i Engelbert iz Admont (oko 1250.-1331.), u: *AHDL* 49 (1982.; Paris, 1983.), str. 195-252.

Arapski izvornik ovog latinskog teksta objavio je 'Abd al-Rahmān Badawī, *al-Akhlāq*, Kuweit, 1979., str. 394-445. Usp. O tekstu D.M. Dunlop, The Arabic Tradition of the Summa Alexandrinorum, u: *AHDL* 49, 1982. (Paris, 1983.), str. 253-263. Izdanje sa prijevodom na engleski objavljeno 2005.

§ 3.2. Aristoteles Semitico-Latinus

Izdanje arapsko-latinskih prijevoda Aristotelovih djela je cilj projekta Aristoteles Semitico-Latinus, koji je 1971. godine pokrenuo Hendrik Joan Drossaart Lulofs i koji sada nadzire Hans Daiber (Sveučilište u Frankfurtu/M., Njemačka) i Remke Kruk (Sveučilište u Leidenu/Holandija). Projekat *Aristoteles Semitico-Latinus* vodi Kraljevska holandska akademija umjetnosti i znanosti, a pod pokroviteljstvom the Union Académique Internationale, a objavila je 19 tomova u proteklih 32 godina.

Izdanja su se dosada usredotočila na šest kompleksa Aristotelovog djela:

1) On the Arabic and Syriac transmission of Aristotle s *Organon*[435]
2) na recepciju Aristotelove *Fizike* u arapskom svijetu;[436]
3) na arapsku, hebrejsku i latinsku transmisiju Aristotelove *Meteorologije* i Kozmologije;[437]
4) o arapskoj i latinskoj transmisiji Aristotelove zoologije;[438]

---

435 *Der Kategorienkommentar von Abū l-Faraǧ ʿAbdallāh ibn aṭ-Ṭayyib.* Text und Untersuchungen. Hrsg. v. Clophea Ferrari. Leiden 2006. – *Aristotelian Rhetoric in Syriac.* Barherbraeus, *Butyrum Sapientiae, Book of Rhetoric.* Hrsg.v. John W. Watt, with assistance of Daniel Isaac, Julian Faultless and Ayman Shihadeh. Leiden 2005.

436 *Aristotle's Physics and its reception in the Arabic World.* Uz izdanje neobjavljenih dijelova Ibn Bājjinog Komentara na Fiziku, autora P. Lettinck. Leiden, 1994.

437 *Ein Kompendium der aristotelischen Meteorologie in der Fassung des Hunain Ibn Isḥāq*. Hrsg.mit Űbers., Komm. U. Einl. V. H.Daiber. Amsterdam, Oxford, 1975. (= Verh. Kon. Nederl.Ak.v. Wet., Afd. Letterkunde, N.R. 89)..-
Otot ha-Shamayim. Samuel Ibn Tibbon's Hebrew version of Aristotle's Meteorology. Kritičko izdanje, uz uvodnik, prijevod i index R. Fontainea, Leiden, 1995.
Aristotle's Meteorology and its reception in the Arab world. Uz izdanje i prijevod Ibn Suwārove Rasprave o meteorološkom fenomenu i Ibn Bājjin Komentar na Meteorologiju, autora P. Lettincka, Leiden, 1999.
Aristotle's Meteorology in the Arabic-Latin Tradition. Kritičko izdanje teksta, uz uvodnik i indekse P.L. Schoonheima, Leiden, 2000.

438 *The Arabic Version of Aristotle's Parts of Animals.* Knjige XI-XIV djela *Kitāb*

5) o Aristotelovoj biologiji u izdanju i prijevodu sirijskih, arapskih, latinskih i hebrejskih prijevoda *De plantis* u redakciji Nicolausa Damascenusa koju je objavio H.J. Drossaart Lulofs u svojemu najznačajnijem djelu objavljenom 1989. zajedno sa E.L.J. Poortmanovim izdanjem latinsko-grčke verzije;[439]Poortman je 2003. objavio Petrus de Avenariusov komentar arapsko-latinske verzije.[440]
6) o arapskoj i arapsko-hebrejskoj tradiciji Aristotelove psihologije, njegovog djela *De anima*;[441]
7) on the Arabic transmission of Aristotle s *Nicomachean Ethics.*[442]

---

al-Hayawān. Kritičko izdanje uz uvodnik i odabran rječnik R. Kruka, Amsterdam, Oxford, 1979. (= Verh. Kon. Nederl. Ak.v. Wet., Afd. Letterkunde, N.R. 97). – Ovo nastavlja izdanje J. Brugmana i H.J. Drossaart Lulofsovog djela *Aristotle, Generation of Animals*. Arapski je prijevod obično pripisivan Yahyā ibn al-Bitrīqu, Leiden, 1971. = Publication of the 'De Goeje Gund' XXIII.

Aristotle: De Animalibus. Michael Scot' Arabic-Latin Translation. Dio 2: Knjige XI-XIV: Parts of Animals. Ed. by A..M.J. van Oppenraaij. Leiden, 1998.

Aristotle: De Anemalibus. Michael Scot's Arabic-Latin translation. Dio 3: Knjige XV-XIX: Generation of Animals. Ed. by A.M.J. van Oppenraaij. Uz grčki index na De Generatione animalium H.J. Drossaarta Lulofsa. Leiden, 1992.

439 *Nicolaus Damascenus, De Plantis, Five Translations*. Priredio i uvodnik napisao H.J. Drossaart Lulofs i [latinski i grčki prijevodi] E.L.J. Poortman. Amsterdam, Oxford, New York, 1989. (= Verh. Kon. Nederl.Ak. v. Wet., Afd. Letterkunde, N.R. 139).

440 Petrus de Alvernia, *Sententia super Librum ‚de vegetabilibus et plantis'*, ed. by E.L. J. Poortman. Leiden, Boston 2003.

441 *Das Kapitel űber das Begehren aus dem Mittleren Kommentar des Averroes zur Schrift űber die Seele*. [Uvodnik napisao, priredio i preveo] Helmut Gätje. Amsterdam, Oxford, New York, 1985. (= Verh. Kon. Nederl. Ak. v. Wet., Afd. Letterkunde, N.R. 129).

Aristotle's De anima translated into Hebrew by Zerahyah ben Isaac ben Shealtiel Hen. Ed. G.Bos. Leiden, 1993.

Aristotle's De anima. Eine verlorene spätantike Paraphrase in arabisher und perschier Űberlieferung. Aravischer Text nebst Kommentar, quellengeschichtlichen Studien und Glossaren. Hrsg.v. R. Arnzen. Leiden, 1998.

442 *The Arabic Version of the Nicomachean Ethics.* Ed. By Anna A. Akosoy and Alexander Fidora, with an introduction and annotated translation by

8) o *Problemata physica*, uglavnom medicinskom tekstu koji pokazuje utjecaj grčkog liječnika Galena iz 2. stoljeća po Kristu i koji je pripisan Aristotelu; u svojoj arapskoj i hebrejskoj verziji on se temelji na izgubljenoj grčko-aleksandrijskoj redakciji[443].
9) Sirijska recepcija Aristotelove Etike, Ekonomije i Politike u Barhebraeusove *Butyrum sapientiae*.[444]

Što smo naučili iz sirijskih, arapskih, hebrejskih i latinskih verzija Aristotelovih djela? Što su ona doprinijela našoj spoznaji grčkog naslijeđa i njegovoj recepciji u arapskom i latinskom srednjovjekovlju? Odgovor je mnogostruk:

Prvo, orijentalna tradicija je sačuvala grčke tekstove, kao što je to slučaj sa knjigama *De plantis*.

Drugo, orijentalna je tradicija sačuvala tekstove, koji potvrđuju procjene sačuvanih grčkih rukopisa i koji dokazuju njihovu starost: primjeri su arapska verzija Aristotelove knjige *De animalibus* i arapsko-hebrejski prijevod *De anima*. Ili, orijentalni se prijevodi razlikuju od prenesenih grčkih verzija i utemeljeni su na kasnim, helenističkim redakcijama, vjerojatno Aleksandrinaca iz 3. stoljeća ili kasnije: primjeri arapske i hebrejske verzije *Problemata physica*, ili arapske parafraze Aristotelove *De anima* koja se drži komentara Ivana Philoponusa i drugih; ili arapske verzije Aristotelove *Meteorologije*, uglavnom kompendijuma koji je pripisan Ḥunayn Ibn Isḥāqu i Ibn al-Bitrīqovom prijevodu verzije, u kojoj su Aristotelova starinska objašnjenja, npr. opis Mliječne staze, pokatkad odmijenjena "modernim" primjerima.

Treće, orijentalna aristotelijanska tradicija je uključila grčke komentare o Aristotelu, koji su modificirali Aristotelovu sliku i

---

Douglas M. Dunlop. Leiden 2005.

443 *The problemata Physica attributed to Aristotle. The Arabic Version of Hunain ibn Isḥāq and the Hebrew Version of Moses ibn Tibbon*. (uredio i preveo) L.S. Filius. Leiden, 1999.

444 *A Syriac Encyclopaedia of Aristotelian Philosophy. Barhebraeus (13th c.), Butyrum sapientiae, Books of Ethics, Economy and Politics.* A Critical Edition, with Introduction, Translation, Commentary and Glossaries. By Peter N. Joosse. Leiden, Boston 2004.

njegovu recepciju u arapskom i srednjovjekovnom latinskom svijetu. Primjer je hebrejska verzija Aristotelove *Meteorologije* koja se oslanja na nekoliko mjesta na komentar Alexandra Afrodizijskog na Aristotelovu *Meteorologiju*; ili arapska tradicija Aristotelove *Fizike* koja duguje Themistiusovom komentaru i izgubljenim komentarima Alexandra Afrodizijskog i Ivana Philoponusa.

Četvrto, orijentalna tradicija, koja uključuje muslimanske komentare i adaptacije Aristotelovih djela, napose onih koje je napisao Ibn Sīnā i Ibn Ibn Rushd, postala je presudna za sliku, koju je latinsko srednjovjekovlje stvorilo iz Aristotelovog mišljenja. Ona nije oblikovana samo latinskim prijevodima arapskih verzija, npr. Aristotelove *De animalibus*. Na ovom mjestu, Aristoteles Semitico-Latinus se povezuje sa projektima *Avicenna Latinus* i *Averroes Arabicus/Hebraicus* i *Latinus*.

Ovaj prikaz onog što je urađeno dosada i o njegovim preusmjeravanjima otkriva nekoliko poželjnosti koje ćemo upoznati samo djelomice uz rad koji je u tijeku i planirani nastavak projekta Aristoteles Semitico-Latinus. U ovom trenutku su pripremljena izdanja arapskih i latinskih verzija Aristotelovih djela *De caelo* i *De historia animalum*, izdanje arapske verzije *Parva naturalia*, koja se utemeljuje na izgubljenoj redakciji vjerojatno iz Aleksandrije.

Naročita pozornost je pridata sirijskoj aristotelijanskoj tradiciji. U Frankfurtu je u tijeku istraživački projekat na izdanju Barhebraeusove enciklopedije *Butyrum sapientiae*, njegove *Hēwath hekhmathā* iz 13. stoljeća, najimpresivnijeg opisa aristotelijanske filozofije u sirijskom jeziku. Ona počesto slijedi Ibn Sīnāovu enciklopediju koja je naslovljena "Knjiga izlječenja" (*Kitāb al-Shifā'*), ili avicennijanca Naṣīr al-Dīn aṭ-Ṭūsija i koristi grčko-sirijske izvore poput Nicolaus Damascenusovog izgubljenog kompendijuma Aristotelove filozofije. Samo mali dio sirijske verzije Nicolausovog kompendijuma je dosad štampan,[445] ali se sada priprema izdanje svih njegovih odjeljaka koji su preživjeli u Frankfurtu/M. na te-

445 Fragmenti iz *De plantis* : s. Anm.22. - J.H. Drossaart Lulofs, *Nicolaus Damascenus on the Philosophy of Aristotle.* Fragmenti prvih pet knjiga prevedenih iz sirijskog uz uvodnik i komentar. Leiden 1969 (N achdr. d. A. 1965, mit Verbesserungen). (= *philosophia antiqua.* 13).

melju jedinog dostupnog rukopisa u Cambridgeu. Na ovom se mjestu čini da je Barhebraeus važan svjedok za rekonstruiranje Nicolausovog teksta, ali jednako tako općenito za sirijskog Aristotela: on je neophodan za izdanje sirijske verzije Aristotelove *Poetike*, čije je izdanje u pripremi.[446]

Izdanje Barhebraeusovih preradbi Aristotelovih djela ne zahtijeva naročito opravdanje. Sljedeća izdanja dijelova njegovog *Butyrum sapientiae* se pripremaju i skoro su dovršena: *Meteorologija* i *Minerali* u *Butyrum sapientiae*, *Etici*, *Ekonomiji* i *Politici*,[447] uz to, u knjizi o *Retorici*. Naredni korak biti će izdanje dijela *De animalibus* u Barhebraeusovoj *Butyrum sapientiae*, dijela *De caelo* i *De generatione et corruptione* u ovom djelu, te dijela *Fizike*.

Dio *De animalibus* će zadobiti naročitu pozornost, pošto će nam on pripomoći da dogradimo našu sliku o orijentalnoj i medijavalnoj tradiciji Aristotelove zoologije. Leidenska grupa na projektu Aristoteles Semitico-Latinus, pod nadzorom R. Kruka, radi istraživanje o arapskoj transmisiji Aristotelove zoologije, uključujući komentare i preradbe.

Na Constatijn Huygens Institutu u Hagu Michel Scot će tiskati latinski prijevod Aristotelove *De animalibus*. Iza ovog izdanja će uslijediti ono Pedro Gallegoovog kompendijuma *De animalibus* i latinske verzije Ibn Sīnāovog djela *Kitāb ash-Shifā'*, dijela o životinjama, za belgijski projekat *Avicenna Latinus*. Latinska sekcija projekta Aristoteles Semitico-Latinus koji uključuje komentare o arapsko-latinskim prijevodima, poput onog Petrusa de Alvernia o *De Plantis*, naslovljeno kao *Sententia supra Librum de vegeṭabilibus et plantis* (E.L.J. Poortman, u štampi)[448] biti će od sve većeg značaja za historiju znanosti u medijavalnom razdoblju. Arapsko-latinski prijevod može korigirati i potvrditi izdanja svojih arapskih izvor-

446 Usp. Daiber, Die Aristotelesrezeption in der syrischen Literatur. *Die Gegenwart des Altertums. Formen und Funktionen des Altertumsbezugs in den Hochkulturen der Alten Welt.* Hrsg.v. Dieter Kühn and Helga Stahl. Heidelberg; 2001:327-345. - Eine Edition der syrischen Version von Aristoteles' *Poetik* wird zur Zeit in Amsterdam vorbereitet.

447 Vidjeti bilješke 435,437 i 444.

448 Vidjeti bilješku 440.

nika, ili čak može postati zamjena izgubljenom grčko-arapskom izvorniku, kao što je to slučaj sa pseudo-avicennijanskim djelom *Liber de celi et mundi*,[449] koja je u štampi (O. Gutman).

Arapska, kasnije sirijska i latinska tradicija je uvelike obojena Ibn Sīnāovom enciklopedijom *Kitāb al-Shifā'*, koja je već spomenuta. Pored Ibn Sīnāa jedan je drugi autor oblikovao sliku o Aristotelu u medijavalnom razdoblju, ne samo latinskog, već i hebrejskog Aristotela: ovo je Ibn Rushd iz 12. stoljeća, koji je napisao mnoge komenatare o Aristotelovom djelu; o njegovom komentaru na *De animalibus*, koji je sačuvan samo u medijavalnom hebrejskom prijevodu, te je planirano izdanje u sklopu projekta o Averroesu. Ibn Rushd se navodi i diskutira u hebrejskoj enciklopediji *Midrash Ha-Ḥokhma* Solomona ha-Cohena iz 13. stoljeća, o kojoj se također priprema izdanje.

§ 3.3. Arapsko-islamske determinante slike Aristotela u medijavalnom razdoblju

O odjeku arapsko-latinske transmisije Aristotelovih djela imamo na raspolaganju nekoliko prikaza koji ne mogu polagati pravo da budu konačni[450]. Sumiranje procjene je teško zbog činjenice da je slika o Aristotelu oblikovana u medijavalnom razdoblju na temelju nekoliko faktora, koji pokatkada nisu uzimani u obzir na dostatan način. Ukoliko ostavimo postrance grčko-latinsku transmisiju, latinska transmisija arapskih komentatora o Aristotelu je ovdje postala vrlo utjecajnom; osim toga, aristotelijanska filozofija arapsko-latinskih djela o astronomiji, kao što je to 1962. godine pokazao Richard Lemay u svojoj monografiji *Abu Ma'shar and Latin Aristotelianism in the 12th Century* (ista je objavljena u Bejrutu). Uz

449 Vidjeti bilješku 437..

450 Usp. M. Grabmann, Aristoteles im Werturteil des Mittelalters, u: Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben*, II, Műnchen, 1936., str. 63-102, te napose F. van Steenberghen, *Aristotle in the West*, Louvain, 1955., naročito str. 89 i naredne.

to, još nije posve jasno da li su ideje o kasnim helenističkim tumačenjima Aristotela, npr. u djelu pseudo-Apolloniusa iz Tyane "Knjiga o tajni stvaranja" (*Kitāb Sirr al-khalīqa*), odigrale suštinsku ulogu. Ova kozmologija je arapska kompilacija iz 9. stoljeća po Kristu, koja je utemeljena na nekoliko izvora, među njima grčkim tekstovima, a preveo ju je na latinski, uglavnom kroz parafraze, u prvoj polovici 12. stoljeća Hugo Sanctelliensis[451]. Isto tako je malo poznat utjecaj arapske alkemijske literature, npr. arapsko-latinskog prijevoda *Turba philosophorum*[452], na medijavalnu aristotelijansku filozofiju.

§ 3.4. Qusṭā Ibn Lūqā u latinskoj transmisiji

Posjedujemo više informacija o utjecaju filozofsko-medicinske rasprave "O razlici između duha (*rūh*) i duše (*nafs*)", koju je napisao kršćanin Qusṭā Ibn Lūqā u 9. stoljeću po Kristu. Qusṭā Ibn Lūqina teza da je besmrtna duša uzrok percepcije i života, te da je duh sredstvo ovoga, jamačno je izvršila utjecaj na medijavalne rasprave o besmrtnosti duše. Ivan iz Seville je preveo ovu raspravu 1130. na latinski jezik, a Hermann iz Carinthie ju je iznova preveo, vjerojatno prije 1143., koristeći se ovim prijevodom. Obje verzije

451 Usp. U. Weisser, *Das Buch űber das Geheimnis der Schőpfung von Pseudo-Appolonius von Tyana*, New York, 1980., 54 i naredna (= *Ars medica*, III. Abt., vol. 2) te Daiberov prikaz, u: *Der Islam* 59, 1982., str. 326-332; C.S.F. Burnett, A Croup of Arabic-Latin Translators Working in Northern Spain in the Mid-12th Century, u: *JRAS* 1977, (62-108), str. 64. Latinska verzija nije objavljena, a arapski tekst je izdao U. Weisser (Aleppo, 1979).

452 Vidjeti J. Ruska, *Turba philosophorum. Ein Beitrag zur Geschichte der Alchemie*, Berlin, 1931. (= *Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Medizin*. 1); o ovoj knjizi usp. M. Plessner, *Vorsokratische Philosophie und griechische Alchemie. Studien zu Text und Inhalt der Turba philosophorum*. Nach dem Manuskript ediert v. F. Klein-Franke, Wiesbaden, 1975. (= *Boethius* IV) i usp. H. Daiber, Democritus in Arabic and Syriac Tradition, u: *Proceedings of the 1st International Congress on Democritus (Xanthi, 6-9 October 1983)*, Hanthi, 1984., dio B(str. 251-264), str. 258-260.

je objavio Judith Wilcox 1985. godine, uz engleski prijevod duže verzije i izdanje (priređivača Shmuela Friedländera) anonimnog latinsko-hebrejskog prijevoda sa konca 13. stoljeća[453].

§ 4. Liber de causis

Pored spomenutih faktora, medijavalnu sliku o Aristotelu je uz to oblikovalo nekoliko pseudo-aristotelijanskih tekstova[454]. Ovdje možemo ostaviti postrance pseudo-aristotelijansko djelo *Secretum secretorum*,[455] koje je više praktični priručnik i savjetnik o medicinskim stvarima i praktičnoj etici koja slijedi literaturu o uzoritim prinčevima. Međutim, krajnje značajnim je postalo djelo *Liber de causis*, koje su slijedili oni islamski filozofi, koji su prevedeni u latinski i koji su postali poznati u medijavalnom razdoblju.

Liber de causis[456] je maksimalno utemeljen na arapskoj redakciji

453 *The Transmission and Influence of Qusṭa Ibn Luqa's "On the Difference between Spirit and Soul"*, doktorska disertacija branjena na City University of New York. – Usp. o odjeku u: Petrus Alfonsi Charles Burnett, Encounters with Rāzī the Philosopher: Constantine the African, Petrus Alfonsi and Ramón Martí. *Pensamiento medieval hispano: Homenaje a Horacio, Santiago Otero*. Ed. M. Soto Rábanos. Madrid, str. 973-992.

454 Usp. Ch. Schmitt, D. Knox: *Pseudo-Aristoteles Latinus. A Guide to Latin Works falsely attributed to Aristotle before 1500*, London, 1985. (= Warburg Institute Surveys and Texts. XII); osim toga, sabrana djela *Pseudo-Aristotle, The Secret of Secret. Sources and Influences*, ed. W.F. Ryan and Ch. B. Schmitt, London, 1982.; *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages. The Theology and other Texts*, ed. J. Kraye, W.F. Ryan, C.F. Schmitt, London, 1986. [H. Daiberov prikaz u: *Der Islam* 65, 1988., str. 130-132].

455 Vidjeti prethodnu bilješku.

456 Ed. A. Pattin u: *Tijdschrift voor filosofie* 28, 1966., str. 90-203. Usp. o ovom izdanju C. Vansteenkiste, Intorno al testo latino del Liber de causis, u: *Angelicum* 44, 1967., str. 60-83 (uz koristan popraćen bilješkama arapsko-latinski rječnik, str. 67-83), a o problemima kritičkog izdanja A. Fidora i A. Niederberger u uvodniku njihovom izdanju (bez uspoređivanja svih dostupnih rukopisa) i bilješkama popraćen njemački prijevod *Liber de*

Proclusovog *Institutio theologica* iz 9. stoljeća po Kristu. Različite opaske o latinskoj tradiciji i o autorstvu djela *Liber de causis* uzrokovale su dugu raspravu,[457] koja danas nije još uvijek posve sređena, ali iz koje je postalo poprilično izvjesno da se latinski tekst temelji na arapskom izvorniku iz 9. stoljeća i da je ovaj arapski izvornik u drugoj polovici 12. stoljeća[458] preveo na latinski jezik Gerhard iz Cremona. Vjerojatno je ovu latinsku verziju revidirao Dominicus Gundisallinus (od 1110. do 1181.) u suradnji sa jevrejom Avendauthom, čiji identitet nije posve jasan[459]. Konačni zaključci ovise o još uvijek nedostajućem kritičkom izdanju latinskog teksta,[460] uključujući varijante textus receptus-a, te kompletnu usporedbu sa arapskim izvornikom[461]. Jer, ustanovljenje arapskog izvornika i njegovog latinskog prijevoda, te jednako tako dosa-

---

causis, objavljen pod naslovom *Von Baghdad nach Toledo. Das "Buch der Ursachen" und seine Rezeption im Mittelalter*. (Mit einem Geleitwort von Matthias Lutz-Bachman), Mainz, 2001. (= Excerpta classica. XX), str. 22-24. – Izdanje (bez uspoređivanja sa svim dostupnim rukopisima) i španski prijevod Rafaela Aguila Ruiza, *Liber de causis*. Bilbao, 2001.

457 Usp. sada o historiji rasprave o autorstvu djela *Liber de causis* Fidora/Niederberger (bilješka 456) str. 16 i naredne.

458 Fidora/Niederberger (bilješka 456), str. 17 pretpostavlja period između 1167. i 1187.

459 Usp. članak D'Alvernyja, Avendauth (vidjeti 4.3). – Adriaan Pattin, Over de schrijver en de vertaler van het Liber de causis, u: *Tijdschrift voor flosofie* 23, 1961., str. 323-333; 503-526 te id., Author du *Liber de causis*. – Quelques réflexions sur la recente littérature, u: *Freiburger Zeitschrift fűr Philosophie und Theologie* 41, 1994., str 353-388 pretpostavlja Avendautha kao autora djela *Liber de causis*. Usporedi, međutim, G. Endress, *Proclus Arabus*, Beirut, 1973. (= *Beiruter Texte und Studien* 10), str. 21 i odgovor Pattina, De "Proclus Arabus" en het Liber de causis, u: *Tijdschrift voor flosofie* 38, 1976., str. 468-473. Protiv Pattina usp. sada članak R.C. Taylora, Remarks on the Latin Text and the Translator of the Kalām fī maḥḍ Al-Khair/Liber de causis, u: *BPhM* 3, 1989., str. 75-102 i Fidora/Niederberger (bilješka 30) str. 20 i naredna.

460 Usp. o njima R.C. Taylor, The Liber de causis: a preliminary list of extant manuscripts, u: *BPhM* 25, 1983., str 63-80 i njegov članak spomenut u prethodnoj bilješci.

461 Početak takovrsne usporedbe je članak koji je napisao Vansteenkiste spomenut u bilješka 30; usp. također R.C. Taylor, A Note on Chapter I of the Liber de Causis, u: *Manuscripta* 22, 1978., str. 169-172.

da zanemarivane hebrejske tradicije[462] može biti korisno, kao što je to pokazao David Kaufmann (1883.)[463] u svojemu prikazu Otto Bardenhewerovog izdanja arapskog izvornika[464].

S obzirom na filozofski značaj i odjek djela *Liber de causis* u medijavalnom razdoblju, napose u 13. stoljeću, kod Rogera Bacona, Alberta Velikog i Tome Akvinskog, imamo na raspolaganju nekoliko studija, koje su pobrojane ispod. Ove studije nude korisne prijedloške za filozofsku interpretaciju Sadržaja, koji nije posve jasan u svim pojedinostima.

Rafael Aguila Ruiz, El Liber de causis y la metaf'sica del siglo XIII. Actes del Simposi internacional de Filosofia de l'Edad Mitjana. 1996., str. 165-176; *K. Allgaier*, Engel und Intelligenzen. Zur arabisch-lateinischen Proklos-Rezeption, u: *Orientalische Kultur und Europäisches Mittelalter*, ed. A. Zimmermann, Berlin-New York, 1985. (= *Miscellanea Mediaevalia* 17), str. 172-187, napose str. 179 i naredne; M.-Th. D'Alverny, Les peregrinations de l'âme dans l'autre monde d'après un anonyme de la fin du XIIe siècle, u: *AHDL* 1940.-42. (Paris, 1942.):, str. 239-279 (obavještava o utjecaju djela *Liber de causis*, Algazela, Avicennine *Metafizike* te Ibn Gabirolobog djela *Fons vitae*); J. Bach, *Des Albertus Magnus' Verhältnis zu der Erkenntnislehre der Griechen, Lateiner, Araber und Juden*, Wien, 1881., str. 182 i naredne; *C. D'Ancona Costa*, L'Influence du vocabulaire arabe:

---

462 Usp. o ovome M. Steinschneider, *Die hebraeischen Űberzetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, Graz, 1956., str. 259 i naredne.

463 U: *Gőttingische gelehrte Anzeigen* 1883: 536-565; ponovo tiskano u: Kaufmann, Gesammelte Schriften IV (ed. M. Braun, Frankfurt/M., 1915.), str. 411-431 [također, ponovo tiskano u: *PInHAIS.IP* 106, 2000., str. 55-75], napose 422 i naredne.

464 *Die pseudo-aristotelische Schrift űber das reine Gute bekannt unter dem Namen Liber de causis*, Freiburg i.Br. 1882. = Ponovo tiskano 1961. u Frankfurt/M. i 2000. u Frankfurt/M. (ed. Fuat Sezgin. = *PInHAIS.IP* 105). – Prikaz ovog izdanja je napisao Bardenhewer: Georg von Hertling u: *Historisch-politische Blätter fűr das katholische Deutschland*. Műnchen, 1882.; 90: 717-735. = Ponovo tiskano u: *PInHAIS.IP* 106: 35-53; Kaufmann vidjeti bilješku 463.
Novo izdanje arapskog teksta je pripremio R.C. Taylor u svojoj doktorskoj disertaciji *The Liber de causis: (Kalām Fi Maḥḍ ALKHAIR): A Study of Medieval Neoplatonism*, Toronto, 1981.

causa prima est esse tantum, u: *L'Élaboration du vocabulaire philosophique au moyen âge*. Actes du Colloque international de Louvain-la-Neuve et Leuven 12-14 septembre 1998 organisé par la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale. Édités par Jacqueline Hamesse et Carlos Steel. Turnhout; 2001. (= *Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale. Rencontres de Philosophie Médiévale*.8), str. 51-97 (o: anniyya, huwiyya i causa prima est esse tantum u: Liber de causis); ead., Le Livre des Causes: structure, antécédents, histoire littéraire, u: *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études. - Section des Sciences Religieuses*. Paris, 106, 1997.-1998., str. 423-433. G. Federici Vescovini, L'influenza neoplatonica: I libri "de causis", u: ead., *Studi sulla prospettiva medievale*, Torino, 1987., str. 19-32; M. Feigl, Albert der Grosse und die arabische Philosophie, u: *Philosophisches Jahrbuch* 63, 1955., str. 131-150 (ponovo tiskano u: *PInHAIS.IP* 106, 2000., str. 213-232); Fidora/Niederberger, *Von Bagdad nach Toledo* (2001.): → bilješka 30; M. Gogacz, La Métaphysique (→ bilješka 142), J. Chiu Yuen Ho, La doctrine de la participation dans le commentaire de saint Thomas d'Aquin sur le Liber de causis, u: *Revue philosophique de Louvain*, 70 (1972.), str. 360-383; K. Kremer, Die Creatio nach Thomas von Aquin und dem Liber de causis, u: *Ekklesia. Festschrift fűr Bischof Dr. Matthias Wehr*, Trier, 1962., str. 321-344; Ch.H. Lohr, The Pseudo-Aristotelian Liber de Causis and Latin Theories of Science in the Twelfth and Thirteenth Centuries, u: *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages* (→ bilješka 28), str. 53-62; Edward Michael Macierowski, *Thomas Aquinas's Earliest Treatment of the Divine Essence*.: Scriptum super libros Sententiarum, Knjiga I, Distinction 8. Uz predgovor Josepha Owensa. Binghamton, NY; 1998. [Sadrži latinski tekst iz Pierre Mandonnetovog izdanja [1929.] Tominog komentara na Petra Lombardijskog, Sententiae in IV Libris Distinctae, knjiga I, Distinction 8, uz popis izvora, uključujući arapske izvore, kao što su Averroes, Avicenna, Liber de causis]; K. Oshika, Thomas Aquinas and the Liber de causis, u: *Studies in Medieval Thought*, 9, 1967., str. 102-122 (na japanskom); A. Pattin, De hierarchie van het zijnde in het "Liber de causis", u: *Tijdschrift voor filosofie*, 23, 1961., str. 130-157; F. Pelster, Beiträge zur Aristotelesbenutzung Albert des Grossen. 3. Der Verfasser des Liber de causis, u: *Philosophis-*

ches Jahrbuch 46, 1933., str. 458-463 (ponovo tiskano u: *PInHAIS.IP* 106, 2000., str. 118-123); BJ. Rucinski, La connaissance du Liber de causis dans la littérature polonaise depuis le XVe jusqu'au XXe siecles, u: *Actas del V congreso internacional de filosofia medieval* 1, Madrid, 1979., str. 1187-1192; Constantin Sauter, Dante und der Liber de Causis, u: *Historisch-politische Blätter fűr das katholische Deutschland*. 147, Műnchen, 1911., str. 81-91 (ponovo tiskano u: *PInHAIS. IP* 106, 2000., str. 97-117); E. Schillebeeckx, Arabisch-neoplatoonse achtergrond van Thomas opvatting over de ontvangelijkheid van de mens voor de genade, u: *Bijdragen. Tijdschrift voor philosophie en theologie* 35, 1974., str. 298-309 (ne spominje *Liber de causis*!); L. Sweeney, Doctrine of Creation in Liber de causis, u: *An Etienne Gilson Tribute, presented by his North American Studies with a response by E. Gilson*, ed. Ch.J. O'Neil, Milwaukee, 1959., str. 274-289; id., Research Difficulties in the Liber de Causis, u: *Modern Schoolman* 36, 1959., str. 109-116; R.C. Taylor, Aquinas, the Plotiniana Arabica, and the Metaphysics of Being and Actuality. *JHI* 1998., str. 59:217-239 [Liber de causis - comparison of its source, the Plotiniana arabica - with Thomas Aquinas]; id., St. Thomas and the Liber de causis on the Hylomorphic Composition of Separate Substances, u: *Mediaeval Studies* 41, 1979., str. 509-513; C. Vansteenkiste, Il Liber de causis negli scritti di San Tommaso, u: *Angelicum* 35, 1958., str. 325-374 (ponovo tiskano u: *PInHAIS.IP* 106, 2000., str. 233-282) [uz podrobne reference]; J. Wrobel, Le probleme "reditio" dans la XlV-ème proposition du commentaire de Roger Bacon au Liber de causis, u: *Actas del V congreso internacional de filosofia medieval* I, Madrid 1979., str. 1371-1376.

Liber de causis je između ostalih komentirao Toma Akvinski (1225.-1274.)[465] i Aegidius Romanus (kraj 13. stoljeća)[466]. I ne samo

465 *Sancti Thomae de Aquino super librum de causis exposito*, ed. H.-D. Saffrey, Frebourg-Louvain, 1954.; usp. W. Beierwaltes, Der Kommentar zum "Liber de causis" als neuplatonisches Element in der Philosophie des Thomas von Aquinas, u: *Philosophische Rundschau* 11, 1963., str. 192-215. – Italijanski prijevod uz komentar je objavio C. D.'Ancona Costa: *S. Thommaso d'Aquino, Commento al Libro delle cause*, Trad., introd. e note, Milano, 1986.

466 Opus super authorem de causis Alfarabium, Venetiis, 1550. Usp. G. Trape,

kroz ove komentare, ona je postala najznačajniji neoplatonički izvor za medijavalnu skolastičku filozofiju. Ona je kasnije jedva zamijenjena sa pseudo-aristotelijanskom "Teologijom",[467] arapskom kompilacijom utemeljenoj na Plotinovim Enneadama i Proclusovoj tradiciji *Liber de causis*-a, koja je na početku 16. stoljeća postala poznata u Europi kroz latinski prijevod.

§ 5. Arapsko-latinski Alexander Afrodizijski

Medijavalna slika o Aristotelu je postala utjecajnom kroz *Liber de causis* na odlučan način; međutim, arapska platonička tradicija[468] u cijelosti posve porinuta u ovu pozadinu nije prihvatila latinske prevoditelje[469]. Umjesto ovog, latinska je skolastika primila značajne poticaje iz arapskih tekstova o intelektu koji slijede peripatetička tumačenja Aristotela. Naročito je Alexander Afrodizijaški, komentator Aristotela iz 2./3. stoljeća po Kristu, imao utjecaja na islamske filozofe od Kindija (9. stoljeće po Kristu)[470] i djelomice je kroz njih oblikovao srednjovjekovno uče-

---

II neoplatonismo di Egidio Romano nel commento al "de causis", u: *Aquinas* 9, 1966., str. 49-86. – Novo izdanje je pripremljeno kao projekat (Aegidii Romani opera omnia) pod pokroviteljstvom the Union Académique Internationale, vidjeti Compte rendu de la soixante deuxième session annuelle du comité (Bruxelles, du 12 au 18 juin 1988), Bruxelles, 1988., str. 46 i naredna.

467 Usp. J.Kraye, The Pseudo-Aristotelian Theology in Sixteenth and Seventeenth Century Europe, u: *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages* (bilješka 454.), str. 265-286.

468 Usp. o ovome Fr. Rosenthal, On the Knowledge of Plato's Philosophy in the Islamic World, u: *Islamic Culture* 14, 1940., str. 387-422 (reprint u: id., *Greek Philosophy in the Arab World. A collection of essays*, Aldershot, 1990. [Variorum. Collected Studies Series. CS; v. 322], nr. II); članci navedeni kod Daibera, *Bibliography*, (bilješka*), Index, vidjeti odrednicu Platon.

469 Usp. R. Klibansky, *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages*, London, 1939.

470 Usp. ispod § 7.

nje o intelektu;[471] proces oblikovanja rezultirao je terminološkim i doktrinarnim uobličenjima,[472] već među islamskim filozofima[473]. Toma Akvinski je poznavao učenja Alexandera Afrodizijaškoga o intelektu i kritikovao ga je, preuzimajući svoje znanje o njemu iz Averroesovog komentara na Aristotelovu *De anima*[474]. Nije posve jasno da li je Toma Akvinski jednako tako poznavao arapsko-latinski prijevod Gerharda iz Cremone rasprave Alexandera Afrodizijaškoga "O intelektu" (*Peri nou*)[475].

Gerhard iz Cremone je preveo tri rasprave više od Alexandera Afrodizijaškoga sa arapskog na latinski jezik, tj. *De sensu et sensato*,[476] koja je izgubljena u grčkom izvorniku; *De eo quod au-*

---

471 O Kindīju, Fārābīju, Avicenni i Averroesu usp. G. Thery, *Autour du décret de 1210:II. Alexandre d'Aphrodise*, Kain, 1926. (= *Bibliothèque Thomiste*. VII): str. 34 i naredne.

472 Usp. R. Ramon Guerrero, En el centenario de E. Gilson: Las fuentes árabes del augustinismo avicenizante y el "Peri nou" de Alejandro de Afrodisia. Estado de la cuestion, u: *Anales de historia de la filosofia, Universidad Complutense de Madrid*, IV, 1984., str. 83-106. – Jolivet (bilješka 495), u svojoj monografiji o al-Kindijevoj raspravi o intelektu, uperenoj prema aleksandrijskim utjecajima (Ivan Philoponus); usp. o ovome G. Endress u: *ZDMG* 130, 1980., str. 429 i naredne.

473 Usp. J. Jolivet, Intellect et intelligence. Note sur la tradition arabo-latine des 12e et 13e siècles, u: *Mélanges offerts à Henry Corbin*, ed. by S. Hossein Nasr, Téhéran 1977 (= *Wisdom of Persia*, IX), str. 681-702. – Na ovom mjestu bismo trebali podsjetiti čitatelja na ulogu Qusṭā ibn Lūqine Risāla fī l-farq baina r-rūḥ wa-n-nafs na medijavalne rasprave (bilješka 452).

474 Usp. Thery (bilješka 45) str. 105 i naredne; C. Vansteenkiste, Autori arabi e giudei nell'opera di San Tommaso (*Angelicum* 37, 1960., str. 336-401), 351 i naredna.

475 Ed. Thery (bilješka 471) 74-82. O arapskom izvorniku (ed. J. Finnegan, u: *Mélanges de l'Université saint Jospeh* 33, Beyrouth, 1956., str. 159-202); vidjeti A. Dietrich, *Die arabische Version einer unbekannten Schrift des Alexander von Aphrodisias űber die differentia specifica*, (= *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Gőttingen*, Philol.-hist. Kl., 1964., str. 85-147), str.. 98; F.W. Zimmermann, H.V. Brown, Neue arabische Űbersetzungstexte aus dem Bereich der spätantiken griechischen Philosophie (*Der Islam* 50, 1973., str. 313-324), 316-318. *Dictionnaire des philosophes antiques*, I, Paris, 1989., str. 134.

476 Ed. Thery (bilješka 471) 86-91; arapski je izvornik izdao H.-J. Roland, *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Gőttingen*. I. Philol. hist. Kl.,

gmentum et incrementum fiunt in forma et non in yle[477] i *De motu et tempore*[478]. Drugu raspravu sa naslovom *De unitate*, a koja je pripisana Alexanderu Afrodizijaškome i (na kraju latinskog rukopisa Paris 6443) al-Kindiju, kaže se da je preveo Gerhard iz Cremone;[479] ona se može poistovjetiti sa djelom koje napisao Dominicus Gundisallinus, kao njegova *Liber de unitate et uno*[480].

§ 6. Drugi kanali filozofije iz islama u Europu

Već smo spomenuli utjecaj Alexandera Afrodizijaškoga na islamske filozofe od al-Kindija. Kako su neki od njih bili prevedeni u latinski jezik, oni su također postali posrednici grčke filozofije, kojoj su, međutim, pridodali svoje vlastite interpretacije. Pobrojaćemo sada kronološkim redom islamske filozofe u latinskom prijevodu. Prije toga bismo trebali da istaknemo mogućnost da su učenjaci jednako tako stupili u kontakt sa arapskim filozofskim

---

Jg. 1978, Nr. 5, str. 159-225 (latinski tekst str. 212-225).

477 Ed. Thery (bilješka 471), str. 99 i naredna. – O arapskom tekstu (ed. 'Abd al-Rahmān Badawī, *Commentaires sur Aristote perdus en grec et autres épîtres*, Beirut, 1971., nr. 9; H.-J. Ruland, Nachrichten [kao prethodna bilješka] Jg. 1981., nr. 2) usp. Zimmermann/Brown (kao bilješka 475) str. 319; *Dictionnaire* (bilješka 475) str. 132, nr. 19b.

478 Ed. Thery (bilješka 471) 92-97. O arapskom tekstu (ed. Badawi [bilješka 477], nr. 1) usp. Zimmermann/Brown (bilješka 475) str. 314 i naredna; *Dictionnaire* (bilješka 475) str. 135, nr. 23.

479 Spomenuo Moritz Steinschneider, *Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen*, Graz, 1960., str. 135, nr. 22, te id., *Die europäischen Übersetzungen* (bilješka 8), str. 16, nr. 5.

480 Ed. Paul Correns u: *Baiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, 1/1, 1891. i M. Alonso Alonso, El liber de unitate et uno, in *Pensamiento* 12, 1956., str. 56-77; 179-202; 431-472; 13, 1957., str. 159-201. – O identitetu Dominicusa Gundissalinusa usp. Adelime Rucquoi, Gundisalvus ou Dominiscus Gundisalvi? U: *BPhM* 41, 1999., str. 85-106 (Dominicus Gundis(s)alinus – confusion between ("Gundisalvus" is archdeacon of Talavera and philosopher; his contemporary "Dominiscus Gundisalvi" is archdeacon of Cuéllar and translator).

i znastvenim idejama tijekom putovanja na Istok, u znastvenim središtima u Italiji, ili pak Španiji, bilo usmenom predajom ili pak kroz razmjenu pisama. Spominjemo kao primjere Hermannusa iz Carinthie (12. stoljeće)[481] Adelarda iz Batha (12. stoljeće)[482], ili odgovore andalužanskog filozofa Ibn Sab'īna na postavljena pitanja Fredericka II tijekom njegove uprave Sicilijom (1237.-1242.). Ovi odgovori raspravljaju između ostalog pitanje vječnosti svijeta, definiciju "božanskog znanja", aristotelijanske kategorije i individualnu besmrtnost duše. Premda nedavno objavljenja monografija[483] sumnja u autentičnost te prepiske, ta prepiska je dojmljivo svjedočanstvo razmjene mišljenja između islamske i kršćanske kulture u razdoblju rastućeg kritičkog razračunavanja između muslimana i kršćana. Oni su otkrili dalekosežna zanimanja Fredericka II, koji je, konačno, posjedovao znanstvene kontakte na Istoku.[484] U još uvijek temeljnoj studiji Martin Grabmann je 1936. godine ukazao na kontakte sa skolastičkom mišlju[485].

---

481 Usp. C.S.F. Burnett, Hermann of Carinthia, u: *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, ed. P. Dronke, Cambridge, 1988., str. 386 i naredne. – O Hermannu iz Carinthie kao prevoditelju usp. Burnett, Arabic into Latin in Twelfth Century Spain: the works of Hermann of Carinthia, u: *Mittelateinisches Jahrbuch*, 13, 1978., str. 100-134; id., Hermann of Carinthia's Attitude towards his Arabic Sources, in particular in respect to theories on the human soul, u: *L'homme et son univers au moyen âge*, ed. Chr. WENIN, I, Louvain-la-Neuve, 1986. (= *Philosophes Médiévaux*. XXVI): str. 306-322.

482 Usp. Adelard of Bath. An English Scientist and Arabist of the Early Twelfth Century, ed. Ch. Burnett, London, 1987. (= *Warburg Institute Surveys and Texts*. XIV).

483 Anna Ay e Akasoy. Philosophie und Mystik in der späten Almohadenzeit, *Die Sizilianischen Fragen* des Ibn Sab'īn. Leiden 2006. *Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studios*).

484 Usp. Dag Nikolaus Hasse, Mosul and Frederick II Hohenstaufen: Notes on Atīraddīn al-Abharī and Sirāǧaddīn al-Urmawī. *Occident et Proche-Orient: Contacts scientifiques au temps des Croisades.* Actes du colloque de Louvain-la-Neuve, 24 et 25 mars 1997, édités par Isabelle Draelants, Anne Tihon, Baudouin van den Abeele. Turnhout 2000 (*-Réminiscences.* 5): 145-163.

485 Kaiser Friedrich II. und sein Verhältnis zur aristotelischen und arabischen Philosophie, u: Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben*, II, Műnchen, 1936., str. 103-137 (ponovo tiskano u: *PInHAIS.IP* 80, 1999., str. 275-309; također u: *Stupor mundi. Zur Geschichte Friedrichs II. von Hohenstaufen*.

Opisani usmeni kontakti jasno pokazuju da u pogledu latinske transmisije islamske misli ne bismo uvijek trebali da tražimo pisani arapsko-latinski izvor. Osim toga, opaske o islamskom filozofu, ili njegovim idejama mogle bi se uzeti iz teksta koji se oslanja na skolastičku prilagodbu arapskih tekstova, npr. Dominicusa Gundissalinusa (vidjeti ispod §§ 7; 8 [bilješka 87]; 9.2), ili na arapsko-latinski doksografski izvor: primjerice, Toma Akvinski navodi andalužanskog filozofa Ibn Bādjdju (Avempacea; umro 1138.) iz Averroesovih djela[486]. Ibn Bādjdjina liječnička učenja očito su izvršila veliki utjecaj na srednjovjekovne rasprave kroz fragmente sačuvane u latinskom Averroesovom Velikom komentaru na Aristotelovu *Fiziku*[487]. Već je Peter Abelard (1079.-1142.) mogao označiti Ibn Bādjdju "filozofom", trećim učesnikom njegovog "Dijaloga" između filozofa, jevreja i kršćanina[488]. Dosad nemamo informaciju o latinskom prijevodu Ibn Bādjdjinih djela. U svakom pojedinačnom slučaju moramo provjeriti da li su opaske učenjaka latinskog medijavalnog razdoblja o islamskim filozofima utemeljene izravno na usmenoj, ili pisanom arapsko-latinskom izvoru, ili se vraćaju arapsko-latinskom prijevodu, koji ili reproducira izvorne ideje ili tekstove filozofa, ili tek doksografske izvještaje.

Ed. by G.G. Wolf, Darmstadt 1982 (= *Wege der Forschung*. 101): str. 32-75, napose 65 i naredne; usp. također D. Cabanelas, Frederico II de Sicilia e Ibn Sab'in de Murcia. Las "cuestiones Sicilianas", u: *Miscélanea de estudios arabes y hebraicos* 4, 1955., str. 31-64 (ponovo tiskano u: *PInHAIS.IP* 80, 1999., str. 373-406) i G. Kattoura, *Das mystische und philosophische System des Ibn Sab'in*, (doktorska disertacija), Tűbingen, 1977., str. 42 i naredne.

486 Usp. Vansteenkiste (bilješka 48) str. 352-356.

487 Usp. E.A. Moody, Galileo and Avempace. The Dynamics of the Learning Tower Experiment, u: *Journal of the History of Ideas* 12, 1951., str. 163-193; id., Ockham and Aegidius of Rome, u: *Franciscan Studies* 9, 1949., str. 417-442; E. Grant, Motion in the Void and the Principle of Inertia in the Middle Ages, u: *Isis* 55, 1964., str. 265-292 (također u: Grant, *Studies in Medieval Science and Natural Philosophy*, London, 1981. [= *Variourum Reprints*. IX]), napose str. 269; id., The Priciple of the Impenetrability of Bodies in the History of Concepts of Separate Space from the Middle Ages to the Seventtenth Century, u: *Isis* 69, 1978., str. 551-571 (također u: Grant, *Studies in Medieval Science* itd.), napose str. 562; H. Shapiro, Walter Burley and Text 71, u: *Traditio* 16, 1960., str. 359-404.

488 Usp. J. Jolivet, Abélard et le philosophe, u: *Revue de l'histoire des religions* 164, 1963., str. 181-189.

U ovom kontekstu ne bismo trebali potcijeniti ulogu arapske aforističke literature, primjerice *Ādāb al-falāṣifa*, djela kojeg je napisao kršćanski prevoditelj Ḥunayn Ibn Isḥāq (809.-873.), a koje je prevedeno u 12. ili 13. stoljeću na kastiljanski i latinski jezik[489]. Konačno, ideje islamskih filozofa su jednako tako postale poznate u srednjovjekovnoj Europi kroz latinske prijevode koje su sačinili jevrejski učenjaci, koji su prevodili sa hebrejskog ili arapskog[490]. Važan primjer filozofske rasprave koju je na arapskom napisao srednjovjekovni jevrejski filozof i koja je bila pod utjecajem islamske filozofije, jeste *Fons Vitae* Solomona Gabirola (Avicebrola; živio oko 1020.-1057./8.),[491] a koja je sačuvana jedino u latinskom prijevodu, koji su oko 1150. sačinili Johannes Hispanus i Dominicus Gundissalinus u Toledu. Ovo djelo je uvelike oblikovao ontološke rasprave o formi i materiji[492]. Ovdje ne možemo ulaziti u područje arapsko-latinskih prijevoda islamskih filozofskih tekstova koje su sačinili jevrejski učenjaci, iako bi to bilo odveć obećavajuće za historiju islamske filozofije i za njezin kasniji život u Europi[493].

---

489 Usp. J.K. Walsh, Versiones peninsulares del "Kitāb Ādāb Al-Falāsifa" de Ḥunayn Ibn Isḥāq, u: *Andalus* 41, 1976., str. 355-384.

490 Usp. ispod § 5.11.1.

491 Identificirao i objavio Salomon Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris, 1857. (reprint 1955. i 1979.).

492 Usp. C. Sirat, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, Cambridge, 1985., str. 68 i naredne; H. i M. Simon, *Geschichte der jüdischen Philosophe*, Műnchen, 1984., str. 67-77 reference date tamo.

493 Gotova informacija se sada može pronaći u: Mauro Zonta, *La filosofia antica nel medioevo ebraico. Le traduzioni ebraiche medievali dei testi filosofici antichi*. Brescia, 1996. (= *Philosophica. Studi e testi*. 2). Usp. također ispod, bilješka 161. – U rijetkim su slučajevima latinski prevoditelji prevodili arapske filozofske tekstove koje su pisali jevrejski učenjaci. Primjerice, Gerherd iz Cremona je preveo sa arapskog na latinski Isaac Israelijevu "Knjigu o definicijama" i "Knjigu o elementima": usp. A. Altmann, S.M. Stern: *Isaac Israeli, a Neo-platonic Philosopher of the Early Tenth Century*, Oxford, 1958.; Sirat, *History* (bilješka 492), str. 58. – Latinski prijevod "Knjige o definicijama" izdao je Muckle u: *AHDL* 12-13, 1937.-8.; str. 299-328. – Arapsko-hebrejski prijevod Nissima Ibn Salomona izdao je H. Hirschfeld u: *Festschrift zum achtzigsten Geburstage Moritz Steinschneider's*, Leipzig, 1896., str. 233-234; hebr. prijevod, str. 131-141. Tekst još nije uspoređen sa arapskom literaturom o *ḥudūdu*.

§ 7. Latinska transmisija al-Kindija

U sljedećem odjeljku ograničiti ćemo se na islamske filozofe, koji su bili prevođeni izravno sa latinskog jezika. O širenju ovih latinskih prijevoda sada imamo na raspolaganju vrijednu monografiju Haralda Klausa Kischlata, *Studien zur Verbreitung von Übersetzungen arabischer philosophischer Werke in Westeuropa 1150-1400. Das Zeugnis der Bibliotheken (Studije o širenju prijevoda arapskih filozofskih djela u Zapadnoj Europi 1150.-1400.)*.[494] (thesis Bonn 1998/99), koja je objavljena u seriji *Beiträge zur Geschichte der Philosophie (und Theologie) des Mittelalters.* Texte und Untersuchungen. (*Prilozi povijesti filozofije /i teologije/ srednjeg vijeka.* Tekstovi i istraživanje). N.F. 54, Műnster, 2000.

Započinjemo sa prvim velikim islamskim filozofom, sa al-Kindijem iz 9. stoljeća. Već smo ga spomenuli u svezi sa raspravom Alexandera Afrodizijaškog o intelektu u latinskoj transmisiji. Filozofi srednjovjekovne Europe su imali pristup al-Kindijevoj raspravi "O intelektu"[495] kroz dva različita prijevoda, jedan Gerharda iz Cremone i drugi vjerojatno[496] Johannesa Hispalensisa. Oba prijevoda je 1897. godine izdao Albino Nagy[497]. U Nagijevom izdanju se slijedi izdanje latinskog prijevoda al-Kindijeve *Liber de somno et visione*[498] i al-Kindijeve *Liber de quinque essentiis*,[499] oba pri-

---

494 = *Beiträge zur Geschichte der Philosophie (und Theologie) des Mittelalters. Texte und Untersuchungen.* N.F. 54, Münster.

495 Arapski tekst je izdao i preveo J. Jolivet, *L'intellect selon Kindi*, Leiden, 1971.; usp. prikaz G. Endressa u: *ZDMG* 130, 1980., str. 422-435.

496 Usp., međutim, D'Alverny, Al-Kindi: De radiis (vidjeti ispod bilješka 505), 171, bilješka 24: "a notre avis, peu vraisemblable".

497 *Die philosophischen Abhandlungen des Ja´qūb Ben Isḥāq Al-Kindī.* Zum ersten mal hrsg. Műnster (= *Beitrage zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchingen*, II/5, S. 1-11. Vgl. Dazu H. Bédoret, Les Premières traductions tolédanes de philosophie. Ouevres d'Alfarabi, u: *Revue neoscolastique et philosophieque* 41, 1938., str. 80-97 (ponovo tiskano u: *PInHAIS.IP* 47, 1999., str. 290-316), ovdje str. 95-97.

498 Ed. Nagy (prethodna bilješka) str. 12-27. – Arapski je izvornik izdao Muḥammad 'Abd al-Hādī Abū Ridā, *Rasā'il al-Kindī al-falsafiyya* I, Cairo, 1950., str. 293-311: *Fī māhiyat an-nawm wa-r-ru'yā.*

499 Ed. Nagy, 28-40; usp.. Nagy, str. XIV.

jevoda je sačinio Gerhard iz Cremone. *Liber de quinque essentiis*, rasprava o temeljnim pojmovima u Aristotelovoj *Fizici*, nije sačuvana u svojemu arapskom izvorniku, ali izgleda da ju je doista napisao al-Kindī[500]. Nije posve jasno autorstvo *Liber introductorius in artem logicae demonstrationis*,[501] posljednje rasprave u Nagyjevom izdanju. Latinski je prevoditelj, vjerojatno Johannes Hispalensis, pripisao ovaj tekst *Mahometh discipulus Alquindi philosophi*. Zapravo, ovo je doslovan prijevod iz enciklopedije iz 10. stoljeća *Rasā'il Ikhwān aṣ-Ṣafā'*[502]; dakle, identifikaciju je preduzeo Abū Sulaymān Muḥammad Ibn Ma'shar al-Bustī al-Maqdis/Muqaddasī, jedan od navodnih autora enciklopedije[503].

O al-Kindijevom utjecaju u latinskom medijavalnom razdoblju, napose na Alberta Velikog, posjedujemo izvanredne studije koje

---

500 Već je Nagy (str. XXV) ukazao na sličnosti *Rasā'il Ikhwān aṣ-Ṣafā'* (vidjeti izdanje Khayr al-Dīna al-Zirkilīja I, Cairo, 1928., str. 205 i naredna), te na prijedbe kod Ya'qūbīja (vidjeti Ta'rīkh ed. M. Th. Houtsma, Leiden, 1969., str. 148, 7 i naredne. = prev. M. Klamroth, *ZDMG* 41, 1887., str. 428); međutim, on je pogrešno zaključio da su al-Kindī i *Rasā'il Ikhwān as-Ṣafā'* upotrebljavali zajednički izvor. Zapravo, Ya'qūbī i *Rasā'il Ikhwān aṣ-Ṣafā'* ovise o Kindīju: usp. Kindī, Risāla fī kammiyyat kutub Arisṭūṭālīs wa-mā yuḥtādju ilaihi fī taḥṣīl al-falsafa ed. M. Guidi/R. Walzer, *Studi su al-Kindi* I: Uno scritto introduttivo allo studio di Aristotele, Roma, 1940. (= *Memorie della R. Accademia Nazionale dei Lincei, classe di scienze morali, storiche e filologiche*, ser. VI, vol. VI, fasc. V), 402/ed. Abū Rīda (bilješka 70), str. 383 i naredna. –
Guidi/Walzer su već spomenuli ovisnost Ya'qūbīja o al-Kindīju; međutim, oni nisu raspravljali da su izdanja Guidi/Walzer 402, 15 ("*wa-l-baht(?) wa-l-khalā*'")/ed. Abū Rīda 382,-2 iskrivljeni prijevodi pojmova za "materiju" i "oblik" kod Ya'qūbīja '*unṣūr* i *sūra*, te u *Rasā'il Ikhwān aṣ-Ṣafā' hay(y)ūlā* i *ṣūra*.

501 Str.. 41-64; usp. H. Bedoret, Les premières traductions toledans (bilješka 69), str. 94 i naredna.

502 Vidjeti već T.J. de Boerov, Zu Kindi und seiner Schule (u: *Archiv fűr Geschichte der Philosophie* 13, 1900., str. 153-178), 177.

503 Usp. S. Diwald, *Arabische Philosophie und Wissenschaft in der Enzyklopädie Kitab Ihwān as-Ṣafā' (III)*, Wiesbaden, 1975., str. 11 i reference date tamo; F. Rosenthal, *Aḥmad B. aṭ-Tayyib as-Saraḫsī*, New Haven, 1943. (= *American Oriental Series*. 26), str. 57.

je napisao Angel Corțabarria Beita[504]. Možemo uočiti da je nekoliko Kindijevih rasprava o prirodnim znanostima i astrologiji bilo poznato u latinskom medijavalnom razdoblju[505]. Bilo kakvo proučavanje Kindija u latinskom medijavalnom razdoblju ovo mora uzeti u razmatranje;[506] štoviše, moguće je da su al-Kindijeve ideje

504 *Las obras y la filosofía de Alfarabi y Alkindi en los escritos de San Alberto Magno*, Las Caldas de Besaya (Santander) 1953. (izvorno objavljeno u: *La Ciencia tomista* 77, 1950., str. 362-387; 78, 1951., str. 81-104; 79, 1952., str. 633-656; *Estudios Filosoficos* 1, 1951./52., str. 191-209; 2, 1953., str. 247-250; id., A partir de quelles sources étudier Al-Kindi ? (*MIDEO* 10, 1970., str. 83-108) str. 98 i naredne; id., Al-Kindi vu par Albert le Grand, *MIDEO* 13, 1977., str. 117-146. – J. Jolivet, The Arabic Inheritence (bilješka 1) str. 137 ukazuje na navode u Dominicus Gundissalinusovoj *De divisione philosophiae* iz *Liber de quinque essentiis*, te iz *Liber introductoris in artem logicae demonstrationis.*

505 Usp reference koje daje N. Rescher, *Al-Kindi. An annotated bibliography*, Pittsburgh,1964., str. 51 i naredna, nr. 4; M.-Th. D'Alverny/F. Hudry (Ed.s), Al-Kindi, De radiis, u: *AHDL* 49, 1975., str. 139-269 [rukopisno izdanje arapskog teksta *Maṭāri' ʾl-shuʿāʿ* tiskao je Muhammad Yaḥyā Hāshimī, Aleppo, 1967.]; D'Alverny, Kindiana, u: *AHDL* 54, 1980., str. 227-287 (reprint u: d'Alverny, *La transmission des textes philosophiques et scientifiques au Moyen Age*. ed. Charles Burnett. Aldershot, Hants.; 1994. = Variourum. Collected Studies Series; v. CS 463); prva zapažanja u: d'Alverny, Trois opuscules inédits d'al-Kindī, u: *Akten des 24. Internationalen Orientalisten-Kongresses* (Műnchen, 1957.). Wiesbaden. 1959., str. 301-302 (također u: d'Alverny, *La transmission*, 1994.); C.S.F. Burnett, Al-Kindī in the Renaissance, u: *Sapientia mamemus.* Humanismus und Aristotelismus in der Renaissance. Festschrift fűr Eckhard Keßler zum 60. Geburstag.Hrsg. v. Paul Richard Blum in Verbindung mit Constance Blackwell und Charles Lohr. Műnchen, 1999., str. 13-30 (uključujući izdanje i prijevod al-Kindīja, De mutatione temporum, Latin fragment and "On Comets". – njemački latinski fragment). Charles Burnett govori o "drugoj objavi arapske filozofije" tijekom italijanske renesanse; vidjeti njegovu The Second Revelation of Arabic Philosophy and Science: 1492-1562, u: *Islam and the Italian Renaissance.* Ed. Ch. Burnett i Anna Contadini. London, 1999. [= *Warburg Institute Colloquia*. 5]: str.185-198. Bos/Burnett.

506 Usp. npr. o al-Kindījevoj De Radiis (vidjeti prethodnu bilješku) K. Hedwig, *Sphaera Lucis*, Műnster, 1980. (= *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, N.F. 18), str. 98-100. – U 13. stoljeću je Aegidius Romanus koristio ovaj tekst u svojoj *Errorum philosophorum*; vidjeti J. Koch (ed.), *Giles of Rome – Errores philosophorum*, na engleski preveo J.O. Riedl, Milwaukee,1944., str. XLVI-XLVI. – Usp. također G. Federici Vescovini, La tradizione stoica e il pensiero di Alkindi, u: ead., *Studi sulla*

bile počesto zasjenjene usporedivim kompleksima ideja kod al-Fārābija i Avicenne[507].

§ 8. Latinska transmisija al-Fārābija

Zbog zajedničkih ideja među islamskim filozofima nije uvijek jednostavno napraviti razliku u latinskoj tradiciji između al-Kindijevih ideja i onih kasnijih filozofa, poput al-Fārābija (umro 950. po Kristu) i Avicenne[508]. Iznad svega, ovo je slučaj sa učenjem o intelektu o kojemu je al-Fārābī također napisao raspravu[509]. Ova je rasprava u 12. stoljeću[510] prevedena u latinski jezik od strane prevoditelja kojeg se ne može sa sigurnošću identificirati[511]. Kroz ovaj prijevod njegove ideje su postale dobro prihvaćene kod mnogih autora medijavalnog razdoblja[512].

Ne manje značajan postao je utjecaj al-Fārābijevog djela "Pobrajanje znanosti" (*Iḥṣā' al-'ulūm*)[513] u medijavalnom razdoblju.

---

prospettiva medievale, Torino, 1987., str.33-52, napose 38 i naredne.

507 Usp. P. Zambelli, L'immaginazione e il suo potere. Da al-Kindi, al-Fārābī e Avicenna al Medioevo latino e al Rinascimento, u: *Orientalische Kultur und europäisches Mittelalter* Berlin - New York 198. (Miscellanea mediavelia 17): str.188-206.

508 Usp. E. Gilson, Les sources graeco-arabes de l'augustinisme avicennisant, u: *AHDL* 4, 1929., str. 5-149 (reprint 1981.) i R. Guerrero (str. 472).

509 *Risāla fī l-'aql*, ed. M. Bouyges, Beirut, 1938. (= *Bibliotheca arabica scholasticorum*, ser. Arabe, VIII, 1); usp. bilješkama popraćen prijevod F. Lucchetta: *Fārābī, Epistola sull'intelletto*, Padova, 1974.

510 Usp. Lucchetta (bilješka 509) str. 5.

511 *De intellectu*, ed. E. Gilson (bilješka 508), str. 115-126. Korisnost ovog latinskog prijevoda za ustanovljenje arapskog izvornika je naglasio Lucchetta, Osservazioni sulla traduzione latina medievale del "de intellectu" di Fārābī nei confronti col testo arabo, u: *Actas del V congreso internacional de filosofia medieval*, I, Madrid,1979., str. 937-942.

512 Usp. reference date u: Lucchetta (bilješka 501) str. 17; J. Bach, *Des Albertus Magnus Verhältnis zu der Erkenntnislehre der Griechen, Lateiner, Araber und Juden*, Wien, 1881., str. 85 i naredne; Thery, *Autour du décret de 1210* (bilješka 471), str. 37 i naredne.

513 Između ostalih izdali A. Gonzáles Palencia, Al-Fārābī, *Catalogo de la scien-*

Od ove rasprave posjedujemo dva prijevoda sačinjena u 12. stoljeću; jedan, manje precizna verzija, koja je pripisana Dominicusu Gundissalinusu,[514] čije je djelo *De divisione philosophiae* omogućilo njezinu upotrebu;[515]drugi prijevod je doslovan[516] i sačinio ga je Gerhard iz Cremone, koji je vjerojatno namjeravao da poboljša onaj koji je pripisan Dominicusu Gundissalinusu[517]. Konačno, na latinskom je postojao drugi tekst o podjeli znanosti, koji je pripisan al-Fārābiju, ali koje je dosad nepoznat u arapskom izvorniku, *De ortu scientarum*[518].

---

cias, Madrid², 1953. i ´Uthmān Amīn, Cairo, 1968.

514 Ed. González Palencia (vidjeti prethodnu bilješku), str. 85-176; kritičko izdanje priredio M. Alonso Alonso, *Domingo Gundisalvo De scientiis*, Madrid-Granada, 1954. Tekst se već može pronaći u: *Opera omnia quae Latina lingua conscripta reperiri potuerunt*, ed. G. Camerarius [= William Chalmers], Paris, 1638. (repr. Frankfurt, 1969.), str. 1-37.

515 Usp. Ludwig Baur, *Dominiscus Gundissalinus, De divisione philosophiae*, Műnster, 1903. (= *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Texte und Untersuchungen*. IV/2-3), Quellenanalyse, str. 166 i naredne.
Kao što to M. Bouyges, *Notes sur les philosophes arabes connus des Latins au Moyen Age (Mélanges del'Université Saint-Joseph*. IX/2, 1923.), str. 56 i naredne pokazuje, arapski jezik doprinosi ustanovljenju Gundissalinusovog latinskog teksta.
Gundissalinusovo djelo *De divisione philosophiae* koristio je Robert Kilwardby, *De ortu scientarium* (djelo napisano oko 1246.-47.); Kilwardby je također poznavao Avicenninu podjelu znanosti (utemeljenu na Avicennainom djelu *Kitāb al-Shifā'*, latinski prijevod; usp. ispod bilješka 120); usp. E. Weber, la classification des sciences à Paris vers 1250, u: *Etudes sur Avicenne*, ed. J. Jolivet and R. Rashed, Paris, 1984., str. 77-101.
Al-Fārābījeve ideje i ideje drugih islamskih filozofa počesto su postajale poznate u medijavalnom razdoblju kroz Gundissalinusova djela; usp. npr. Gilbert Dahan, Notes et textes sur la poétique au moyen âge, u: *AHDL* 47, 1980. (Paris, 1981.), str.171-239.

516 Ed. (iz rukopisa Paris 9335) A. Gonzalez Palencia (bilješka 513), str. 119-176.

517 Ovo pretpostavlja H.G. Farmer, koji je usporedio poglavlje o muzici u različitim latinskim verzijama: vidjeti Farmer, The Influence of Al-Fārābī's "Iḥṣā' al-´ulūm" on the Writers on Music in Western Europe, u: *JRAS* 1932:., str. 561-592, napose str. 574 i naredne. = id., *Al-Fārābī's Arabic-Latin Writings on Music*, New York-London-Frankfurt, 1965., str. 16 i naredne.

518 Ed. C. Baeumeker, *Al-Fārābī űber den Ursprung der Wissenschaften (de ortu*

Isti je preveo Johannes Hispanus, vjerojatno uz pripomoć Johannesa Gundissalinusa[519].

Ovo još uvijek nije iscrpan popis al-Fārābijevih djela koja su prevedena na latinski. Mjerodavno istraživanje svih al-Fārābijevih tekstova prevedenih na latinski još uvijek je D.Salmanovo (Salmonovo) djelo *The Mediaeval Latin Translations of Alfarabi's Works* iz 1939[520]. Sukladno njegovom popisu, koji ćemo pridodati i revidirati, možemo priložiti sljedeće tekstove:

1) *Declaratio compendiosa super libris rhetoricum Aristotelis* (Salman ga spominje na str. 246) ima svoj izvornik u *Didascalia in Rhetoricam Aristotelis ex glosa Alpharabii*, latinskom prijevodu Hermannusa Alemannusa iz 1256[521]. Njegov je arapski izvornik, *Ṣadr Kitāb al-Khitāba*, uvodnik u djelo *Sharḥ Kitāb al-Khitāba li-Arisṭūṭālīs*, izgubljen.
2) *Liber exercitationis ad viam felicitatis*, koji je Salman pronašao[522] i objavio,[523] mogla je biti poistovjećena od strane Manuela Alonsa[524] sa al-Fārābijevim djelom *Kitāb al-Tanbīh ´alā*

---

scientarium), Műnchen, 1916. (=*Beitrage zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen*, XIX/3). – O odjeku kod Daniela iz Morleyja usp. Charles Burnett, *The Introduction of Arabic Learning into England*. London, 1997. = *The Panizzi Lectures*. 1996.

519 Usp. H.G. Farmer, A Further Arabic-Latin Writing on Music, *JRAS* 1933, str. 307-322 (= id., *Al-Fārābī's Arabic-Latin Writings on Music (517),* str. 37-58; Bedoret, Les premières traductions (bilješka 546), 88 i naredne.

520 U: *New Scholasticism* 13, 1939., str. 245-261; usp. također Bedoret (bilješka 546).

521 Ed. M. Grignaschi, u: J. Langhade/M. Grignaschi, *Al-Fārābī. Deux ouvrages inédits sur la rhétorique*, Beyrouth, 1971. (= *Recherches publiées sous la dir. De l'Instiut de lettres orientales de Beyrouth*, ser. 1, t. 48), str.149-257. – O kasnijem životu u medijavalnom razdoblju vidjeti A. Maieru, Influenze arabe e discussioni sulla natura della logica presso i Latini tra XIII e XIV secolo, u *La diffusione delle scienze islamiche nel medio evo europeo*, Roma, 1987. (243-267), str. 251 i naredne.

522 Salman, str. 248 i naredna.

523 U: *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 12, 1940., str. 33-48. – Novo izdanje (iz rukopisa Paris 6286, fol. 21v), uz analizu M.-Th. D'Alvernyjeve, Un témeoin muet des luttes doctrinales du XIIIe siècle u: *AHDL* 16, 1949. (223-248), str. 241-242.

524 Traducciones del Arcediano Domingo Gundisalvo, u: *al-Andalus* 12, 1947.

sabīl al-s'āda[525], a njegov latinski prevoditelj bi se prema njemu mogao identificirati kao Dominicus Gundissalinus.

3) Ne posjedujemo cjelovit latinski prijevod al-Fārābijevih logičkih djela[526]. Salman je sabrao navode kod latinskih skolastičkih filozofa[527] i zaključio iz njih postojanje latinskog prijevoda. Dodatne materijale je sabrao Mario Grignaschi u svojemu članku, objavljenom 1972., o *Les traductions latines des ouvrages de la logique arabe et l'abrégé d'Alfarabi*[528]. U dodatku[529] je povezao uz dobre razloge latinske fragmente, koje je Salman izdao pod naslovom *Notas ex logica Alpharabii quaedam sumpta* [530] uz al-Fārābijevu *Kitāb Bārī Armīniyās ay al-'ibāra*, prilagodbu Aristotelovog djela *De interpretatione*[531]. Latinski je tekst kraći i čini se, međutim, da se temelji na spomenutom al-Fārābijevom tekstu. Pretpostavka Nicolasa Reschera[532] da ovdje imamo latinski prijevod Fārābijevog izgubljenog djela *Kitāb Sharā'it al-burhān*, ne može biti potvrđena[533].

(295-339), str. 320-328.

525 Ed. Hyderabad 1346/1927; novo izdanje Dja´fara Āl Yāsīna, Beirut, 1985.

526 Arapski tekst je objavio Rafiq al-'Adjam (dio 1-3), te Majid Fakhry pod naslovom *al-Manṭiq 'ind al-Fārābī* (Beirut, 1985-87.). Drugo izdanje je objavio Muḥammad Taqī Dāneshpažūh: *al-Mantiqiyāt li-l-Fārābī*, 2 toma, Qumm, 1408./1987.-8.

527 Salman, str. 256-260.

528 *AHDL* 39, 1972., str. 41-107.

529 Str. 97-101.

530 U svojemu članku: Fragments inédits de la logique d'Alfarabi, u: *Revue des sciences philosophiqes* 32, 1948., str. 222-225.

531 Odjeljke koje je objavio Grignaschi mogu se sada pronaći u 'Adjamovom izdanju (bilješka 98) u tomu I, str. 133 i naredne, te u izdanju Dāneshpažuha (bilješka 98) u tomu I, str. 83 i naredne. – Grignaschi pogrešno spominje kao latinski ekvivalent za početak arapskog odjeljka o *alfāẓ ad-dālla (vocabula significatoria)* tekst Salman 223, 16 i naredne, te tekst Salaman 223, 1-15.

532 On the Provenance of the Logica Alpharabii, u: *New Scholasticism* 37, 1963., str. 498-500.

533 Rescher je zaključio iz ovih sporadičnih poklapanja sa al-Fārābijevim djelom *al-Fuṣūl al-khamsa* (sada postoji izdanje 'Adjama I, 63 i naredne [usp. napose 67, ult.ss.] ed. Dāneshpažūh I, 18 i naredne [usp. napose

4) *Flos Alpharabii secundum sententiam Aristotelis*, koja ni Salman ni izdavač Jeanne Bignami-Odier[534] nisu mogli identificirati, sukladno Alonso Alonsu[535] je fragmentaran prijevod al-Fārābijevog djela '*Uyūn al-masā'il* [536].

5) Još uvijek je nepotpuno naše znanje o al-Fārābijevom komentaru na Aristotelovu *Fiziku* i o njezinoj latinskoj transmisiji. Alexander Birkenmayer[537] je 1935. godine objavio latinski tekst Gerharda iz Cremone, koji nosi naslov *Distinctio sermonis Abunazar Alpharabi super librum auditus naturalis*. Zapravo, ovaj je tekst istraživanje o Ṣadržajima druge polovice Aristotelove *Fizike*, koja se spominje nekoliko puta u latinskim izvorima[538]. Kako nijedno pojedinačno al-Fārābijevo djelo o Aristotelovoj *Fizici* nije sačuvano, jedina mogućnost je usporedba navoda iz tog djela, primjerice u Ibn Bādjdjinom komentaru o Aristotelovoj *Fizici*[539]. Isti put bismo mogli slijediti u pogledu navoda Alberta Velikog iz različitih djela koja su pripisana al-Fārābiju[540]. Međutim,

---

22,12 i naredne], izvadak iz al-Fārābijevog izgubljenog djela *Kitāb Sharā'iṭ al-burhān*. Međutim, poklapanja sa al-Fārābijevom raspravom o Aristotelovoj *De interpretatione* su uvjerljivija.

534 Le Manuscript Vatican 2186, u: *AHDL* 12-13, 1937.-8. (133-166), str. 54 i naredna.

535 Traducciones del Arcediano Domingo Gundisalvo (bilješka 524), str. 319.

536 Ed. F. Dieterici, *Alfarabi's philosophische Abhandlungen*, Leiden, 1890., str. 56-58, 12; također, izdao, uz latinski fragment i arapsko-latinski rječnik M. Cruz Hernandez, El "Fontes questionum" ('Uyūn Al-Masā'il) de Abū Nasr Al-Fārābī, u: *AHDL* 25-26 (1950, 1951.), str. 303-323.

537 Eine wiedergefundene Űbersetzung Gerhards von Cremona, u: *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, Suppl.bd. III, Halbbd., Műnster 1935., str. 472-481; id., *Etudes d'histoire des sciences et de la philosophie du moyen âge*, Wroclaw, 1970. (= *Studia Copernicana*. 1), str. 22-23.

538 Vidjeti, Bedoret (bilješka 546), str. 252-256.

539 Ed. M. Fakhry, *Sharḥ aṭ-ṭabī'ī, aṭ-ṭabī'ī*, Beirut, 1973.; ed. Ma´n Ziyāda, *Shurūḥāt as-samā' aṭ-ṭabī'ī*, Beirut, 1978. Izdanje dodatnih dijelova, koji nisu Ṣadržani u spomenutim izdanjima, može se pronaći u: Lettinck, *Aristotle's Physics* (kao bilješka 436).

540 Usp. A. Cortabarria, Las obras y la filosofía (bilješka 504), str. 15 i naredne.

ovdje bismo u svakom slučaju provjerili da li su pojavile neke nejasnoće. Helmut Gätje je u jednom slučaju dokazao da se navod Alberta Velikog iz al-Fārābijeve navodne *Liber de sensu et sensato* zapravo izvodi iz Averroesa[541]. Međutim, ovo nije oslabilo vrijednost latinske transmisije al-Fārābija kao izvora za izgubljena al-Fārābijeva djela i za razumljiv al-Fārābijev utjecaj na latinsku skolastičku filozofiju[542].

§ 9.1. Latinska transmisija Ibn Sīnāa

Puno veći od al-Fārābijevog utjecaja jeste značaj Ibn Sīnāa/Avicenne (umro 1037. po Kristu) za filozofiju i historiju medicine u medijavalnom razdoblju. U prošlosti se istraživanje moglo osloniti jedino na počesto nedostatna izdanja, koja su tiskana 1485. u Paviji, ili 1508. u Veneciji[543]. Nakon Moritz Steinschneiderovog pokušaja 1904./1905. da sabere sve dostupne informacije o Avicenni na latinskom jeziku u svojemu djelu *Die europäischen Übersetzungen aus dem Arabischen (Europski prijevodi sa arapskog)*, te nakon pojedinih pokušaja da se pridodaju nove činjenice[544] i da se tiskaju novi tekstovi, uključujući latinsku verziju Ibn Sīnāove biografije koju je napisao Djuzdjānī,[545] morali smo čekati više od 30 godina

541 Gätje, Der Liber de sensu et sensato von al-Fārābī bei Albertus Magnus, u: *Oriens christianus* 48, 1964., str. 107-116.

542 Pored ovog usporedi reference date iznad, te također one u: N. Rescher (bilješka 502), str. 51.

543 Dakle, M. Winter u svojoj studiji o *Avicennas Opus agregium de anima* (*Liber sextus naturalium*), teza, Munich, 1903.

544 Usp. npr. C. Sauter, *Avicennas Bearbeitung der aristotelischen Metaphysik*, Freiburg/Br. 1912 (ponovo tiskano u: *PInHAIS.IP* 45, 1999., str. 109-232), 15 i naredne.

545 Na primjer, Ibn Sīnāova biografija, koju je napisao Djuzdjānī, a koja se pojavljuje u uvodniku Ibn Sīnāovom djelu *Kitāb as-Shifā'* i iz kojeg je prevedena na latinski jezik; A. Birkenmayer je objavio latinsku verziju pod naslovom *Avicennas Vorrede zum "Liber Sufficiente" und Roger Bacon*, u: *Revue néoscolastique de philosophie* 36, 1934., str. 308-320 i ovim je omogućio

sve dok je H. Bedoret započeo da provjerava kroz latinske Avicennine rukopise i da skicira početnu sliku o prvim latinskim Avicenninim rukopisima, te da skicira početnu sliku o prvim latinskim prijevodima Avicenne u 12. stoljeću u Toledu[546]. Konačno, Marie-Thérèse d'Alverny je od početka do kraja uspijevala u izdavanju publikacija o ovome sve do 1952.,[547] što je solidna osnova za pro-

izvor Rogeru Baconu (vidjeti Birkenmayer str. 310 i naredna). O arapsko-latinskoj biografiji Avicenne usporediti sada S. van Riet, Donnees biographiques pour l'histoire du Shifā' d'Avicenne, u: *Académie Royale de Belgique, Bulletin de la classe des lettres et des sciences morales et politiques*, 5e s., 66 (1980.-1.), str. 314-329.

546 Les premières versions tolédanes de philosophie. Oeuvres d'Avicenne, u: *Revue neoscolastique de philosophie* 61, 1963: 583-626.

547 Ibn Sīnā et l' occident médiéval, u: d'Alverny, *Avicenne en occident*. Recueil d'articles de Marie-Thérèse d'Alverny réunis en hommage à l'auteur. Avant-propos de Danielle Jacquart. Paris; 1993. (= *Études de philosophie médiévale*. LXX), nr. I.; L'introduction d'Avicenne en Occident. *Revue du Caire* 27 (nr. 141), 1951., str. 130-139 = u: d'Alverny, *Avicenne en Occident*, nr. II; Notes sur les traductions médiévales d'Avicenne, u: *AHDL* 27, 1952., str. 337-358 (s podrobnim opaskama o latinskom prijevodu i arapskom izvorniku), također u: d'Alverny, *Avicenne en occident*, nr. IV; Les traductions latines d'Ibn Sina et leur diffusion au moyen âge, u: Millenaire d'Avicenne. Congrès de Bagdad, 20-28 mars 1952. Le caire 1952., str. 59-69; = d'Alverny, *Avicenna nella storia della cultura medioevale*, Roma, 1957. (= *Accademia Nazionale dei Lincei*, anno CCCLIV – 1957. *Problemi attuali di scienzia e di cultura. Quaderno*. 40), str. 71-90; = d'Alverny, *Avicenne en occident*, nr. V; L'explicit du "De animalibus" d'Avicenne, traduit par Michel Scot, u: Bibliothèque de l'École des Chartres 115, 1957, str. 32-42; = d'Alverny, *Avicenne en occident*, nr. IX; Avicenne, son traducteur Andrea Alpago, et l'histoire des religions. – u: d'Alverny, Avicenne en Occident, nr. XII (izvorno objavljeno u: Congrès des orientalistes XXIII, 1954., str. 362-363); Andrea Alpago interprète et commentateur d'Avicenne, u: *Atti del XII congresso internazionale di filosofia (Venezia, 12-18 settembre 1958)* 9, Firenze 1960., str. 1-6; = d'Alverny, *Avicenne en occident*, nr. XIV; *Avicenna Latinus*. Codices. Descripsit... Addenda collegerunt Simone van Riet et Pierre Jodogne. Louvain-La-Neuve, Leiden, 1994. [str. 1-348 ponovno su izdanje "Avicenna Latinus" iz: *AHDL* 1961. (Paris, 1962.) – 1971. (1972.)]. Rukopisi su pobrojani u sljedećim publikacijama d'Alvernyjeve: La tradition manuscripte de l'Avicenne Latin, u: Mélanges Taha Husain, publ. by A. Badawi, Le Caire, 1962., str. 67-78; = d'Alverny, *Avicenne en occident*, nr. VI; Survivance et renaissance d'Avicenne à Venice et à Padoue, u: *Venezia e l'Oriente tra tardo medioevo e rinascimento*, Venezia, 1966. (= *Civiltà*

jekat *Avicenna Latinus*, koji ima za cilj kritičko izdavanje latinskih prijevoda Avicenne, uključujući usporedbu arapskog izvornika. S ovim ciljem uz materijal koji je odabrala d'Alvernyjevea, Simon van Riet je objavljivao od 1972. godine na temelju njezinih vlastitih rezultata,[548] latinsku verziju sljedećih dijelova Ibn Sīnāove enciklopedije *Kitāb al-Shifā'*:

1) *Liber de anima seu sextus de naturalibus*,[549] koja uključuje fragment iz latinskog prijevoda, kojeg je dogotovio Arnaldus iz Villanova 1306. u Barceloni, fragment Ibn Sīnāove medicinske rasprave *al-Adwiya al-qalbiyya*[550].
2) *Liber de philosophia prima sive scientia divina*[551].

---

europea e civilità veneziana. Aspetti e problemi. 4), str. 75-102; = d'Alverny, *Avicenne en occident*, nr. XV; Les traductions d'Avicenne. Quelques résultats d'une enquête, u: *Vecongrès international d'arabisantset d'Islamisants*, Bruxexelles, 1970., *Actes*, Bruxelles, 1971. (= *Correspondence d'orient*. 11), str. 151-158; = d'Alverny, *Avicenne en occident*, nr. VII; Avicennisme en Italia, u: *Oriente e Occidente nel medioevo: filosofia e scienze*, Roma, 1971. (= *Accademia Nazionale dei Lincei. Fondazione Alessandro Volta. Atti dei convegni*. 13), str. 117-139. = d'Alverny, *Avicenne en occident*, nr. XVI.

548 La traduction latine du "De anima" d'Avicenne, u: *Revue philosophique de Louvain* 61, 1963., str. 583-626; De latijnse vertaling van Avicenna's Kitāb Al-Nafs, u: *Orientalia Gandensia* 1, 1964., str. 203-216; Rescherches concernant la traduction arabo-latine du Kitāb Al-Nafs d'Ibn Sīnā. La notion d'idjmā´ - voluntas, u: *Atti del III Congresso di studi arabi e islamici (Ravello, 1-6 settembre 1966)*, Napoli, 1967., str. 641-648.

549 Louvain-Leiden, 1972.; 1968. (= dio IV-V). Usp. M. Kurdzialek, Die ersten Auswirkungen Avicennas "Liber de anima seu Sextus de naturalibus" und Averroes' "Metaphysik" auf die Lateiner, u: *Actas del V congreso internacional de filosofia medieval* I; Madrid, 1979., str. 897-903. – U 13. stoljeću je Aegidius Romanus koristio tu knjigu i Ibn Sīnāovu *Philosophia prima* u svojemu djelu *Errores philosophorum* : usp. J. Koch (ed.), *Giles of Rome* (bilješka 506) str. XLIV; Chr. Van Nispen tot Sevenaar, La pensée religieuse d'Avicenne vue par Gilles de Rome, u: *MIDEO* 8, 1964./66., str. 209-252.

550 U dijelu IV-V, str.. 187-210. Usp. van Riet, Trois traduction latines d'un texte d'Avicenne: "al-Adwiya al-qalbiyya", u: *Actas do IV congresso de estudios arabes e islamicos (Coimbra-Lisoboa 1968)*, Leiden, 1971., str. 339-334.

551 Louvain-Leiden, 1977 (dio I-IV); 1980. (dio V-X); 1983. (Leixiques). – Usp. o ovome i o *Liber de anima* R.Ramón Guerrero, La Metafísica de Avicena en la edad media latina. A propósito de dos recientes publicaciones, u:

3) *Liber tertius naturalium. De generatione et corruptione*[552].

4) *Liber quartus naturalium de actionibus et passionibus qualitatum primarum*[553].

Ukoliko usporedimo ovo pobrajanje sa listom arapsko-latinskih prijevoda, koju je d'Alvernyjeva objavila,[554] pronalazimo puno dijelova iz Avicenninog neobjavljenog djela *al-Shifā'* na latinskom jeziku, tj. iz dijela o logici,[555] retorici,[556] knjigâ iz fizike izuzev *tertiusa*, *quartusa* i *sextus de naturalibusa*.[557] Tek nakon upotpunjenja čitavog izdanja konačni zaključak o latinskim prevoditeljima biti će moguć: kao prevoditelji spominju se – ukoliko ostavimo postrance kasnijeg prevoditelja Andreasa Alpagoa (umro 1522.)[558]

Boletín de la Asociación española de orientalistas 15, 1979., str. 243-248; M.-Cl. Lambrechts, Un fleuron de l'Avicenna Latinus, u: *Revue d'hitoire ecclesiastique* 79, 1984., str. 79-87.

552 Louvain-Leiden, 1987. Usp. van Riet, Le "de generatione et corruptione" d'Avicenne en traduction latine médiévale, u: *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*, ed. J.D. Beckmann, L. Honnefelder, G. Schrimpf i G. Wieland, Hamburg, 1987., str. 131-139.

553 Louvain-Leiden, 1989.

554 Bilješke (bilješka 547), str. 349 i naredne; usp. van Riet, The Impact of Avicenna's Philosophical works in the West, u: *Encyclopaedia Iranica* III, 1985., str. 104-107.

555 Usp. A. Chemin, La traduction latine médiévale de l'Isagoge d'Avicenne. Notes pour une édition critique, u: *Proceedings of the World Congress on Aristotle (Thessaloniki, August 7-14, 1978)*, II, Athens, 1981., str. 304-307. – Latinska verzija *Analytica posteriora (Burhān)* pojavljuje se kao fragment u: Dominicus Gundissalinus, *De divisione philosophiae*, ed. Baur (bilješka 515), str. 124-133 (usp. 304-308). Usp. H. Hugonnard-Roche, La classification des sciences de Gundisallinus et l'influence d'Avicenne, u: *Etudes sur Avicenne* (bilješka 515)., str. 41-75.

556 Usp. d'Alverny, Notes (bilješka 547), str. 351.

557 Dio o fizici izdaje J. Janssens; dio o životinjama A. van Oppenraay, koji je objavio članak o: Michael Scotovom prijevodu Avicennine rasprave o životinjama. *Tradition et traduction. Les textes philosophiques et scientifiques grecs au moyen age Latin*. Hommage à Fernand Bossier. Édité par Rita Beyers, Jozef Brams, Dirk Sacré, Koenraad Verrycken. Leuven, 1999., str. 107-114.

558 Usp. D'Alverny, Andrea Alpago (bilješka 547); raspravljano izdanje Alpagovog prijevoda (Venice, 1546.) ponovo je tiskano 1969. u Westmeadu,

Avendauth, također nazvan Israelita philosophus, koji je sa arapskog prevodio na razgovorni španski tog doba, te Dominicus Gundissalinus, koji je prevodio sa razgovornog španskog na latinski jezik; nadalje, Michel Scot (oko 1175.-1235.), Hermannus Alemannus (umro 1272.), Alfred iz Sareshela (oko 1210.), te za medicinsku raspravu *al-Adwiya al-qalbiyya*[559] Arnaldus iz Villanova (oko 1240.-1311.). Vjerojatno je Gerhard iz Cremone bio odveć uključen u prijevod[560]. Ovo bi moglo objasniti zbog čega je spomenut u nekim rukopisima kao prevoditelj; bio je suvremenik Dominicusa Gundissalinusa u Toledu i preveo je Avicennin *Canon medicinae* u latinski jezik[561].

Farnborough. Čak i ova latinska verzija može biti korisna za kritičko izdanje arapskog, kao što je to pokazao F. Lucchetta (preveo i objavio): Avicenna, *Epistola sulla vita futura (ar-Risāla al-aḍḥawiyya fī l-ma'ād)*, Padova, 1969. (usp. str. XI i narednu). O prenošenju Risāle usp. također ead., La cosidetta "teoria della doppia verita" nella Risāla Adhawiyya di Avicenna e la sua transmissione all'occidente, u: *Oriente e Occidente nel medioevo: filosofa e scienze,* Roma, 1971. (= *Accademia Nazionale de Lincei. Fondazione Alessandro Volta. Atti dei Convegni.* 13), str. 97-116. – Izvadak iz Ibn Sīnāove, *Risāla aḍḥawiyya* i njezina latinska verzija autora Andrea Alpagoa (Avicenna, De Almahad) može se pronaći u: d'Alverny, Anniya – anitas, u: *Mélanges offerts à Etienne Gilson.* Toronto-Paris, 1959., str. 59-91. (Također u: d'Alverny, Avicenne en occident. Recueil d'articles de Marie-Thérèse d'Alverny réunis en hommage à l'auteur. Avant-propos de Danielle Jackuart. Paris, 1993. (= *Études de philosophie médiévale*. LXX), br. X).

Ovdje bismo trebali dodati da je Avicennina podjela znanosti, njegov *Tractatus de divisionibus scientarium* u latinskom prijevodu Alpaga (fol. 139-146), analizirao L. Baur, Dominicus Gundissalinus (bilješka 515), str. 346-349; francuski prijevod (utemeljen na arapskom) objavio je G.C. Anawati u: *MIDEO* 13, 1977., str. 323-335.

559 Usp. van Riet, Impact (bilješka 554), str. 105a.

560 Vidjeti iznad bilješka 459.

561 O arapsko-latinskoj transmisiji djela *Qānūn fī ṭ-ṭibb* usp. U. Weisser, The Influence of Avicenna on Medical Studies in the West, u: *Encyclopaedia Iranica* III (1985.), str. 107.

U rijetkim su slučajevima srednjovjekovni učenjaci navodili islamske filozofe prevodeći izravno iz njihovog izvora na latinski. Primjerice, Raymund Martin (umro 1285.) navodi u svojemu djelu *Pugio fidei* prevodeći izravno iz Avicenninog djela *Kitāb al-Ishārāt wa-l-tanbīhāt* i *Kitāb al-Nadjāt* [562].

§ 9.2. "Avicenijanstvo"

Pored "averroizma"[563] utjecaj Avicennine filozofije na srednjovjekovne skolastičke filozofe je zadobio veću pozornost među historičarima europske medijavalne filozofije.[564] Ernest Gilson je govorio 1230. u svezi sa augustinijanskim teorijama o iluminaciji "avicennizirajućeg augustijanizma"[565] i učinio je to pod utjecajem učenjaka iz 19. stoljeća, Ernesta Renana, koji je u svojoj monografiji o *Averroès et l'averroïsme* zagovarao tezu o "averroističkoj školi"[566]. Istodobno je Gilson pretpostavljao da Averroesove ideje nisu bile dovodive u vezu sa kršćanskim misliteljima prije 1230. – Nekoliko godina nakon Gilsona, R. de Vaux[567] otišao je tako daleko da je tvrdio postojanje avicennijanske škole tradicije. Na ovom

562 Usp. D'Alverny, notes (bilješka 547), str. 358 i Cortabarria, La Connaissance des textes arabes shez Raymond Martin O.P. et sa position enface de l'Islam, u: *Islam et chrétiens du Midi (XIIe-XIVe s.)*, Toulouse, 1983. (= *Cahires de Fanjeaux*. 18), str. 281 i naredna.

563 Usp. o ovome ispod § 5.11.

564 Vidjeti, van Steenberghen, *Philosophie* bilješka 568), str. 112. – Međutim, usp. ispod § 11.1.

565 Usp. ispod § 5.11.2.

566 Gilson, Les sources greco-arabes (bilješka 508); usp. također id., Avicenne en Occident au moyen âge, u: *AHDL* 40, 1973., str. 7-36. = Oriente e Occidente nel medioevo: filosofia e scienze, Roma, 1971. = *Accademia Nazionale dei Lincei; Fondazione Alessandro Volta. Atti dei convegni*. 13), str. 65-96; id., Roger Marston: Un cas d'augustinisme avicennisant. *AHDL* 8, 1933., str. 37-42; ponovo tiskano u: *PInHAIS.IP* 47, 1999., str. 187-192.

567 Notes et textes sur l'avicennisme latin aux confins des XIIe-XIIIe siècles, Paris, 1932. = *Bibliothèque thomiste*. 20. Ponovo tiskano u: *PInHAIS.IP* 46, 1999., str. 223-404.

mjestu vidimo opasnost od precjenjivanja tzv. "avicennijanstva" ili "averroizma". Ovo je posvema jasno prepoznao Fernand van Steenberghen u svojemu opisu "Filozofije u 13. stoljeću", kako je naslovio svoju knjigu, koja se pojavila 1966. i 1977. u revidiranoj njemačkoj verziji[568]. Van Stenberhen ukazuje na raznolikost postojećih tendencija mišljenja i izbjegava upotrebu krilatica kao što su "averroizam" i "avicennijanstvo",[569] što pogrešno pretpostavlja postojanje dominiranje "škole tradicije"[570].

Dakle, historičari srednjovjekovne filozofije bi se trebali ograničiti na propitkivanje onih arapskih izvora, koje su medijavalni skolastički filozofi upotrebljavali te koje su odobrili ili odbacili. Pronalazimo šarenu paletu avicennijanskih ideja uz različite naglašavanja kod Alberta Velikog, Tome Akvinskog i mnogih drugih mislitelja. Ovo pokazuje još uvijek preporučljiva mala knjižica

568 *Philosophie im 13. Jahrhundert*. Ed. M.A. Roesle. Aus dem Frazösischen űbertragen v. R. Wagner, Műnchen-Paderbom-Wien. Usp. id., *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale*, Louvain, 1974., str. 544. – Vrijednost van Steenberghenovog opisa nije suštinski pretrpjela negativan utjecaj od strane njegovog zastarjelog mišljenja iskazanog u poglavlju 2. njegove *Philosophie im 13. Jahrhundert*, da kultura Arapa posjeduje samo izvanrednu sposobnost da asimilira, a da nije razvila nešto svoje osobeno. Međutim, ozbiljnija je činjenica da njegov opis nije dostatno utemeljen na usporedbi sa arapsko-latinskim izvorima skolastičkih filozofa.

569 Pojmovi se nastavljaju upotrebljavati u historiografiji filozofije; usp, npr. R. Ramon Guerrerov članak, En el centenario de E. Gilson (bilješka 472); usp. također, primjerice, P.-M. de Contenson, Avicennisme latin et vision de dieu au début du XIIIe siècle, u: *AHDL* 34, 1959., str. 29-97; ili C.J. de Vogel, Avicenna en zijn invloed op het West-Europese denken, u: *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbergeerte en Psychologie* 44, 1951.-2., str. 3-16, napose 10 i naredne, te K. Foster, Avicenna and Western Thought in the 13th century, u: *Avicenna: Scientist and Philosoph. A Millenary Symposium*, ed. G.M. Wickens, London, 1952., str. 108-123 (ponovo tiskano u: *PInHAIS.IP* 48, 1999., str. 160-175).

570 Van Steenberghen (bilješka 568), str. 179 i naredne. Usp. sličnu kritiku Th. Crowley, Roger Bacon and Avicenna, u: *Philosophical Studies* 2, 1952., str. 82-88, i već 1934. J. Teicher u njegovom članku Gundissalino e l'agostinismo avicennizzante, u: *Rivista di filosofia neoscolastica* 26, 1934., str. 252-258 (ponovo tiskanom u: *PInHAIS.IP* 47, 1999., str. 236-242). Oba teksta van Steenberghen ne spominje.

koju je napisala Amélie Marie Goichon o *La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale*, a koja je objavljena 1942. i ponovo se pojavila 1951. u revidiranoj verziji[571]. Kasnije publikacije su spominju u spomenutoj van Steenberghenovoj knjizi i u članku "The Impact of Avicenna's Philosophical Works in the West" ("Utjecaj Avicenninih filozofskih djela na Zapadu"), koje je objavio specijalista za Avicennu, Simone van Riet, 1985[572]. Možemo pridodati neke istraživačke rezultate, koje su obojica učenjaka previdjela, ili koji su tiskani, ili ponovo tiskani nakon njih:

M. Alonso Alonso, Ibn Sina y sus primeras influencias en el mundo latino, u: *Revista del Instituto Egipcio de estudios islámicos* 1, 1953., str. 36-57 (ponovo tiskano u: *PInHAIS.IP* 48, 1999., str. 86-107); M. Cruz Hernandez, La significacíon del pensamiento de Avicena y su interpretacíon por la filosofía occidental, u: *Avicenna Commemorative Volume*, Calcutta 1956., str. 133-146 (ponovo tiskano u: *PInHAIS.IP* 48, 1999., str. 243-256); Alfonso García Marqués, La polemica sobre el ser en el Avicena y Averroes Latinos, u: *Anuario filosófico*. Pamplona XX, 1987., str. 73-103; Dag Nikolaus Hasse, Das Lehrstűck von den vier Intellekten in der Scholastik: von den arabischen Quellen bis zu Albertus Magnus, u: *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales. Forschungen zur Theologie und Philosophie des Mittelalters*. Kőln; Leuven LXVI/1, 1999., str. 21-77; I. Madkur, Avicenne en orient et en occident, u: *MIDEO* 15, 1981., str. 223-229, G. Palermo, Avicenna e il medio evo, u: *Educare. Rivista di pedagogia e cultura generale* 3, 1952., str. 162-169; 241-262; S. Swiezawski, Notes sur l'influence d'Avicenne sur la pensée philosophique latine du XVe siècle, u: *Recherches d'Islamologie*. Recueil d'árticles offerts à Georges C. Anawati et Louis Gardet par leurs

571 Paris (reprint izdanje 1979, 1981), str. 89 i naredne; na engleski preveo M.S. Khan, The philosophy of Avicenna and its Influence on Medieval Europe, Delhi-Patna-Varanasi, 1961. – Goichonov članak L'influence d'Avicenne en Occident, u: *Institut des Belles Lettres Arabes (IBLA)* 14, 1951, str. 373-385 (ponovo tiskan u: *PInHAIS.IP* 48, 1999., str. 123-135) jeste sumiranje istraživanja koje jednako tako ocrtava ulogu Avicenninog znastvenog djela za medijavalno razdoblje.

572 Spomenut iznad bilješka 554.

collègues et amis, Louvain, 1977. (= *Bibliothèque philosophique de Louvain*. 26), str. 295-305; Erminio Troilo, Avicenna - filosofo e la sua influenza su la filosofia e la cultura europea del medio evo (e anche d'oltre m. e.), u: *Avicenna nella storia della cultura medioevale*. Roma (= *Accadamie Nazionale dei Lincei*. Anno CCCLIV - 1957. = *Problemi attuali di scienza e di cultura. Quaderno* n. 40) 1957., str. 5-70 (ponovo tiskano u: *PInHAIS.IP* 48, 1999., str. 257-322); id., Lineamento e interpretazione del sistema filosofico di Avicenna, u: *Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei. Memorie. Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche*. Roma, 1956.; ser. 8, vol. 7, str. 397-446 (ponovo tiskano u: *PInHAIS.IP* 48, 1999., str. 323-372).

Može se primijetiti da su historičari obratili veću pozornost na Tomu Akvinskog nego na Alberta Velikog, ili druge filozofe, kao što su Henry iz Genta (oko 1217.-1293.), Dominicus Gundissalinus, Duns Scotus (1265./6.-1308.), Roger Marston (umro 1303.), William Ockham (oko 1280.-1349.), Gregorius Ariminensis (umro 1358.), Gasparo Contarini (umro 1542.), ili čak Montaigne (16. stoljeće) i Pascal (17. stoljeće).

Publikacije o **Tomi Akvinskom** (usp. Također Daiber, *Bibliography*, Index s.n.): G.C. Anawati, St. Thomas d'Aquin et la métaphysique d'Avicenne, u: *St. Thomas Aquinas 1274-1974 Commemorative Studies* I, Toronto, 1974., str. 449-465; id., Saint Thomas d'Aquinas et les penseurs arabes: les loquentes in lege maurorum et leur philosophie de la nature, u: *La philosophie de la nature de Saint Thomas d'Aquin*. Actes du symposium sur la pensée de Saint Thomas tenu à Rolduc les 7-8 nov. 1981, Roma, 1981., str. 155-171; M.M. Bastait's, "Similitudo sensibilis" chez Aristote, Avicenne et S. Thomas, u: *L'homme et son univers* (→ bilješka 426), str. 554-559; H. Blumberg, The Problem of Immortality in Avicenna, Maimonides and St. Thomas Aquinas, u: *Harry Austryn Wolfson Jubilee Volume*, Engl. Section 1, Jerusalem, 1965., str. 165-185; također u: *Eschatology in Maimonidean Thought*, ed. J.I. Dienstag, New York, 1983. (= *Bibliotheca Maimonidica*.11), str. 76-96; Thérèse Bonin, The Emanative Psychology of Albertus Magnus, u: *Medieval Arabic Philosophy and the West*. Ed. Thérèse Bonin. Dordrecht/Boston/London, 2000. (= *Topoi*. 1), str. 45-57; D. Burell, *Knowing the Unknowable God. Ibn*

Sina, Maimonides, Aquinas. Notre Dame, lndiana, 1986.; Y. Chisaka, St. Thomas d'Aquin et Avicenne, u: *Tommaso d'Aquino nella storia del pensiero*. Atti del congresso internazionale (Roma-Napoli, 17/24 aprile 1974). = *Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario*, 1, Napoli, 1975., str. 284-295; P.-M. de Contenson, S. Thomas et l'Avicennisme Latin, u: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 43, 1959., str. 3-31; M. Cruz Hernandez, La distinción aviceniana de la esencia y la existencia y su interpretacion en la filosofía occidental, u: *Homenaje a Millás Vallicrosa*, I, Barcelona, 1954., str. 351-374; *H.-D. Dondaine*, A propos d'Avicenne et de Saint Thomas. De la causalité dispositive à la causalité instrumentale, u: *Revue Thomiste* 51 (59), 1951., str. 441-453 (ponovo tiskano u: *PInHAIS.IP* 48, 1999., str. 109-121); M. El-Khodeiry, St. Thomas d'Aquin entre Avicenne et Averroes, u: *Thomas von Aquin. Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschungen*. Hrsg.v. A. Zimmermann. Fűr den Druck besorgt von C. Kopp, Berlin-New York, 1988. (= *Miscellanea mediaevalia*.19)., str. 156-160; J.G. Flynn, St. Thomas and Avicenna on the Nature of God, u: *Abr Nahrain* 14, 1973.-4., str. 53-65; id., St. Thomas and the Arab Philosophers on the Nature of God, u: *Tommaso d'Aquino* (vidjeti iznad o Chisaki): str. 325-333; L. Gardet, Saint Thomas et ses prédécesseurs arabes, u: *St. Thomas Aquinas 1274-1974* (vidjeti iznad o Anawatiju): str. 419-448 (o Avicenni-Averroesu, str. 435 i naredne); id., La connaissance que Thomas d'Aquin put avoir du monde islamique, u: *Aquinas and Problems of his Time*, Leuven-The Hague, 1976. (= *Mediaevalia Lovaniensia series* I, studia V): str. 139-149. C. Giacon, La distinzione tra l'essenza e l'esistenza in Avicenna e in S. Tommaso, u: *Doctor communis* 27, br. 3, 1974., str. 30-45; id., La distinzione tra l'essenza e l'esistenza e logica in Avicenna ed e (sic) ontologica in S. Tommaso, u: *Actas del V congreso internacional de filosofía medieval*, 1, Madrid, 1979., str. 775-784; id., In tema di dipendenze di S. Tommaso da Avicenna, u: *L'homme et son destin d'après les penseurs du moyen âge*. Actes du premier congrès international de philosophie médiévale (Louvain-Bruxelles. 28 août - 4 septembre 1958), Louvain-Paris, 1960., str. 535-544; id., *I primi concetti metafisici. Platone-Aristotele-Plotino-Avicenna-Tommaso*. Bologna, 1968.; M. Gogacz, La métaphysique de

Plotin, du liber de causis et d'Avicenne comme point de départ de l'idée héliocentrique de l'univers dans de revolutionibus de Nicolas Copernic, u: *Actas del V congreso internacional de filosofía medieval* 1, Madrid, 1979., str. 789-796; A. Judy, Avicenna's "Metaphysics" u: the Summa contra Gentiles, u: *Angelicum* 52, 1975., str. 340-384, 541-586; 53, 1976., str. 184-226; Joseph Kenny, The Human Intellect: The journey of an idea from Aristotle to Ibn-Rushd. *Orita. Ibadan Journal of Religious Studies*. Ibadan, 1998., str. 30: 65-84 [o konceptu ljudskog intelekta kod Aristotela, grčkim komentatorima, al-Kindīju, Abū Bakr al-Rāzīju, al-Fārābīju, Miskawayhu, Ibn Sīnāu, Ibn Bādjdji, Ibn Ṭufaylu, Ibn Rushdu, Tomi Akvinskom]; Wilhelm Kleine, Die Substanzlehre Avicennas bei Thomas von Aquin auf Grund der ihm zugänglichen lateinischen Quellen, Thesis Műnchen, 1933. (ponovo tiskano u: *PInHAIS.IP* 46, 1999., str. 1-221); W. Kűhn, *Das Prinzipienproblem in der Philosophie des Thomas von Aquin*, Amsterdam, 1982. (= Bochumer Studien zur Philosophie. 1); P. Lee, St. Thomas and Avicenna on the Agent Intellect, u: *Thomist* 45, 1981., str. 41-61; H.G. Listfeldt, Some Concepts on Matter of Avicenna, Averroes, St. Thomas and Heisenberg, u: *Aquinas* 18, 1974., str. 310-321; A. Lobato, Avicena y Santo Tomás, in *Estudios filosoficos* 4, 1955., str. 4580; 5, 1956., str. 83-130, 511-551 (dio objavljen u svesku 5 predstavlja izvornu tezu u Rimu: *De influxu Avicennae in theoria cognitionis St. Thomas Aquinatis*, Granada 1956.); Edward Michael Macierowski, *Thomas Aquinas's Earliest Treatment of the Divine Essence.*: Scriptum super libros Sententiarum, Knjiga I, Distinction 8. Sa predgovorom Josepha Owensa. Binghamton, NY; 1998. [Ṣadrži latinski tekst iz Pierre Mandonnetovog izdanja [1929.] Tominog komentara na Petra Lombardijskog, Sententiae in IV Libris Distinctae, knjiga I, Distinction 8, sa indeksom izvora, uključujući arapske izvore, kao što su Averroes, Avicenna, Liber de causis]. A.N. Nader, Eléments de la philosophie musulmane médiévale dans la pensée de St. Thomas d'Aquin, u: *Thomas von Aquin. Werk und Wirkung* (→ EL-Khodeiry), str. 161-174; T. O'Shaugnessy, St. Thomas and Avicenna on the Nature of the One, u: *Gregorianum* 41, 1960., str. 665-679; id., St. Thomas's Changing Estimate of Avicenna's Teaching on Existence as an Accident, u:

The Modern Schoolman 36, 1958.-9., str. 245-260; J.F.Quinn, St. Bonaventura and Arabian Interpretations of Two Aristotelian Problems, u: *Actas del V congreso internacional de filosofia medieval* 1, Madrid 1979., str. 1151-1158. Također u: *Franciscan Studies* 37 (annual 15), 1977., str. 219-228 (o Avicenni i Averroesu); L. De Raeymaker, La esencia Avicenista y la esencia Tomista, u: *Sapientia* 11, 1956., str. 154-165; id., L'être selon Avicenne et selon S. Thomas d'Aquin, u: *Avicenna Commemorative Volume*, Calcutta, 1956., str. 119-131 (ponovo tiskano u: *PInHAIS.IP* 48, 1999., str. 229-241); Stanislao Renzi, Una fonte della III via: Avicenna, u: *De Deo in philosophia S. Thomae et in hodierna philosophia*. Roma, 1966. (= Acta VI. congressus thomisticiinternationalis. = Bibliotheca Pontificiae Academiae Romanae S. Thomae Aquinatis. VII), str. 288-293; M.D. Roland-Gosselin, De distinctione inter essentiam et esse apud Avicennam et D. Thomam, u: *Xenia thomistica offert Ludovicus Theissling...* edenda curavit Sadoc Szabo, vol. 3, Romae, 1925., str. 281-288 (ponovo tiskano u: *PInHAIS.IP* 45, 1999., str. 249-256); M.F. Rousseau, Avicenna and Aquinas on Incorruptibility, u: *The New Scholasticism* 51, 1977., str. 524-536; A. Tognolo, I1 problema della struttura metafisica dell'uomo in Avicenna e Tommaso d'Aquino, u: *Actas del V congreso internacional de filosofía medieval* 1, Madrid, 1979., str. 1283-1290; N. Ushida, *Etude comparative de la psychologie d'Aristote, d'Avicenne et de St. Thomas d'Aquin*, Tokyo, 1968.; id., Le problème de l'unité de la forme substantielle chez Saint Thomas d'Aquin et Avicenne, u: *Actas del V congreso internacional de filosofia medieval* I, Madrid, 1979., str. 1325-1330; Vansteenkiste, 'Autori Arabi e Giudei (→ bilješka 474); id., Avicenna-citaten by S. Thomas, u: *Tijdschrift voor philosophie* 15, 1953., str. 459-507 (ponovo tiskano u: *PInHAIS.IP* 48, 1999., str. 177-227); G. Verbeke, *Avicenna, Grundleger einer neuen Metaphysik*, Opladen, 1983. (Vorträge/Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften Geisteswiss., G 263; id., Avicenna's Metaphysics and the West, u: *Proceedings of the First International Islamic Phlosophy Conference (19-22 November 1979, Cairo)*, Cairo, 1982., str. 53-64; J F. Wippel, *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*, Washington, 1984. (= *Studies in Philosophy and the History of Philosophy*. 10); B.H. Zedler, Saint Thomas and Avicenna

in the "De potentia Dei", u: *Traditio* 6, 1948., str. 105-159 (ponovo tiskano u: *PInHAIS.IP* 48, 1999., str. 1-55); ead., St. Thomas, Interpreter of Avicenna, u: *Modern Schoolman* 33, 1955./6., str. 1-18.

Publikacije o Albertu Velikom, Henryju iz Genta i Dominicusu Gundissalinu (usp. također Daiber, *Bibliography*, Index s.n.): Arapske izvore o Albertu Velikom je jako zanemario Van Steenberghen (→ bilješka 568); on ne spominje studije koje je napisao J. Bach (→ bilješka 512), B. Haneberg, Zur Erkenntnislehre von Ibn Sina und Albertus Magnus, u: *Abhandlungen der philos.-philol. Cl. der Kőnigl. bayer. Akademie der Wissenschaften* XI (Denkschrift. XLII), Műnchen, 1868., str. 191-268 (ponovo tiskano u: *PInHAIS.IP* 45, 1999., str. 1-80); o ovome oglas *M. Steinschneidera* u: *Hebräische Bibliographie* 10, 1870. (repr. 1972.), str. 16-23, 53-59, 72-78 (ponovo tiskano u: *PInHAIS.IP* 45, 1999., str. 81-95); J. Bonne, *Die Erkenntnislehre Alberts des Grossen*, teza, Bonn, 1935.; usp. također B. Thomassen, *Metaphysik als Lebensform. Untersuchungen zur Grundlegung der Metaphysik im Metaphysikkommentar Alberts des Grossen*, Műnster, 1985. (= *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, N.F. 27), str. 25 i naredne (usporedba sa Averroesom i Avicennom); P. Hossfeld, *Studien zur Physik des Albertus Magnus*, I. Ort, őrtlicher Raum und Zeit, II. Die Verneinung der Existenz eines Vakuums; u: *Aristotelisches Erbe im arabisch-lateinischen Mittelalter*, hrsg. v. A. Zimmermann. Fűr den Druck besorgt v. G. Vuillemin-Diem, Berlin-New York, 1986. (= *Miscellanea mediaevalia*. 18), str. 1-42; Cemil Akdoğan, *Albert's Refutation of the Extramission Theory of Vision and His Defence of the Intromission Theory*. Izdanje, engleski prijevod i analiza njegovih muslimanskih izvora. Kuala Lumpur, 1998. (Ṣadrži izdanje i engleski prijevod Albertove, De sensu et sensato, pogl. 3-14).

O Henryju iz Genta usp. Daniel O. Gamarra, Esencia, posibilidad y predicacion: a proposito de una distinction aviceniana, u: *Sapientia. Revista tomista de filosofía*. La Plata, 1986.; 41 (br. 160), str. 101-120 (izloženo u: Gamarra, *Esencia y objeto*. Bern, Frankfurt/M., New York, Paris, 1990. [=*Europäische Hoschschulschriften*. Frankfurt/M. [etc.]. Series XXX, tom. 321], str. 15-133; uključuje usporedbu sa Gilesom iz Rima, Henryjem iz Ghenta, Dunsom Scotusom); *Jules Janssens*, Some Elements of Avicenni-

an Influence on Henry of Ghent's Psychology, u: *Henry of Ghent*. Proceedings of the International Colloquium on the Occasion of the 700th Anniversary of His Death. Ed. by W. Vanhamel. Leuven, 1996., str. 155-169; Udo Reinhold Jeck, *Aristoteles contra Augustinum*. Zur Frage nach dem Verhältnis von Zeit und Seele bei den antiken Aristoteleskommentatoren, im arabischen Aristotelismus und im 13. Jahrhundert. Amsterdam, Philadelphia, 1994. (= *Bochumer Studien zur Philosophie*. Amsterdam. 21) [uključuje, pored Henryja iz Genta, također Roberta Grossetestea, Rogera Bacona, Alberta Velikog, Tomu Akvinskog, Bonaventuru, Roberta Kilwardbyja, Ulricha iz Strasbourga, Aegidiusa Romanusa, Sigera iz Brabanta, Petrisa Iohannisa Olivija, Dietricha iz Freiberga, Eckharta]; R. Macken, Avicennas Auffassung von der Schőpfung der Welt und ihre Umbildung in der Philosophie des Heinrich von Gent, u: *Philosophie im Mittelalter* (→ bilješka 552), str. 245-258; id., Henri de Gand et la pénétration d'Avicenne en Occident, u: *Philosophie et culture (Actes 17 Congr. intern. de Philosophie)*, tom III, Montreal, 1988., str. 845-850; P. Porro, Enrico di Gand. La via delle proposizioni universali, u: *Vestigia. Studi e strumenti di storiografia filosofica*. 2.,1990.; 2, str. 26-30; 99-114; id., "Possibile ex se, necessarium ab alio": Tommaso d'Aquino e Enrico di Gand. *Medioevo*. Padova, 1992.; 18: 231-273; K.H.Tachau, What Senses and Intellect do: Argument and Judgment in Late Medieval Theories of Knowlege, u: *Argumentationstheorie*. Scholastische Forschungen zu den logischen und semantischen Regeln korrekten Folgerns. Ed. Kl. Jacobi. Leiden, New York, Kőln, 1993. (= *Geistesgeschichte des Mittelalters*. XXXVIII), str. 653-668.

O Dominicus Gundissalinusovoj ovisnosti o Avicenni i o Gundissalinusovom utjecaju na Williama iz Auvergnea usp. M. Burbach, *The Theory of Beatitude in Latin-Arabian Philosophy and its Initial Impact on Christian Thought*, teza, Toronto, 1944., str. 190 i naredne, te publikacije pobrojane u: Daiber, *Bibliography*, index s.n.

Publikacije o Dunsu Scotusu, Gasparu Contariniju, William Ockhamu, Gregoriusu Ariminensisu, Roger Marstonu, Montaigneu i Pascalu (usp. također Daiber, *Bibliography*, Index s.n.): Nakon članka kojeg je napisao E. Gilson, Avicenne et le point de départ de Duns Scotus, u: *AHDL* 21, 1927., str. 89-149 (repr. u:

id., *Pourquoi Saint Thomas a critique Saint Augustin? Suivi de Avicenne et le point de départ de Duns Scotus*, Paris, 1986., str. 129-189) [oba spomenuta naslova ponovo su tiskana u: *PInHAIS.IP* 47, 1999., str. 1-123 i 125-185] sljedeće studije su objavljene o Dunsu Scotusu: M. Cruz Hernández, El Avicenismo de Duns Escoto, u: *De doctrina loannus Duns Scoti*, I, Romae, 1968., str. 183-205; id., Duns Escoto e o avicenismo medieval, u: *Revista portuguesa de filosofia* 23, 1967., str. 251-260; *Ludger Honnefelder*, Die Kritik des Johannes Duns Scotus am kosmologischen Nezessitarismus der Araber: Ansätze zu einem neuen Freiheitsbegriff, u: *Die abendländische Freiheit vom 10. zum 14. Jahrhundert. Der Wirkungszusammenhang von Idee und Wirklichkeit im europäischen Vergleich*. Hrsg.v. Johannes Fried. Sigmaringen, 1991. (= Vorträge und Forschungen. Hrsg.vom Konstanzer Arbeitskreis fűr mittelalterliche Geschichte. XXXIX), str. 249-263; I. Madkur (Madkour), Duns Scot entre Avicenne et Averroes, u: *De doctrina loannis Scoti*, I, Romae, 1968., str. 169-182 (također u: *MIDEO* 9, 1967., str. 119- 131); J.A. Weisheipl, The Spector of Motor Coniunctus in Medieval Physics, u: *Studi sul XIV secolo in memoria di Anneliese Maier*, Roma, 1981. (= *Storia e letteratura. Raccolta di studi e testi*. 151), str. 81-104, napose 96 i naredne, te 99 i naredne o Duns Scotusovom pobijanju Avicenne.

O Gasparu Contariniju usp. C. Giacon, L'Aristotelismo avicennistico di Gasparo Contarini, u: *Atti del XII congresso internazionale di filosofia (Venezia, 12-18 settembre 1958)*, 9, Firenze, 1960., str. 109-119.

O Avicenninom utjecaju na Williama Ockhama vidjeti *R.E. Shanab*, Avicenna and Ockham on the Problem of Universals, u: *The Pakistan Philosophical Journal* 11/2, 1973., str. 1-14.

O Gregoriusu Ariminensisu usp. *J. Worek*, Avicennismus et averroismus in gnoseologia Gregorii Ariminensis, u: *Actas del V congreso internacional de filosofia medieval*, I, Madrid 1979., str. 1359-1370.

O Rogeru Marstonu: Étienne Gilson, Roger Marston: Un cas d'augustinisme avicennisant. *AHDL* 8, 1933., str. 37-42; ponovo tiskano u: *PInHAIS.IP* 47, 1999., str. 187-192; Graham McAleer, Augustinian Interpretations of Averroes with respect to the status of prime matter, u: *Modern schoolman. A quarterly journal of philosophy*. St. Louis, Mo. 1996., str. 73,2: 159-172.

O usporedbi sa Pascalom i Montaigneom vidjeti van den Bergh, Pascal, Montaigne et Avicenne, u: *Millénaire d'Avicenne*, Congres de Bagdad, 1962., str. 36-38.

§ 10.1. Latinska transmisija al-Ghazzālija

Sada ćemo prodiskutirati filozofa, kojega su skolastički filozofi počesto smatrali Avicenninim učenikom, iako je on zapravo bio kritičar nekih mjesta unutar njegove filozofije,[573] tj. al-Ghazzālija (Algazel; umro 1111.). Njegovo djelo *Maqāṣid al-falāṣifa* (*Nakane filozofa*),[574] opis al-Fārābijeve i Ibn Sīnāove filozofije, koji je upravljen na Ibn Sīnāova djela *Dānesh-nāme* i *Kitāb al-Shifā'*, prevedeno je na latinski u Toledu koncem 12. stoljeća, netom iza prijevoda Ibn Sīnāove *Kitāb al-Shifā'*, "Knjige o duši". Kao prevoditelj se spominje "magister Ivan" koji je surađivao sa Dominicusom arhiđakonom (očigledno Dominicusom Gundissalinusom). Identitet prevoditelja nije posve jasan[575]. Prijevod je bio raširen u srednjovjekovlju pod naslovom *Summa theorice philosophiae* i po prvi puta je bio tiskan 1506. u Veneciji[576]. Novo izdanje dijela o logici tiskao je 1965. Chales Lohr;[577] sljedeća dva dijela, *Metafizika* i *Fizika*, objavio je 1933. J.J. Muckle.

---

573 Cf. Jules Janssens, Al-Ghazzālī' s Tahāfut: Is it really a rejection of Ihn Sīnā' s Philosophy? In *Journal of lslamic Studics.* Oxford 12/1, 2001 : 1 - 1 7 .

574 Ed. Sulaymān Dunyā, Cairo, 1961.

575 Usp. D'Alverny, Algazel dans l'occident latin, u: *Un trait d'union entre l'orient et l'occident: Al-Ghazzali et Ibn Maimoun*, Rabat, 1986. (= *Académie du Royaume du Maroc*, 12): (125-146) (reprint izdanje u: d'Alverny, *La transmission des textes philosophiques et scientifiques au Moyen Age*. Ed. Charles Burnett. Aldershot, Hants.; 1994. = Variourum. Collected Studies Series; v. CS 463), str. 127.

576 Pod naslovom: *Logica et philosophia Algazalis arabis*, ed. P. Lichtenstein (2.izd. bez navedenog mjesta izdanja, 1536); reprint izdanja iz 1506. pojavio se 1968. u Frankfurtu (uvodnik napisao Ch. Lohr).

577 *Logica Algazelis*. Introduction and Critical Text, u: *Traditio* 21, 1965., str. 223-290.

Međutim, on nije konzultirao sve rukopise[578] i nije usporedio sa arapskim izvornikom[579].

U svojemu članku o Algazelu u latinskom svijetu[580] D. Salman je izdao predgovor latinskom tekstu *Maqāṣida* (*Nakana filozofa*), koji je jedino sačuvan u jednom latinskom rukopisu i koji Ṣadrži informaciju da *Maqāṣid* ne izražava al-Ghazzālijevo stajalište te da umjesto toga daje sažetak tih učenja, koje Ghazzālī namjerava da pobije u svojemu djelu *Tahāfut al-falāsifa* (*Liber controversie, Nesuvislost filozofa*). Salman je pokazao da je najveći broj skolastičkih filozofa smatrao da je tekst reprodukcija al-Ghazzālijevog vlastitog učenja, ali da su barem Raimund Martin (1230.-1286.), koji je poznavao ostale Ghazzālijeve tesktove u izvorniku,[581] i Roger Bacon (13. stoljeće) znali stvarno stanje stvari[582]. Prije 14. stoljeća skolastički filozofi nisu mogli dobiti informaciju o Ghazzālijoj kritici filozofa kroz latinski prijevod Averroesovog djela *Tahāfut al-Tahāfut* (*Nesuvislost nesuvislosti*), pobijanju Ghazzālijeve kritike.[583] Usprkos tome, medijavalno je razdoblje često postajalo upoznato sa učenjima koja su pripisivana al-Ghazzāliju i odbacilo ih je,[584] što su zapravo avicennijanska, ili su oblikovana avicennijanskim modelom al-Fārābīja[585].

---

578 *Algazel's Metaphysics*, Toronto, 1933. O dodatnim rukopisima vidjeti Ch.H. Lohr, Algazel Latinus. Further Manuscripts, u: *Traditio* 22, 1966., str. 444-445.

579 Usp. prikaz Muckleovog izdanja koji je napisao M. Alonso Alonso, Los Maqāṣid de Algazel, u: *al-Andalus* 25, 1958., str. 445-454.

580 Algazel et les latins, u: *AHDL* 10/11, 1936. (103-127), str. 126 i naredna.

581 Usp. Cortabarria, La connaissance (bilješka 562), str. 282-284; D'Alverny, Algazel (bilješka 575), str. 131-137.

582 Usp. Lohr (bilješka 577), str. 231.

583 Usp. ispod § 5.11.1.

584 Naprimjer, 13. stoljeće je upoznao Aegidius Romanus kroz svoje djelo *Errores philosophorum*: usp. J. Koch (bilješka 88), str. XLIV-XLVI.

585 G.-G. Hana, Die Hochscholastik um eine Autorität, u: *Festschrift für Hermann Heimpel zum 70. Geburstag*, II (= *Veröffentlichungen des Max-Planck-Institut für Geschichte*, 36/II, Gőttingen, 1972., str. 884-890), str. 885 otuda govori o "Überlieferungsgeschichte der lateinischen *Maqāṣid* zu einem von Sagen umgebenen Kapitel der Philosophiegeschichte"; ovo je pretjerivanje i potcjenjuje pored al-Ghazzālijevog kritičkog stajališta spram

Informacija o širenju djela *Maqāṣid* u medijavalnom razdoblju može se pronaći pored spomenutog članka kojeg je napisao Salman također kod Alonso Alonsa,[586] Charlesa Lohra[587] i iznad svega M.-Th. D'Alvernyjeve[588]. Više studija, koje nisu pobrojane kod spomenutih autora, raspravlja iznad svega odjek al-Ghazzālijevih djela i misli kod Tome Akvinskog[589]. Stavljena je primjedba da su one mogle biti poznate Tomi Akvinskom također djelomice i preko Maimonidesa (1137./8.-1204./5.),[590] čiji je "Vodič zabludjelih" (*More Nevukim*) bio preveden na latinski oko 1233. na dvoru Fredericka II[591]. Ista se mogućnost mora uzeti u razmatranje u

---

filozofa značaj al-Ghazzālija kao prenositelja Avicennijanskih ideja, te njegov značaj kao simpatizera filozofske logike.

586 Influencia de Algazel en el mundo latino, u: *al-Andalus* 23, 1958., str. 371-380.

587 Logica Algazelis (bilješka 577), str. 230 i naredne.

588 Algazel dans l'occident latin (bilješka 575).

589 R.E. Abu Shanab, Ghazali and Aquinas on Causation, u: *Monist* 58, 1974., str. 140-150; id., Points of Encounter between Al-Ghazali and St. Thomas Aquinas, u: *Tommaso d'Aquino nella storia del pensiero*. Atti del congresso internazionale (Roma-Napoli, 17/24 aprile 1974). = *Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario*, 1, Napoli, 1975., str. 261-267; S. Beaurecueil, Ghazzali et S. Thomas d'Aquin. Essai sur la preuve de l'existence de dieu proposée dans l'iqtisād et sa comparison avec les "voies" Thomistes, u: *Bulletin de l'Institut Françis d'Archéologie Orientale* 46, 1947., str. 199-238; T. Hanley, St. Thomas' Use of Al-Ghazālī's Maqāṣid Al-Falāsifa, u: *Mediaeval Studies* 44, 1982., str. 243-271.

590 Usp. D'Alverny, Algazel (bilješka 575), str. 142, bilješka 28, uz reference na Moses Maimonides, *The Guide of the Perplexed*, preveo, uvodnik napisao i bilješkama popratio S. Pines, uz uvodni esej kojeg je napisao L. Strauss, Chicago, 1967., uvodnik str. CXXVI-CXXXI.

591 Usp. G. Freudenthal, Pour le dossier de la traduction latine médiévale du Guide des Egarés, u: *Revue des études juives* 147, 1988., str. 167-172; id., Maimonides' Guide of the Perplexed and the Transmission of the Mathematical Tract "on Two Asymptotic Lines" in the Arabic, Latin and Hebrew Medieval Traditions, u: *Vivarium* 26, 1988., str. 113-140; W. Kluxen, Maimonides and Latin Scholasticism, u: *Maimonides and Philosophy*, radovi prezentirani na filozofskom susretu u Jerusalimu, maj 1985., ed. S. Pines i Y. Yovel. Dordrecht, Boston, Lancaster, 1986. (= *Archives internationales d'histoire des idées*. 114), str. 224-232.

pogledu Alberta Velikog,[592] čije je utjecanje al-Ghazzāliju razmatrala Angela Cortabarría Beita,[593] međutim, bez preciznog identificiranja izvora. H.A. Wolfson je branio tezu da je već prije latinskog prijevoda Averroesovog pobijanja al-Ghazzālijevog djela *Tahāfut al-falāsifa* ono bilo poznato iz latinskog prijevoda; ovo se može dokazati iz odjeljka kod Alberta Velikog i iz kritike kauzalnosti koju su izveli Bernard iz Arezzoa i Nicola iz Autrecourta[594]. Na ovom mjestu načini transmisije nisu još dovoljno jasni. Isto se mora kazati u pogledu usporedbi između Ghazzālija i Williama Ockhama,[595] usporedbi sa Meisterom Eckhartom (oko 1260.-1328 .)[596] i sv. Bonaventurom (1217.-1,274.),[597] ili sličnosti Ghazzālija i Anselma Canterberyjskog (1033./4.-1109.),[598] Pascala[599] i Descartesa (17. stoljeće)[600]. U pojedinim su slučajevima učenjaci ovdje

---

592 Usp. H.A. Wolfson, Nicolaus of Autrecourt and Ghazali's Argument against Causality, u: *Speculum* 44, 1969. (234-238), str. 234 i naredna.

593 Literatura Algazeliana de los escritos de san Alberto Magno, u: *Estudios filosoficos* 11, 1962., str. 255-276; usp. također Bach (bilješka 512), str. 118 i naredne.

594 Wolfson, Nicolaus (bilješka 592); usp. sada Dominik Perler i Ulrich Rudolph, *Occasionalismus. Theorien der Kausalität im arabisch-islamischen und im europäischen Denken*. Göttingen, 2000. = Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. 3. Folge. 235.

595 Usp. W.J. Courtenay, The Critique on Natural Causality in the Mutakallimun and Nominalism, u: *Harvard Theological Review* 66, 1973., str. 77-94, napose 84 i naredne.

596 Usp. J. Politella, Al-Ghazali and Meister Eckhart, Two Giants of the Spirit, u: *The Muslim World* 54, 1964., str. 180-194; 233-244.

597 Usp. R.E. Abu Shanab, Two Politically-Oriented Theologians. Al-Ghazali and St. Bonaventure, u: *San Bonaventura maestro di vita francescana e di sapienza cristiana*, Roma, 1976. (Atti del congresso internazionale per il VII centenario di San Bonaventura da Bagno regio, Roma, 19-26 settembre 1974), str. 883-892.

598 Usp. A. J. Vanderjagt, Knowledge of God in Ghazali and Anselm, u: *Sprache und Erkenntnisim Mittelalter* II, Berlin-New York, 1981. (= *Miscellanea mediaevalia*. 13/2), str. 852-861.

599 Usp. M. Asin Palacios, Los precedentes muslumanes del Pari de Pascal, u: *Boletín de la Biblioteca Menéndez Pelayo* 11, 1920., str. 171-232 (također u: id., *Huellas del Islam*, Madrid, 1941., str. 161-233).

600 S.M. Najm, The Place and Function of Doubt in the Philosophies of Descartes and al-Ghazali, u: *Philosophy East and West* 16, 1966., str. 133-141; J.

ukazali na mogućnost usmenog prenošenja, ili na fenomen "konvergencije" zbog "analognih preduvjeta"[601].

§ 10.2. Ramon Llull

U slučaju Raimunda Martina vidjeli smo da je mogao navoditi izravno iz arapskih izvora, te da nije bio ovisan o latinskim prijevodima.[602] Ovo objašnjava da je – kao što je to prije njega Petrus Alfonsi u 11. stoljeću u svojemu Dijalogu protiv Jevreja – mogao se uteći Abū Bakr ar-Rāzijevom djelu *ash-Skukūk ´alā Djālīnūs*. – Jednako tako je Ramon Llull (1235.-1316.) mogao postati upoznat sa velikim brojem arapskih tekstova, koji još uvijek nisu identificirani.[603]

Isto tako je Ramon Llull /Raimundus Lullus (1235.-1316.) na tom putu mogao upoznati obilje arapskih tekstova koje još treba identificirati u pojedinostima. Njihovo identificiranje je ograničeno utoliko što se Raimundus Lullus sa svojim tekstovima ophodio prilično samostalno. Pri Ṣadržajnim usporedbama nije uvijek jasno da li se direktno pozivano na arapske ili arapsko-latinske izvore ili na kršćansko-arapsku predaju koja se oblikovala u razračunavanju sa islamom. U svojoj teologiji on je vodio raspravu sa metafizikom Ibn Sīnāa, koja mu nije izgledala kompatibilnom sa kršćanskim naukom o Trinitetu.[604]

Teicher, Spunti cartesiani nella filosofia arabo-giudaica, u: *Giornale critico della filosofia italiana* 16 (2, ser., vol. 2), 1935., str. 101-130; 235-249; Mustafa Abu-Sway, *Al-Ghazzāliyy. A Study in Islamic Epistemology. Kuala Lumpur*, 1996, str. 142 i naredna.

601 Na ovaj način C. Baeumker u svojemu prikazu Asina Palaciosa (bilješka 599) u: *Philosophisches Jahrbuch* 34, 1921. (180-182), str. 181.

602 Bilješka 581; 608..

603 Usp. Charles Burnett, Encounters with Rāzī the Philosopher: Constantine the African, Petrus Alfonsi and Ramon Marti, u: *Pensamiento medieval hispano: Homenaje a Horacio, Santiago-Otero.* Ed. M. Soto Rábanos. Madrid 1998: 973-992.

604 Usp. Daiber, Raimundus Lullus in der Auseinandersetzung mit dem Is-

Svojim bavljenjem Ghazzalijem Raimundus Lullus je upoznao Avicceninu filozofiju. On je, orijentirajući se na Ghazzalijev *Maqāṣid,* sačinio kompendij logike koji postoji u latinskom prijevodu pod naslovom *Compendium logicae Algazelis* i koji je potom u skraćenom obliku preveden u katalonski.[605]

Usporedi O. Keicher, Raimundus Lullus und seine Stellung zur arabischen Philosophie, Műnster, 1909. (= Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen. VII/4-5, out of date); A. Schimmel, Raimundus Lullus und seine Auseinandersetzang mit dem Islam, u: *Eine Heilige Kirche*, Műnchen-Basel, 1953./4. (64-76), str. 71; H. Riedlinger, Ramon Lull und Averroes nach dem Liber reprobationis aliquorum errorum Averrois, u: *Scientia Augustiniana. Studien űber Augustinus und den Augustinerorden. Festschrift Adolar Zukeller zum 60. Geburtstag*, hrsg.v. C.P. Mayer, W. Eckermann, Wűrzburg, 1975., str. 184-199; B.M. Weischer, Raimundus Lullus und die islamische Mystik, u: *Islam und Abendland. Geschichte und Gegenwart*, hrsg.v. A. Mercier, Bern and Frankfurt/M., 1976. (Universität Bern, Kulturhistorische Vorlesungen, 1974./75.)., str. 131-157 (W.W. Artus, El dinamismo divino y su obra máxima en el encuentro de Lull y la filosofía musulmana, u: *Estudios Lulianos* 22, 1978. (= Actas del II congreso intemacional de Lulismo, Miramar, 18-24 octubre), Palma de Mallorca, 1979., str. 155-197; J.N. Hillgarth, The Attitudes of Ramon Lull and of Alfonso of Castile to Islam, u: *Actas del V congreso intemacional de filosofia medieval*, l, Madrid, 1979., str. 825-830; H. Daiber, Der Missionar Raimundus Lullus und seine Kritik

---

lam. Eine philosophiegeschichtliche Analyse des ‚LiberdisputationisRaimundi Christiani et HomeriSaraceni'. *Juden, Christen und Muslime. Religionsdialoge im Mittelalter.* Hrsg.v. Matthias Lutz-Bachmann und Alexander Fidora. Darmstadt 2004, str. 136-172.

605 Usp. latinski tekst i analizu u: C.H. Lohr, *Raimundus Lullus' Compendium Logicae Algazelis,* Ph,D. Freiburg/Br. 1967. Der katalanische Text steht in J. Rubiö I Balaguer, *Ramon Llull i el Lullisme,* Montserrat, 1985, 144-166 (in Kp. 6 über „La lógica del Gazzali, posada en rims per en Ramon Llull", str. 111 i naredne). Dieses Kp. 6 (str. 111-166) war ursprünglich veröffentlicht in: *Institut d'Estudis Catalans (Barcelona). Anuari* 5, 1913-14: 311-354 und ist darnach nachgedruckt in *PInHAIS.IP* 54, 1999: 283-326.

am Islam, u: *Estudios Lulianos* 25, 1981.-3. (47-57), str. 48 i naredne (te reference date tamo); S. Garcias Palou, *Ramon Llull y el Islam*, Palma de Mallorca, 1981.; C.H. Lohr, Christianus arabicus cuius nomen Raimundus Lullus, u: *Freiburger Zeitschrift fűr Philosophie und Theologie* 31, 1984., str. 57-88; revidierte und gekűrzte Fassung: Arabische Einflűsse in der neuen Logik Lulls, u: *Raymond Lulle. Les actes du colloque sur R. Lulle, Universite de Fribourg, 1984,* Fribourg, Suisse, 1986., str. 71-91 (Collection "interdisciplinaire", 12); M.D. Johnston, *The Spiritual Logic of Ramon Llull*, Oxford, 1987.; Rudolf Brummer, Avempace and Ramon Llull - Bemerkungen zu Mutawaḥḥid und ermità, u: *Festgabe fűr Hans-Rudolf Singer zum 65. Geburtstag*. Ed. by Martin Forstner. II. Frankfurt/M., Bern, New York, Paris, 1991., str. 911-916 (o razlikama između oba); Margalida Font Roig, *El 'Ars Luliana en la historia de la logica*. [The 'Ars Luliana' u: the History of Logic (Ramon Llull)]. Ph.D. Barcelona, 1993. Róbert Simon, Remarks on Ramon Lull's Relation to Islam, u: *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*. 51, 1998., str. 21-29. – Dodatna literatura, vidjeti Ch. Lohr i A. Bonner, The Philosophy of Ramon Lull: A survey of recent literature. *Recherches de théologie et philosophie meediévales. Forschungen zur Theologie und Philosophie des Mittelalters*. Leuven. 68/1, 2001., str. 170-179.

§ 11.1. Latinska transmisija Ibn Rushda

Najznačajniji za medijavalnu skolastičku filozofiju su bili latinski prijevodi brojnih Ibn Rushdovih djela (Averroes; 1126.-1198.), napose njegovih komentara o Aristotelu. Pronalazimo nekoliko prevoditelja:[606] Michela Scota kao prevoditelja Averroesovih ko-

606 Popis prijevoda i štampanja iz 16. stoljeća može se pronaći u: H.A. Wolfson, "Plan for the Publication od a Corpus commentarium Averrois in Aristotelem", u: id., *Studies in the History of Philosophy and Religion* I, ed. I. Tversky i G.H. Williams, Cambridge, Mass., 1973. (430-454), str. 437 i naredne. O latinskom prijevodu Averroesovog Velikog komentara sada usp. H. Schmieja, Drei Prologe im großen Physikkomentar des Averro-

mentara o Aristotelovim znastvenim i filozofskim djelima i Hermannusa Alemannusa kao prevoditelja "Srednjih komentara" na Aristotelovu *Nikomahovu etiku*, *Retoriku* i *Poetiku*; uz njih, Williama de Luna kao prevoditelja "Srednjih komentara" na Porphyryjeve *Isagoge* i na *Aristotelove Kategorije*, *De interpretatione*,[607] *Analytica priora* i *Analytica posteriora*. Konačno, godine 1328. je Calonymos Ben Calonymos Ben Meir iz Arlesa preveo Averroesovo djelo *Tahāfut al-Tahāfut* (*Nesuvislost nesuvislosti*), već spomenuto pobijanje Ghazzālijevog djela *Tahāfut al-falāṣifa* (*Nesuvislost filozofa*),[608] iz arapskog na latinski jezik[609]. Kako je ova latinska verzija bila

---

es? u: *Aristotelisches Erbe im arabisch-lateinischen Mittelalter* (Berlin - New York 1986 (=Miscellanea mediavalia 18), str. 175-189; id., Secundum aliam translationem – ein Beitrag zur arabisch-lateinischen Übersetzung des Grossen Physikkomentars von Averroes (316-336), u: *Averroes and the Aristotelian Tradition*. Izvori, ustanovljenje i recepcija Ibn Rushdove filozofije (1126-1198). Radovi sa četvrtog averroističkog simpozija (Cologne, 1996.). Ed. Gerhard Endress i Jan A. Aertsen, uz pripomoć Klausa Brauna. Leiden, Boston, Kőln, 1999. (= Islamic Philosophy, Theology and Science. XXX), str. 316-336; id., Urbanus Averroista und die mittelalterlichen Handschriften des Physikkommentars von Averroes, u: *BPhM* 42, 2000. (2001.), str. 133-153.

607 Usp. R. Hisette, Les éditions anciennes de la traduction par Guillaume de Luna du commentaire moyen d'Averroes au De interpretatione, u: *Aristotelisches Erbe im arabisch-lateinischen Mittelalter* (bilješka 6060), str. 161-174.

608 Usp. iznad § 10. Iz Averroesovog je pobijanja već Raimund Martin (1230.-1286.), koji je poznavao još nekoliko islamskih filozofa i Averroesovih tekstova, prenio u svojemu djelu *Pugio fidei* iz 1278. poduži odjeljak. Zbog prevođenja Averroesovog imena Renan je u djelu *Averroes* (bilješka 628) pretpostavljao hebrejski izvor, pretpostavka koju Zedlerova u svojemu izdanju Averroesovog djela *Destructio destructionum* (bilješka 610) str. 21 spominje kao mogućnost. Ovo zahtijeva pažljivu usporedbu. – O Raimund Martinovom poznavanju islamskih filozofa usp. Cortabarria, La connaissance (bilješka 562), str. 280 i naredne; id., Los textos árabes de Averroe's en el Pugio Fidei del Domínico Catalán Raimundo Martí, u: *Actas del XII congreso de la Union Européenne d'Arabisants et d'islamisants (Malaga, 1984)*, Madrid, 1986., str. 185-204; Charles Bunett, Encounters with Rāzī the Philosopher: Constantine the African, Petrus Alfonsi and Ramón Martí. *Pensamiento medieval hispano: Homenaje a Horacio, Santiago-Otero*. Ed. M. Soto Ràbanos. Madrid, 1998., str. 973-992.

609 Tiskano 1497. u Veneciji, uz komentar koji je napisao Agostino Nifo

nepotpuna, tekst je ponovo preveo u 16. stoljeću Calo Calonymus, također nazvan Calonymus Ben David mlađi, ili Maestro Calo[610]. Ovaj prevoditelj je koristio arapsko-hebrejski prijevod koji je sačinio između 1318. i 1328. Calonymus Ben David Ben Todros, također nazvan Calonymos stariji. Ovdje nećemo ulaziti u prinos jevrejskih učenjaka arapsko-hebrejskim, arapsko-latinskim i hebrejsko-latinskim prijevodima Averroesa[611].

Također, nećemo raspravljati krivotvorinu sa naslovom *Tractatus de animae beatitudine*, koji je mogao imati svoje porijeklo u jevrejskim krugovima Hillela Ben Samuela i koji je pripisan Averroesu[612]. O prijevodima jevrejskih učenjaka u medijavalnom razdoblju još uvijek ne posjedujemo nadomjestak monumentalnom djelu Moritza Steinschneidera, njegovoj *Die hebraeischen Űbersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher (Hebrejski prijevodi srednjeg vijeka i Jevreja kao tumača)* iz 1893. godine[613]. O arapsko-latinskim prijevodima Averroesa i o prevoditeljima, koje ne možemo uvijek sa sigurnošću identificirati, još uvijek ne posjedujemo usporediv pregled. Na primjer, učenjaci dugo vremena nisu imali jasan odgovor na pitanje da li je latinski prijevod Averroesovog *Velikog komentara* na Aristotelovu *Metafiziku*

(1473.-1538.); reprint Lyon, 1517., 1529., 1542.

610 Tiskano na temelju štampanog izdanja u Veneciji iz 1550. (koje je usporedio sa reprodukcijama iz 1527., 1560. i 1573.) B.H. Zedler, *Averroes' Destructio de structionum philosophiae Algazelis in the Latin Version of Calo Calonymos*, Milwaukee, 1961. O historiji prenošenja djela *Tahāfut-Tahāfut* usp. Zedler 22 i naredna; D'Alverny, Algazel (bilješka 575), str. 137 i naredne.

611 Usp. Steinschneider (bilješka 613), str. 330 i naredne, te Zonta (bilješka 493); Paul Fenton, Le rôle des juifs dans la transmission de l'héritage d'Averroès, u: *L'actualitéd'Averroès*. Le huitème centenaire de la naissance d'Averroès (1198-1998). (Ed.) Mohammed Habib Samrakandi. Toulouse, 1999. (= *Horizons Maghrebins*. 40), str. 33-42.

612 Usp. H.A. Davidson, Averroes' Tractatus de animae beatitudine, u: *A Straight Path: Studies in Medieval Philosophy and Culture. Essays in Honor of Arthur Hyman*. Editor-in-chief: Ruth Link-Salinger, Washington, 1988., str. 57-73.

613 Ponovo tiskano u Grazu 1956. – Dodatni materijal se može pronaći u: Zonta (bilješka 65).

preveo Gerhard iz Cremone, ili Michel Scot[614]. Međutim, nakon Roland Guerin de Vauxovog temeljnog članka o *La première entrée d'Averroes chez les Latins* iz 1933.[615] znamo da Gerhard iz Cremone, koji je umro 1187., ne može biti prevoditelj Averroesovih djela zbog kronoloških razloga. De Vaux je zaključio iz najstarijih navoda kojima se može ući u trag da latinski Zapad nije mogao biti upoznat sa Averroesovim radovima u latinskom prijevodu prije 1230. De Vauxovi rezultate su potvrdili i proširili sa dodatnim detaljima Dominique Salman (1937.),[616] Francesca Lucchetta (1979.),[617] Fernand van Steenberghen (1979.)[618] i Miguel Cruz Hernández (1986.)[619]. Međutim, u tekstu objavljenom 1982.[620] R.A. Gauthier je mogao specificirati. U anonimnoj raspravi pod naslovom *De anima et de potenciis eius*[621] on je pronašao navode iz Aristotelo-

614 O autorstvu prijevoda Averroesovog latinskog teksta Velikog komentara na Aristotelovu Metafiziku vidjeti G. Darms, *Averroes (Ibn Rušd) in Aristotelis Librum 11 (a) Metaphysicorum commentarius*, Freiburg/Schweiz, 1966. (= *Thomistische Studien*. XI), str. 19 i naredne. – O Michel Scotovom metodu prevođenja u Averroesovom Velikom komentaru na *Metafiziku* vidjeti R. Hoffmann, Űbersetzungsbedingte Verständnisprobleme im großen Metaphysik-Kommentar des Averroes (zu Met. B 15, 102026 - 1021al IV 14 und 1021a26 - b3), u: *Aristotelisches Erbe im arabisch-lateinischen Mittelalter* (§ 9, str. 28), str. 141-160.

615 U: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 22, 1933., str. 193-243 (ponovo tiskan u: *PInHAIS.IP* 71, 1999., str. 1-53). De Vauxova objašnjenja je suštinski preuzeo i u detalje potvrdio F. van Steenberghen (bilješka 568).

616 Note sur la prmière influence d'Averroes, u: *Revue néscolastique de philosophie (Revue philosophique de Louvain)* 40, 1937., str. 203-212 (ponovo tiskano u: *PInHAIS.IP* 71, 1999., str. 211-220).

617 La prima presenza di Averroe in ambito Veneto, u: *Studia Islamica* 46, 1977., str. 133-146.

618 Le problème de l'intrée d'Averroes en occident, u: *L'Averroismo in Italia (Roma, 18-20 aprile 1977)*, Roma, 1979. (= *Accademia Nazionale dei Lincei. Atti dei Lincei*. 40), str. 81-89.

619 *Abu-l-Walīd Ibn Rušd (Averroes): Vida, obra, pensamiento, influencia*. (Cordoba, 1986.), str. 251 i naredne; napose 253 i naredne. = id., La premiera recepción del pensamiento de Ibn Rušd (Averroés), u: *Azaféa* 1, 1985. (11-32), str. 14 i naredne, napose 16 i naredne.

620 Notes sur les débuts (1225-1240) du premier "Averroïsme", u: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 66, 1982., str. 321-373.

621 U: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 66, 1982., str. 3-55: Le

vog arapsko-latinskog teksta *Metafizike* (utemeljene na Averroesovom Komentaru), te iz Averroesovog komentara na *De anima*[622]. Ovo opravdava preciznije datiranje najstarijeg arapsko-latinskog prijevoda Averroesovih djela. Sukladno Gauthieru, posve je jasno da je Michel Scot započeo da prevodi Averroesova djela između 1220. i 1224., tj. Averroesov Veliki komentar na Aristotelovu *De anima* i *Metafiziku*, iza ovih su u periodu između 1224. i 1230. slijedili prijevodi komentara na Aristotelovu *Fiziku* (bez uvodnika, koji je kasnije preveo Theodor iz Antiochie) i *De Caelo*, te konačno prijevod Avicennine *De animalibus*, dio njegove enciklopedije *Kitāb ash-Shifā'*[623].

Izdanje Averroesovih komentara na Aristotelova djela i njihovih latinskih i hebrejskih prijevoda unutar međunarodnog projekta pod pokroviteljstvom Union Académique Internationale vraća se inicijativi Harryja Austryna Wolfsona iz 1931.[624] Od 1978. projektom koordinira Thomas Institut Sveučilišta u Kőlnu, koji se usredsređuje na latinski sektor[625]. Dosad je znatan broj izdanja, uključujući engleske prijevode, mogao biti realiziran[626] i odmijeniti prva izdanja iz 15. i 16. stoljeća[627].

---

traité de anima et de potenciis eius d'un maître es arts (vers 1225).

622 Usp. Gauthier, Le traité, (vidjeti prethodnu bilješku), str. 7 ,14 i naredne.

623 Usp. Gauthier, Notes (bilješka 620).

624 Usp. Wolfson, Plan (bilješka 606).

625 Usp. R. Hoffmann, Protokoll der Tagung űber das Corpus Averroicum vom 16. bis 17.3.1978 in Kőln, u: *BPhM* 20, 1978., str. 58-64.

626 Usp. popis u: Ph.W. Rosemann, Averroes: a catlogue of editions and scholarly writings from 1821 onwards, u: *BPhM* 30, 1988. (153-211), str.158 i naredne. – Godine 1996. pojavio se latinski prijevod Ibn Rushdovog djela *Talkhīs Kitāb al-'ibāra: Commentum Medium super libro Peri Hermeneias Aristotelis*. Translatio Wilhelmo De Luna attributa. Ed. Roland Hissette. Lovanii; 1996. (Union Academique Internationale. Corpus philosophorum medii aevi. Academicarum consociatarum auspiciis et consilio editum. Averrois opera. Series B: Averroes Latinus. XI). – Izdavač je već u prethodnim publikacijama pitanja transformacija i ranih izdanja raspravio (vidjeti sljedeću bilješku).

627 Rosemann (prethodna bilješka), str. 155-158 pobrojala je latinske Averroesove tekstove na temelju venecijanskog izdanja iz 1562. (reprint izdanje Frankfurt/M. 1962). – O dodatnim izdanjima Averroesovih djela tijekom

§ 11.2. "Averoizam"

Uz dostupna izdanja imamo dobre uvjete za razrješenje postojećih problema autorstva prijevoda i njihovih arapskih izvornika i, štoviše, imamo solidnu osnovu za istraživanje odjeka Averroesove filozofije u medijavalnoj skolastičkoj filozofiji kroz opreznu usporedbu tekstova. Posjedujemo brojne publikacije koje raspravljaju Averroesov utjecaj na medijavalnu skolastičku misao. Klasičan pisac na samome početku je Ernest Renan, *Averroès et l'Averroïsme*; knjiga se pojavila u Parizu 1853. u trećem izdanju, a revidirana i proširena verzija 1866.[628] Od tog vremena mnogi su učenjaci nastavili istraživanje o Averroesovom utjecaju na sred-

renesanse usp. P. Butler, Fifteenth Century Editions of Arabic Authors in Latin Translation, u: *The MacDonald Presentation Volume*, Princeton, 1933. (63-71), str. 66 i naredna; C. Göllner, Un coup d'oeil sur les éditions vénitiennes du XVe siécle des oeuvres d'Ibn Rušd Abul-Valid Muhammed (Averroes), u: *Studia et acta orientalia* 5-6, 1967., str. 361-364; F.E. Cranz, Editions of the Latin Aristotle accompanied by the commentaries of Averroes, u: *Philosophy and Humanism, essays for P. Kristeller*, ed. E.P. Mahoney, New York 1976., str. 116-128; Ch.B. Schmitt, Renaissance Averroism Studies through the Venetian Editions of Aristotle – Averroes (with Particular Reference to the Giunta Edition of 1550-2), u: *L'Averroismo in Italia* (Roma 18.-20. april 1977.), Roma 1979.:, str. 121-142; = id., *The Aristotelian Tradition and Renaissance Universities*, London, 1984. (= Variorum Reprints), nr. VIII.

O odnosu starih izdanja Averroesa jednog prema drugom (ovisnosti venecijanskog izdanja iz 1489. o onome iz 1483.) vidjeti R. Hissette, Des remaniements dans une édition incunable des commentaires moyens d'Averroès sur la Logica Vetus, u: *Studia Mediewistiyczne* 34-35, 1999.-2000., str. 93-99. – Međutim, autor je u brojnim tekstovima raspravljao odnos starih izdanja prema rukopisima i uređivačkim problemima: vidjeti njegov popis publikacija kod Daibera, *Bibliography* (iznad, bilješka *).

628 Ponovno izdanje Frankfurt/M. 1985. Prikazi i španski i arapski prijevodi su pobrojani u: Ph.W. Rosemann, Averroes (bilješka 626), br. 498. Uz kritička izdanja usp. također P. Semenenko, *Studio critico sull' Averroe di Er. Renan e sul valore dell' Averroismo*, Roma, 1861. (str. 38); A. Corallnik, Ernest Renan, u: Archiv fűr Geschichte der Philosophie 37, 1926., str. 121-201; Steven Harvey, On the Nature and Extent of Jewish Averroism: Renan's Averroès et l'averroïsme Revisited. *Jewish Studies Quarterly* 7, Tűbingen, 2000., str.100-119.

njovjekovne filozofe, napose Tomu Akvinskog i Alberta Velikog, te otuda dodatna, revidirana i korigirana slika o tzv. "averoizmu" među skolastičkim filozofima.

O "averroïzmu" Tome Akvinskog usporediti, pored spomenutih → § 11.1, sljedeće publikacije: Miguel Asín Palacios, El averroísmo teológico de Santo Tomás de Aquino, u: *Homenaje à D. Francisco Codera en su jubilación del profesorado. Estudios de erudición oriental.* Ed. Eduardo Saavedra. Zaragoza 1904., str. 271-331 (ponovo tiskano u: *PInHAIS.IP* 69, 1999., str. 225-285); B.C. Bazán, Intellectum speculativum: Averroes, Thomas Aquinas, and Siger of Brabant on the Intelligible Object, u: *Journal of the History of Philosophy* 19, 1981., str. 425-446; K. Bormann, Wahrheitsbegriff und NOUS-Lehre bei Aristoteles und einigen seiner Kommentatoren, u: *Studien zur mittelalterlichen Geistesgeschichte und ihren Quellen*, hrsg. v. A. Zimmermann. Zum Druck besorgt v. G. Vuillemin-Diem, Berlin-New York, 1982. (= *Miscellanea mediaevalia*. 15), str. 1-24; Maurice Bouyges, Attention à "Averroista", u: *Revue du moyen âge latin* 4, 1948., str. 173-176 (ponovo tiskano u: *PInHAIS.IP* 72, 1999., str. 273-276); Mariano Brasa Díez, Averroes y Santo Tomás leen a Aristóteles, u: *Averroes y los averroísmos*. Actas del III Congreso Nacional de Filosofía Medieval. Zaragoza 1999., str. 183-204; B. Bűrke, *Das neunte Buch (Y) des lateinischen grossen Metaphysik-Kommentars von Averroes*. Text, Edition und Vergleich mit Albert dem Grossen und Thomas von Aquin. (PhD thesis Freiburg/Schweiz), Bem, 1969. M. Chossat, L'Averroisme de Saint Thomas. Notes sur la distinction d'essence et d'existence à la fin du XIII sicle, u: *Archives de philosophie* 9, 1932., str. 129-177 (ponovo tiskano u: *PInHAIS.IP* 70, 1999., str. 173-221); J.C. Doig, Toward Understanding Aquinas' Com. in De anima. A comparative study of Aquinas and Averroes on the Definition of Soul (De anima 1-2), u: *Rivista di filosofia neo-scolastica* 66, 1974., str. 436-474; J.G. Flynn, S. Thomas and Averroes on the Nature and Attributes of God, u: *Abr Nahrain* 15, 1974.-5., str. 39-49; Eudaldo Forment Giralt, La ciencia divina en Averroes y en Santo Tomás, u: *Averroes y los averroísmos*. Actas del III Congreso Nacional de Filosofía Medieval. Zaragoza, 1999., str. 301-316; A. García Marques, Averroes, una fuente tomista de la noción metafísica de dios, u: *Sapientia* 37, 1982., str. 87-106; id., La

individuación de las substancias materiales en Averroés y Santo Tomás, u: *Sapientia* 35, 1980., str. 601-613; id., *Necesidad y substancia*. (*Averroes y su proyeccion en Tomas de Aquino*.). Pamplona 1989; id., La polemica sobre el ser en el Avicena y Averroes Latinos, u: *Anuario filosófico*. Pamplona XX, 1987., str. 73-103; L.G.A. Getino, *La Summa contra gentes y el pugio fidei*, Vergara, 1905.; O. Hamelin, *La théorie de l'intellect d'apres Aristote et ses commentateurs*, Paris, 1953. (repr. 1981.), str. 73 i naredne; G.G. Hana, Comment Saint Thomas et Averroès ont-ils lu la définition de l'âme d'Aristote, u: *Actas del V congreso Internacional de filosofía medieval*, I, Madrid 1979., str. 817-824; R. Laubenthal, *Das Verhältnis des Heiligen Thomas von Aquin zu den Arabern in seinem Physikkommentar* (doktorska disertacija, Wűzburg), Kallműnz 1934.; F. Lucchetta, Sulla critica tomistica alla noetica di Averroe, u: *Rivista di filosofia neo-scolastica* 73, 1981., str. 596-602; Edward Michael Macierowski,. *Thomas Aquinas's Earliest Treatment of the Divine Essence.*: Scriptum super libros Sententiarum, Book I, Distinction 8. uz predgovor Josepha Owensa. Binghamton, NY; 1998. [Sadrži latinski tekst iz Pierre Mandonnetovog izdanja [1929.] Tominog komentara o Petru Lombardijskom, Sententiae in IV Libris Distinctae, knjiga I, Distinction 8, uz index izvora, uključujući arapske izvore, kao što su Averroes, Avicenna, Liber de causis]; A. Mager, Der nous pathetikos bei Aristoteles und Thomas von Aquin, u: *Revue néoscolastique de philosophie* 36, 1934., str. 263-274; E.P. Mahoney, Saint Thomas and the School of Padua at the End of the Fifteenth Century, u: *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 48, 1974., str. 277-285; Amato Masnovo, I primi contatti di San Tommaso d'Aquino con l'averroismo latino. - U: *Atti del V congresso internazionale di filosofia* (Napoli 5-9 Maggio 1924). Napoli (etc.). 1925., str. 1007-1017 (ponovo tiskano u: *PInHAIS.IP* 69, 1999., str. 357-367); O.N. Mohammed, *Averroes' Doctrine of Immortality*, Waterloo, Ont., 1984.; H.-A. Montagne, Les rapports entre la foi et la raison chez Averroes et Saint Thomas, u: *Revue thomiste* 19, 1911., str. 358-360 (ponovo tiskano u: *PInHAIS.IP* 69, 1999., str. 357-367); M. Nedoncelle, Remarques sur la réfutation des Averroïstes par Saint Thomas, u: *Rivista di filosofia neo-scolastica* 66, 1974., str. 284-292, F. Picavet, *L'Averroisme et les Averroistes du XIIIe siècle, d'après*

le de unitate intellectus contra Averroïstes de saint Thomas, u: *Revue de l'histoire des religions*. 45, Paris 1902., str. 56-69 ponovo tiskano u: *PInHAIS.IP* 69, 1999., str. 210-223); Elisabeth Reinhardt, La última discusión de Tomás de Aquino sobre el monopsiquismo: el Compendium theologiae, u: *Averroes y los averroísmos*. Actas del III Congreso Nacional de Filosofía Medieval. Zaragoza, 1999., str. 349-358; Richard Taylor, Averroes' Epistemology and Its Critique by Aquinas. *Thomistic Papers*. VII: *Medieval Masters*. Eseji u spomen Msgr. S. A. Synana. Ed. R.E. Houser. Houston, 1999., str. 147-177; Jőrg Alejandro Tellkamp, Averroes y el concepto de ser espiritual en la teoría del conocimiento del siglo XIII., u: *Averroes y los averroísmos*. Actas del III Congreso Nacional de Filosofía Medieval. Zaragoza, 1999., str. 231-239 (esse spirituale - Ibn Rushd, Thomas Aquinas, Albertus Magnus, Roger Bacon); E.H. Weber, Les apports positifs de la noétique d'Ibn Rushd à celle de Thomas d'Aquin, u: *Multiple Averroès*, Paris, 1978., str. 211-250; Thomas Aquinas (De unitate intellectus contra Averroistas): *On the Unity of the Intellect against the Averroists*, prijevod sa latinskog uz uvodnik B.H. Zedlera, Milwaukee, 1968. (= *Mediaeval Philosophical Texts in Translation*. 19).

O "averoïzmu" **Alberta Velikog** usporediti sljedeće publikacije: Ralf Blasberg, El averroísmo según el tratado De tempore de Alberto Magno, u: *Averroes y los averroísmos*. Actas del III Congreso Nacional de Filosofía Medieval. Zaragoza. 1999., str. 267-275 (o vremenu, vječnosti ljudske duše, dvostrukim vrijednostima); B. Bűrke: s. prec. section; I. Craemer-Ruegenberg, Alberts Seelen- und Intellektlehre, u: *Albert der Grosse - seine Zeit, sein Werk, seine Wirkung*, hrsg v. A. Zimmermann, Berlin, 1981. (= *Miscellanea mediaevalia*. 14), str. 104-115; José Angel García Cuadrado, La recepción de la doctrina averroísta del intelecto agente en San Alberto Magno. *Averroes y los averroísmos*. Actas del III Congreso Nacional de Filosofía Medieval. Zaragoza, 1999., str. 277-288; A Goddu, The Contribution of Albertus Magnus to Discussions of Natural and Violent Motions, u: *Albert der Grosse - seine Zeit* (vidjeti prethodno), str. 116-125; M. Grabmann, Die Lehre des heiligen Albertus Magnus vom Grunde der Vielheit der Dinge und der lateinische Averroismus, u: id., *Mittelalterliches Geistesleben*, II, Műnchen,

1936., str. 287-312 (ponovo tiskano u: *PInHAIS.IP* 70, 1999., str. 357-382); P. Hossfeld, Die Arbeitsweise des Albertus Magnus in seinen naturphilosophischen Schriften, u: *Albertus Magnus - Doctor Universalis 1280/1980*, hrsg. v. G. Meyer u. A. Zimmermann, Mainz, 1980. (= *Walberger Studien. Philosophische Reihe*. 6), str. 195-204: id., Studien zur Physik des Albertus Magnus (→ § 9); E. J. MC-Cullough, St. Albert on Motion as Forma fluens and fluxus forrnae, u: *Albertus Magnus and the Sciences. Commemorative Essays*, ed. J.A. Weisheipl, Toronto, 1980., str. 129-153; H.P.F. Mercken, Albertus Magnus attitude to Averroes in his first commentary on the ethics (c. 1250-1252), u: *Actas del V congreso internacional de filosofia medieval*, I, Madrid, 1979., str. 731-738; E.P. Mahoney, Albert the Great and the Studia Paravino in the Late Fifteenth and Early Sixteenth Centuries, u: *Albertus Magnus and the Sciences* (→ McCullough), str. 537-563; A. Masnovo, Alberto Magno e la polemica averroistica, u: *Rivista di filosofia neo-scolastica* 24, 1932., str. 162-173; 317-326; *Marie-Dominique Roland-Gosselin*, Sur la double rédaction par Albert le Grand de sa dispute contre Averroès, "De unitate intellectus" et Summa theologiae II Tr. XIII, Q. 77, nr.3, u: *AHDL* 1, 1926-7: 309-312 (ponovo tiskano u: *PInHAIS.IP* 70, 1999., str. 69-72); Dominique Salman, Albert le Grand et l'averroïsme latin, u: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 24, Paris, 1935., str. 38-64 (ponovo tiskano u: *PInHAIS.IP* 71, 1999., str. 184-210); Jacob L. Teicher, Alberto Magno e il Commento Medio di Averroè sulla "metafisica", u: *Studi italiani di filologia classica*. N.S. 11, Firenze, 1934., str. 201-216 (ponovo tiskano u: *PInHAIS.IP* 71, 1999., str. 161-176); Tellkamp: vidjeti iznad, Thomas Aquinas; B. Volta, *Metaphysik als Lebensform* (= *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, N.F. 27); A. Zimmermann, Albertus Magnus und der lateinische Averroismus, u: *Albertus Magnus - Doctor universalis* (s.o.→ Hossfeld), str. 465-493.

Španski orijentalista Miguel Cruz Hernández je pisao nakon preliminarnog proučavanja o *El Averroismo en el occidente medieval*, objavljenog 1971.,[629] podrobnije o kasnijem životu averroističke

629 U: *Oriente e Occidente nel medioevo* (bilješka 566), str. 17-62.

filozofije na latinskom Zapadu u svojoj monografiji o Averroesu, koja je objavljena 1986. godine[630]. Međutim, on je dodao bibliografiju koja se može nadopuniti. Pored već spomenutih srednjovjekovnih filozofa Alberta Velikog i Tome Akvinskog sljedeći su medijavalni mislitelji postali predmet "averroističkog" istraživanja: Agostino Nifo (1473.-1538. ili 1545.); Angelo d'Arezzo (oko 1325.); Biagio Pelacana (oko 1347.-1416.); Godfrey iz Fontainesa (oko 1250.-1306./9.); Henry iz Genta (oko 1217.-1293.), John Baconthorpe (oko 1290.-1348.); Ivan iz Janduna (oko 1280./5.-1328.); Ivan Wenceslaus iz Praga (umro nakon 1387.); Marsilius iz Padue (oko 1275./80.-1342./3.); Pavle iz Venecije (oko 1369.-1429.); Petrus Aureoli (oko 1280.-1322.); Richard Fishacre (oko 1200.-1248.); Roger Bacon (oko 1219.-1292./4.); Siger iz Brabanta (oko 1240.-1284.); Taddeo da Parma (oko 1320.); Theodor iz Erfurta (14. stoljeće); Walter Burley (oko 1275.-1344./5.); William iz Alnwicka (oko 1270.-1333.).

Pored liste Cruz Hernándeza čitatelj može konzultirati bibliografije Rosemanna (→ bilješka 626); G.C.Anawatija, *Bibliographie d'Averroes (Ibn Rushd)*, Alger, 1979. (Organisation arabe pour l'éducation, la culture et les sciences. Département de la culture. Huitième centenaire d'Ibn Rushd), str. 309-354, i van Steenberghena, *Die Philosophie im13. Jahrhundert*, Paderborn, 1977. – Pridodati sljedeće studije: Juan Acosta Rodríguez, Averroes y el De principiis naturae de Juan de Sècheville, u: *Averroes y los averroísmos*. Actas del III Congreso Nacional de Filosofía Medieval. Zaragoza, 1999., str. 251-256; Anna Alichniewicz, Le problème de l'influence des critiques de Guillaame Alnwick sur l'Averroïsme à Bologne. *Mediaevalia Philosophica Polonorum*. 1992.; XXXI, str. 39-41; P. Alphandéry, Y a-t-il eu un averroïsme populaire au XIIIe et au XIVe siècle? U: *Revue de l'Histoire des Religions* 44, Paris, 1901., str. 395-406 (ponovo tiskano u: *PInHAIS.IP* 69, 1999., str. 197-208); B.C. Bazán, Averroes y Sigerio de Brabante. La noción de "Intellectum speculativum", u: *Actas del V congreso internacional de filosofia*

630 *Abu-l-Walid Ibn Rušd (Averroè)*. Vida, Obra, pensamiento, influencia. Cordoba, 1986., pogl. XVII, str. 249-307; bibliografija, str. 407-417.

medieval, I, Madrid, 1979., str. 541-550; Serge-Thomas Bonino, Averroès chez les latins, u: *L'actualité d'Averroès.* Le huitème centenaire de la naissance d'Averroès (1198-1998). (Ed.) Mohammed Habib Samrakandi. Toulouse, 1999. (= *Horizons Maghrebins*. 40), str. 21-32; Gerardo Bruni, Appunti di polemica anti-averroistica sull'intelletto, u: *Rivista di filosofia neo-scolastica*. 25, Milano, 1933., str. 50-74 (ponovo tiskano u: *PInHAIS.IP* 71, 1999., str. 54-78); id., Egidio Romano antiaverroistica, u: *Sophia*. Palermo 1, 1933., str. 208-219; Charles Burnett; Andrew Mendelsohn: Aristotle and Averroes on Method in the Middle Ages and Renaissance: The "Oxford Gloss" to the Physics and Pietro D'Afeltro's Expositio Proemii Averroys. *Method and Order in Renaissance Philosophy of Nature. The Aristotle Commentary Tradition*. Ed. Daniel A. Di Liscia; Eckhard Kessler; Charlotte Methuen. Aldershot; Brookfield, USA, Singapore; Sydney, 1997., str. 53-111; Charles Butterworth, What is Political Averroism? - U: *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*. Ed. Fr. Niewőhner and Loris Sturlese. Zűrich, 1994., str. 239-250; B. Carra de Vaux, art. Averroes, Averroism, u: *Encyclopaedia of Religion and Ethic* 2 2, Edinburgh, 1930., str. 262-266; A. Chollet, art. Averroisme, u: *Dictionnaire de théologie catholique* I, 1931., col. 2628-2638; Jean Celeyrette; Edmond Mazet: La hiérarchie des degrés d'être chez Nicole Oresme, u: *Arabic Sciences and Philosophy*; 8, 1998., str. 45-65 (o averroizmu Waltera Burleyja); C. Colpe, art. Averroes, Averroismus, u: *Religion in Geschichte und Gegenwart* 13, 1957., col. 795-797; W.J. Courtenay, *Schools & Scholars in Fourteenth Century England*, Princeton, 1987.; G. Dahan, Notes et textes sur la poétique au moyen âge, u: *AHDL* 47, 1980. (Paris, 1981.), str. 171-239; H.A. Davidson, Averroes on the Material Intellect, u: *Viator* 17, 1986., str. 91-137; Hubert Dethier, *Summa averroïstica* (1). *Het averroïstisch-nominalistisch front en de leer van de dubbele waahrheid*. Brussel: Vrije Universiteit Brussel. Centrum voor de Studie van de Verlichting; 1977. (*Vrijdenkerslexicon. Studiereeks.* 4); P. Doncoeur, Notes sur les Averroïstes latins, u: *Revue des Sciences Philosophiques et Theeologiques* 4, Kain, 1910., str. 500-511 (ponovo tiskano u: *PInHAIS.IP* 69, 1999., str. 286-297); id., La religion et les maitres de l'Averroïsme, u: *Revue des Sciences Philosophiques et Theeologiques* 5, Kain, 1911., str. 267-298; 486-506 (ponovo tiskano u: *PInHAIS.IP* 69,

1999., str. 299-352); J. Doull, Dante on Averroism, u: *Actas del V congreso internacional de filosofía medieval* I, Madrid, 1979., str. 669-676; J.P. Etzwiler, John Baconthorpe, "Prince of the Averroists"?, u: *Franciscan Studies* 36, 1976., str. 148-176; G. Federici Vescovini, Biagio Pelacani a Padova e l'averroismo, u: *L'averroismo in Italia* (→ bilješka 618), str. 91-120; Socorro Fernández García, Socorro. La cuestión de la inmortalidad. El alma en el Averroísmo paduano. Pietro Pomponazzi, u: *Averroes y los averroísmos*. Actas del III Congreso Nacional de Filosofía Medieval. Zaragoza, 1999., str. 289-299; Giuseppina Fontanesi, Motivi d'arte nell'averroismo padovano. Società italiana per il progresso delle scienze. Atti della XXVI riunione, Venezia, 12-18 settembre 1937., Roma, 1938., str. 322-333 (ponovo tiskano u: *PInHAIS.IP* 71, 1999., str. 276-287); Didier Foucault, Au déclin de l'averroïsme latin: Giulio Cesare Vanini (1585-1619), u: *L'actualité d'Averroès*. Le huitème centenaire de la naissance d'Averroès (1126.-1998). (Ed.) Mohammed Habib Samrakandi. Toulouse, 1999. (= *Horizons Maghrebins*. 40), str. 69-80; R. A. Gauthier, Trois commentaires "Averroïstes" sur l'Éthique à Nicomaque. *AHDL* 1947.-8, str. 22-23: 187-336 (ponovo tiskano u: *PInHAIS.IP* 72, 1999., str. 1-150); Pietro Giacon, Pietro d'Abano a l'averroismo padovano, u: *Società italiana per il progresso delle scienze. Atti della XXVI riunione, Venezia, 12-18 settembre 1937*. Roma, 1938., str. 334-339 (ponovo tiskano u: *PInHAIS.IP* 71, 1999., str. 288-293); A. Goddu, Avicenna, Avempace and Averroes - Arabic Sources of "Mutual Attraction" and their Influence on Mediaeval and Modern Conceptions of Attraction and Gravitaton, u: *Orientalische Kultur und europäisches Mittelalter* (Berlin-New York 1985 (= *Miscellanea Mediaevalia* 17), str. 218-239; M. Gogacz, L'homme et la communauté dans le "Defensor Pacis" de Marsile de Padoue. Le probleme de l'inconsequence de l'Averroisme comme aristolélisme néo-platonisant, u: *Medioevo* V, 1979., str. 189-200; M. Grabmann, Der Bologneser Averroist Angelo d'Arezzo (oko 1325.), u: id., *Mittelalterliches Geistesleben* II, 1936., str. 261-271 (ponovo tiskano u: *PInHAIS.IP* 70, 1999., str. 331-341); id., Der lateinische Averroismus des 13. Jahrhunderts und seine Stellung zur christlichen Weltanschauung.Mitteilungen aus ungedruckten Ethikkommentaren, *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften in Műn-*

chen - Philosophisch-Historische Klasse. Műnchen, 1931.; 1931., H.2. (ponovo tiskano u: *PInHAIS.IP* 70, 1999., str. 223-308); id., Ein spätmittelalterlicher Pariser Kommentar zur Verurteilung des lateinischen Averroismus durch Bischof Stephan Tempier von Paris (1277) und zu anderen Irrtumslisten, u: Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben*. 1936.; II, str. 272-286 (ponovo tiskano u: *PInHAIS. IP* 70, 1999., str. 342-356); id., Studien űber den Averroisten Taddeo da Parma (oko 1320), u: id., *Mittelalterliches Geistesleben*, III, str. 239-260 (ponovo tiskano u: *PInHAIS.IP* 70, 1999., str. 309-330); *Miguel A. Granada*, El Averroísmo en Europa, u: *Averroes y los averroísmos*. Actas del III Congreso Nacional de Filosofía Medieval. Zaragoza, 1999., str. 163-182; E. Grant, The Medieval Doctrine of Place. Some Fundamental Problems and Solutions, u: Studi sul XIV secolo (s. § 9.2, Weisheipl), str. 57-79; H. Greive, art. Averroismus im Judentum, u: *Lexikon des Mittelalters*, I, Műnchen, 1980., col. 1295.; J. Hackett, Averroes and Roger Bacon on the Harmony of Religion and Philosophy, u: *A Straight Path* (→ bilješka 612), str. 98- 112; Maurice-Ruben Hayoun; Alain de Libera: *Averroès et l'averroïsme*. Paris, 1991. (Que sais-je?); Roland Hissette, Le vocabulaire philosophique des traductions dAverroès attribuées à Guillaume de Luna, u: *L'élaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Àge*. Actes du Colloque international de Louvain-la-Neuve et Leuven, 12-14 septembre 1998, organisé par la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, édités par Jacqueline Hamesse et Carlos Steel. Turnhout, 2000., str. 99-110; L. Hődl, art. Averroismus, u: *Historisches Wőrterbuch der Philosophie*, I, Darmstadt, 1970., col. 734-735; id., Die "averroistische" Unterscheidung zwischen Materie und Mőglichkeit in den naturwissenschaftlichen Schriften des Siger von Brabant, u: *Actas del V congreso intemacional de filosofía medieval*, I, Madrid, 1979., str. 831-842; id., art. Lateinischer Averroismus, u: *Lexikon des Mittelalters* I, 1980., col. 1292-1295; Wolfgang Hűbener, Unvorgreifliche Űberlegungen zum mőglichen Sinn des Topos "politischer Averroismus", u: *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*.Ed. Fr. Niewőhner and Loris Sturlese. Zűrich, 1994., str. 222-238; R. Imbach, Averroistische Stellungnahmen zur Diskussion űber das Verhaltnis von esse und essentia, u: *Studi sul XIV secolo* (s. § 9.2, Weisheipl), str.

299-339; A.L. Ivry, Averroes and the West: The First Encounter/ Nonencounter, u: *A Straight Path* (→ bilješka 178), str. 142-158; E. Jung-Palczewsksa, Jean de Jandun, a-t-il affirmé la nature active de l'intellect possible? Probleme d'une contradiction dans la question 6 du livre III "De anima" de Jean de Jandun, u: *Mediaevalia philosophica Polonorum* 27, 1986., str. 15-20; M. Kassem, La philosophie d'Averroès et ses rapporte avec la scolastique latine, u: *Actas del V congreso intemacional de filosofía medieval*, I, Madrid, 1979., str. 207-218; Bohdan Kieszkowski, Averroismo e platonismo in Italia negli ultimi decenni del secolo XV, u: *Giornale critico della filosofia italiana*. Firenze.Serie 2,1 (14), 1933., str. 286-301 (ponovo tiskano u: *PInHAIS.IP* 71, 1999., str. 80-95) [uključujući "averroizam" Marsiglia Ficina]; Cristoforo Krzanic, Grandi lottatori contro l'Averroismo, u: *Rivista di filosofia neo-scolastica* 22, Milano, 1930., str. 161-206 (ponovo tiskano u: *PInHAIS.IP* 70, 1999., str. 125-171); id., La scuola francescana e l'averroismo. *Rivista di filosofia neo-scolastica* 21, 1929., str. 444-494 (ponovo tiskano u: *PInHAIS.IP* 70, 1999., str. 74-124); Heinrich C. Kuhn, Die Verwandlung der Zerstőrung der Zerstőrung. Bemerkungen zu Augustinus Niphus' Kommentar zur Destructio destructionum des Averroes, u: *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*. Ed. Fr. Niewőhner i Loris Sturlese. Zűrich, 1994., str. 291-308; Z. Kuksewicz, *De Siger de Brabant à Jacques de Plaisance.* La théorie de l'intellect chez les averroïstes latins des XIIIe siècles. Wroclaw - Varsovie – Cracovie, 1968.; id., L'influence d'Averroes sur les universités en Europe Centrale (l'expansion de l'averroisme latin), u: *Multiple Averroes*, Paris, 1978., str. 275-282, id., Johannis de Janduno "De infinitate vigoris dei". Edition critique, u: *Studia Mediewistyczne* 24, 1985., str. 77-152; id., Note on some fourteenth century Averroistic works in the ms. Cracow Bibl. Jagell. 737, u: *Mediaevalia philosophica Polonorum* 27, 1984., str. 65-72; id., Un nouveau te'moignage de l'Averroisme d Erfurt, u: *Mediaevalia philosophica Polonorum* 28, 1986., str. 27-32; *id*., The Problem of Walter Burley's Averroism, u: *Studi sul XIV secolo* (s. § 9.2, Weisheipl), str. 341-377; id., Un texte intermédiaire entre Taddeo de Parme et Jean de Jandun, u: *Mediaevalia philosophica Polonorum* 27, 1984., str. 25-63; id., Theoderic, Recteur d'Erfurt, Averroiste allemand du XlVe siecle, u: *La filosofia*

della natura nel medioevo, Milano, 1966., str. 652-661; D.J. Lasker, Averroistic Trends in Jewish-Christian Polemics in the Late Middle Ages, u: *Speculum* 55, 1980., str. 294-304; O. Leaman, *Averroes and His Philosophy*, Oxford, 1988., str. 163 i naredne; M.-V. Leroy, La "troisième voie" de Saint Thomas et ses sources, u: *Recherches d'Islamologie* Louvain 1977 (= *Bibliothèque philosophique de Louvain* 26), str. 171-199; Charles Lohr, Georgius Gemistius Pletho and Averroes: the Periodization of Latin Aristotelianisms. *Sapientiam amemus*. Humanismus und Aristotelismus in der Renaissance. Festschrift fűr Eckhard Kessler zum 60. Geburtstag. Hrsg. v. Paul Richard Blum in Verbindung mit Constance Blackwell und Charles Lohr. Műnchen, 1999., str. 39-48; F. Lucchetta, L'Averroismo padovano, u: *Università degli studi, Venezia*, *Facolta di lingue e litterature straniere di Ca' Foscari. Annali della facolta serie orientale*, 1981., str. 73-86 (auch in *Mu'tamar Ibn Rušd, ad-dikrā al-mi'awIya ath-thāmina li-wafātihī*, II, Algiers 1983., str. 409-421); ead., Recenti studi sull'averroismo padovano, u: *L'averroismo in Italia* (→ bilješka 618), str. 91-120; S. MacClintock, odrednica Averroes, Averroism, u: *Encyclopaedia of Philosophy* I, London, 1967. (1972.), str. 220-226; E.P. Mahoney, John of Jandun and Agostino Nifo on Human Felicity ("status"), u: *L'homme et son univers* (→ bilješka 426), str. 465-477; id., Nicoletto Vernia's Annotations on John of Jandun's De anima, u: *Historia philosophiae medii aevi.* Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Hrsg.v. Burkhard Mojsisch; Olaf Pluta. (Festschrift fűr Kurt Flasch zu seinem 60. Geburtstag). Amsterdam, Philadelphia. II, 1991., str. 573-593; Anneliese Maier, *An der Grenze von Scholastik und Naturwissenschaft*. Die Struktur der materiellen Substanz. Das Problem der Gravitation. Die Mathematik der Formlatituden. 2.A. Roma, 1952. = *Storia e letteratura. Raccolta di studi e testi.* 41; ead., Ein Beitrag zur Geschichte des italienischen Averroismus im 14. Jahrhundert, u: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 33, 1944., str. 136-157 (ponovo tiskano u: *PInHAIS.IP* 72, 1999., str. 152-173); ead., Ein unbeachteter "Averroist" des XIV, Jahrhunderts: Walter Burley. *Medioevo e Rinascimento. Studi in onore di Bruno Nardi.* 2. Firenze, 1955., str. 475-499 (ponovo tiskano u: *PInHAIS.IP* 72, 1999., str. 247-271; ead., Wilhelm von Alnwicks Bologneser Quaestionen ge-

gen den Averroismus (1323), u: *Gregorianum* 30, 1949., str. 265-308 (ponovo tiskano u: *PInHAIS.IP* 72, 1999., str. 203-246); A. Maurer, John of Jandun and the Divine Causality, u: *Mediaeval Studies* 17, 1955., str. 185-207; id., Siger of Brabant and an Averroistic Commentary on the Metaphysics in Cambridge, Peterhouse MS 152, u: *Mediaeval Studies* 12, 1950., str. 233-235; Marcelino Menendez Pelayo, La impiedad averroista. - Fray Tomas Scoto. - El libro "De tribus impostoribus", u: *Boletín Historico* 1, Madrid, 1880., str. 17-23 (ponovo tiskano u: *PInHAIS.IP* 69, 1999., str. 147-153); *K. Michalski, La philosophie au XIe siècle. Six études.* Hrsg. u. eingel. v. K. Flasch, Frankfurt, 1969.; R. Morghen, Dante e Averroé, u: *L'averroismo in Italia* (→ bilješka 618), str. 49-62; M. Mraz, Commentarium Magistri Johannis Wenceslai de Praga super "de anima" Aristotelis. (Der gegenwartige Zustand der Forschungsarbeit), u: *Mediaevalia Philosophica Polonorum* 26, 1982., str. 79-91; A. Nasri Nader, La doctrine des deux vérités chez Ibn Roshd (Averroes) et les averroistes latins, u: Actas del V congreso internacional de filosofia medieval, I, Madrid, 1979., str. 1043-1050; B. Nardi, odred. Averroismo, u: *Enciclopedia cattolica*, 2, 1949., col. 524-530; id., L'averroismo di Sigieri e Dante, u: *Studi danteschi*. 22, Firenze, 1938., str. 83-113 [izvadak iz Nardi, *S. Tommaso d'Aquino. Trattato sull'unità dell'intelletto contro gli averroisti*, Traduzione, commento e introduzione storico. Firenze, 1938.] (ponovo tiskano u: *PInHAIS.IP* 71, 1999., str. 325-355); Adr. Pattin, L'averroisme et la question du sens agent au moyen âge, u: *Actas del V congreso internacional de filosofia medieval* I, Madrid 1979., str. 1077-1082; id., Un grand commentateur d'Aristote: Agostino Nifo, u: *Historia philosophiae medii aevi.* Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Hrsg.v. Burkhard Mojsisch; Olaf Pluta. (Festschrift fűr Kurt Flasch zu seinem 60. Geburtstag). Amsterdam, Philadelphia. II, 1991., str. 787-803; *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert, in Memoriam Konstanty Michalski (1879-1947)*, hrsg.v. O. Pluta, Amsterdam, 1988. (= *Bochumer Studien zur Philosophie.* 10); Gregorio Piaia, "Averroisme politique" - anatomie d'un mythe historiographique, u: *Philosophie im Mittelalter.* Entwicklungslinien und Paradigmen. Ed. J.P. Beckmann, L. Honnefelder, G. Schrimpf, G. Wieland. Hamburg; 1987., str. 288-300; A. Poppi, L'antropologia averroistica nel pen-

siero di Pietro Auriol, u: *Rivista di filosofa neo-scolastica* 70, 1978., str. 179-192; id., L'averroismo nella filosofia francescana, u: *L'averroismo in Italia* (→ bilješka 618), str. 175-220; P. Porro, "Possibile ex se, necessarium ab alio": Tommaso d'Aquino e Enrico di Gand, u: *Medioevo*. Padova. 1992; 18: 231-273 [pobijanje Henryja iz Genta Ibn Sīnāa, u skladu sa Ibn Rushdom]; W.H. Principe, Early explicit use of Averroes by Richard Fishacre with respect to motion and the human soul of Christ, u: *Actas del v congreso internacional de filosofía medieval* I, Madrid, 1979., str. 1127-1138; id., Richard Fishacre's Use of Averroes with Respect to Motion and the Human Soul of Christ, u: *Mediaeval Studies* 40, 1978., str. 349-360; J. Quillet, L'Aristotélisme de Marsile de Padoue et ses rapporte avec l'Averroisme, u: *Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale* V, 1979., str. 81-142; Ph.W. Rosemann, Wandering in the Path of the Averroean System: Is Kant's Doctrine on the *Bewusstsein űberhaupt* Averroistic? U: *Medieval Islamic Thought*. Ed. Th.-A. Druart. Washington, 1999. (=*American Catholic Philosophical Quarterly*. LXXIII), str. 185-230; F. Ruello, Paul de Venise, théologien "Averroiste"?, u: *Multiple Averroes*, Paris, 1978., str. 257-274; Dominique Salman, Jean de la Rochelle et les débuts de l'Averroïsme latin. *AHDL* 1947.-1948., str. 122-123: 133-144 (ponovo tiskano u: *PInHAIS.IP* 71, 1999., str. 221-232); *Antonio Domenico Sartori*, "Gaetano de' Thiene, filosofo averroista" nello Studio di Padova (1387-1465), u: *Società italiana per il progresso delle scienze. Atti della XXVI riunione, Venezia, 12-18 settembre 1937*. Roma, 1938., str. 340-370 (ponovo tiskano u: *PInHAIS.IP* 71, 1999., str. 294-324); *Jesús Soto Bruna*, Averroes en el De la causa, principio et uno de Giordano Bruno. El poder de la materia, u: *Averroes y los averroísmos*. Actas del III Congreso Nacional de Filosofia Medieval. Zaragoza 1999., str. 359-369; Luigi Stefanini, Averroismo e imaginismo, in *Società italiana per il progresso delle scienze. Atti della XXVI riunione, Venezia, 12-18 settembre 1937*. Roma, 1938., str. 311-321 (ponovo tiskano u: *PInHAIS.IP* 71, 1999., str. 265-275) [o simbolizmu, imaginaciji u averroizmu, kod Raimunda Lulla, Pico della Mirandole, Marsiglio Ficina]; E.D. Sylla, Godfrey of Fontaines on Motion with Respect to Quantity of the Eucharist, u: *Studi sul XIV secolo* (s. § 9.2, Weisheipl), str. 105-141; Tellkamp: vidjeti iznad, Thomas Aquinas; Erminio Troilo,

L'averroismo di Marsilio da Padova, u: *Marsilio da Padova.* Studi raccolti nel VI centenario della morte. A cura di A. Checchini e N. Bobbio. Roma, 1942., str. 47-77; id., *Averroismo e aristotelismo padovano.* Padua, 1939.; id., Averroismo o aristotelismo "alessandrista" padovano, u: *Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei. Rendiconti. Classe di Scienze Morali Storiche e Filologiche*. Roma, 1954.; ser. 8, vol. IX, str. 188-244; id, L'Averroismo padovano. *Società italiana per il progresso delle scienze. Atti della XXVI riunione, Venezia, 12-18 settembre 1937.* Roma, 1938., str. 255-286 [ponovo tiskano u: *PInHAIS.IP* 71, 1999., str. 233-264]; id., Per l'averroismo padovano o veneto, u: *Atti del* (R.) *Istituto Veneto di Scienze Lettere ed Arti*. - Classe di Scienze Morali e Lettere. Venezia, 1939.-1940. (1941.); 99: 273-298 (ponovo tiskano u: *PInHAIS.IP* 71, 1999., str. 357-382); id., Lo spirito dell'averroismo padovano, u: *Il diritto dell'uomo al sapere e al libero uso di esso*, Padova, 1954., str. 43-74; A. Uña Juárez, Aristóteles y Averroés en el siglo XIV. Las autoridades "mayores'" para Walter Burley I: Aristoteles, u: *Antonianum* 52, 1977., str. 326-358; id., Aristóteles y Averroés en el siglo XIV. Las autoridades "mayores" para Walter Burley II: Averroes, u: *Antonianum* 52, 1977., str. 680-694; *Fernand van Steenberghen*, Un commentaire averroïste, anonyme et inédit, du Traité de l'âme, u: *Aus der Geisteswelt des Mittelalters.* Ed. Albert Lang, Joseph Lechner, Michael Schmaus, 1935.; II (= *Beiträge zur Geschichte der Philosophie (und Theologie) des Mittelalters.* Texte und Untersuchungen. Műnster, Supplementband III,2), str. 842-854 (ponovo tiskano u: *PInHAIS.IP* 71, 1999., str. 130-142); S. Vanni Rovighi, San Tommaso d'Aquino e Averroe, u: *L'averroismo in Italia* (→ bilješka 618), str. 221-236; Ignacio Verdú Berganza, El movimiento averroísta y el pensamiento de Thomas Bradwardine. Dos concepciones del hombre enfrentadas, u: *Averroes y los averroísmos.* Actas del III Congreso Nacional de Filosofía Medieval. Zaragoza, 1999., str. 387-395. M.C. Vitali, Taddeo de Parme et les deux rédactions des "quaestiones de anima" de Jean de Jandun, u: *Mediaevalia philosophica Polonorum* 28, 1986., str. 3-13; Vitali/ Z. Kuksewicz, Note sur les deux rédactions des "quaestiones de anima" de Jean de Jandun, u: *Mediaevalia philosophica Polonorum* 27, 1984., str. 3-24; J.A. Weisheipl, The Spector of motor coniunctus in medieval physics, u: *Studi sul XIV secolo* (s. § 9.2,

Weisheipl); Karl Werner, Der *Averroismus in der christlich-peripatetischen Psychologie des späteren Mittelalters*, u: *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien. - Philosophisch-Historische Klasse*. 98, Wien, str. 1881., str. 175-320 (ponovo tiskano u: *PInHAIS.IP* 69, 1999., str. 1-146) [o "averroizmu" Pietra Auriola, Tome Akvinskog, Johna Baconthorpea, Johna iz Janduna, Paula iz Venecije, Agostina Nifoa, Pietra Pomponazzija]; John F. Wippel, The Role of the Phantasm in Godfrey of Fontaines' Theory of Intellection. - U: *L'Homme et son univers*. (→ bilješka 481), 1986; II, str. 573-582.

§ 11.3. Kritika "averroizma" i smjerovi istraživanja

Čitatelj ovih publikacija napisanih o "averroizmu" među skolastičkim filozofima je sve više i više suočen sa poteškoćom da zadobije jednoobraznu sliku. "Averroistički" smjerovi vidljivi u filozofskim "diskusijama" čine se divergentnima i kontradiktornima; jaz između Averroesa i onog što se podvodi pod "averroizam" postao je sve većim i većim i na koncu je potaknuo pitanje: da li je Ibn Rushd bio averroist?[631] – U prvom redu možemo govoriti o "averroistima" u onim slučajevima u kojima su se filozofi eksplicitno očitovali da su pristaše Averrosa[632]. Ovo je slučaj sa Ivanom iz Janduna koji je predavao oko 1310. na Sveučilištu u Parizu, te čak prije njega Ferrandusom de Hispaniom iz 13. stoljeća[633]. Me-

631 Jorge M. Ayala Martínez, Fue Averroes un averroísta? U: *Averroes y los averroísmos.* Actas del III Congreso Nacional de Filosofía Medieval. Zaragoza 1999: 257-266.

632 Hoedl govori o "averroistischer Wende" ("averoističkom obratu") čak onim slučajevima gdje su averoistička učenja branjena "im Ganzen eines 'aristotélisme heterodoxe'" [van Steenberghen]: vidjeti L. Hoedl, Űber die averroistische Wende der lateinischen Philosophie des Mittelalters im 13. Jahrhundert, u: *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 39, 1972. (171-204), str. 177 i naredne; usp. W. Kluxen, odrednica Averroismus im lateinischen Mittelalter, u *Theologische Realenzyklopäie* V, Berlin-New York, 1980. (57-61), str. 59 i natredna.

633 Usp. A . Zimmermann, Ein Averroist des späten 13. Jahrhunderts. Ferran-

đutim, upotreba termina "averroizam" sve više i više je kritikovana[634]. Ova je kritika konačno rezultirala u primjećivanju Paula Oskara Kristellera iz 1960.,[635] da se čak dva tradicionalno središnja kompleksa tema "averroizma", kao što je učenje o jedinstvu intelekta i ono o "dvostrukoj istini",[636] "averoisti" nisu pridržavali na jedinstven način. "Otuda smo prisiljeni", piše Kristeller,[637] "da odustanemo od pojma averroizam u cijelosti, ili da ga ograničimo na nekoliko mislitelja, koji prihvataju učenje o jedinstvu intelekta, ili konačno da ga primjenjujemo na proizvoljan način na tu širu grupaciju koja se bavila aristotelijanskom filozofijom odvojito od teologije i koju mi mnogo bolje opisujemo kao svjetovne aristotelijance".

---

dus de Hispania, u: *Archiv fűr Geschichte der Philosophie* 50, 1968., str. 145-164; id., Ferrandus de Hispania – ein spanischer Averroist um 1300, u: *Actas del V congreso intemacional de filosofia medieva*/I, Madrid, 1979., str. 1393-1399; id., Aristote et Averroes dans le commentaire de Ferrandus de Hispania sur la métaphysique d'Aristote, u: *Diotima* 8, 1980., str. 159-163.

634 Usp. npr. W.F. Edwards, The Averroism of Iacopo Zabarella (1533-1589) u: *Atti del XII congresso internazionale di filosofia (Venezia, 12-18 settembre 1958)*, 9, Firenze, 1960., str. 91-107; N.G. Siraisi, *Arts and Sciences at Padua*, Toronto, 1973. (= *Pontifical Institute of Mediaeval Studies. Studies and Texts*. 25), str. 136 i naredna; A. Maier, Eine italienische Averroistenschule aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts, u: id., *Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik*, I (Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert); Roma, 1966. (251-278) [ponovo tiskano u: *PInHAIS.IP* 72, 1999., str. 175-202], str. 251 i naredna; G. Piaia, "Averroisme politique": anatomie d'un mythe historigrafique, u: *Orientalische Kultur und europäisches Mittelalter* (bilješka 606), str. 288-300.

635 Paduan Averroism and Alexandrinism in the Light of Recent Studies, u: *Aristotelismo Padovano e filosofia Aristotelica. Atti del XII congresso internazionale di filosofia*, 9, Florenz, 1960., str. 147-155; njemačka verzija u: id., *Humanismus und Renaissance*, II, Műnchen, 1975. (= *Uni-Taschenbűcher*, 195) (124-148), str. 125 i naredne.

636 O ovome usp. opsežan izbor materijala u: H. Dethier, *Summa Averroistica (1). Het averroistisch-nominalistisch front en de leer van de dubbele waarheid*, Brussel, 1977. (= *Vrijdenkers lexica Studireeks*. 4).

637 *Humanismus* (bilješka 635) II, str. 128 i naredna.

Slično kritičko stajalište je pokazao Fernand van Steenberghen u svojemu standardnom djelu o "Filozofiji u 13. stoljeću", koje se pojavilo 1966. i koje smo već spomenuli[638]. Van Steenberghen upotrebljava terminologiju "heterodoksni" ili "radikalni" aristotelizam, koju preuzimaju "averoističke interpretacije Aristotela";[639] sukladno njemu, averroistička "škola" kako je tvrdio Ernest Renan nikada nije postojala.

Kristellerova i van Steenberghenova kritika nije prihvaćena jednoglasno[640]. Oprezan zaključak iz rasprave mogao je biti preporuka da se pojmovi "averoizam" i "averoisti" koriste sa opreznošću. Oni su postali odomaćeni, usporedivi sa pojmovima "aristotelijanci" ili "platoničari", i prije nego što ih upotrijebimo trebali bismo da istražimo da li imamo istinski književne utjecaje, ili izgubljenu asimilaciju tipičnih Averroesovih misli, sekundarno atribuiranje Averroesu npr. intelekt-agens teorije iz 13. stoljeća[641]. U prva dva spomenuta slučaja možemo uzeti u razmatranje mogućnost da su "averoističke" ili još bolje Averroesova uobličenja i misli korišteni za terminološko i ideološko oblikovanje vlastite filozofije – ili ovih formulacija i misli koji unose nove elemente u

638 bilješka 568. Van Steenberghenova knjiga pronalazi veći odjek u arapskoj knjizi o "Utjecaju Ibn Rushda na srednjovjekovnu filozofiju" (*Āthār Ibn Rushd fī falsafat al-'unsūr al-wustā*) autora Zaynaba Mahmūda al-Khudayrīja, Beirut (2. izd. 1985.).

639 Usp. van Steenberghen, str. 335 i naredne, 370 i naredne; id., L'Averroisme latin au XIIIe siécle, u: *Multiple Averroes*, Paris, 1978., str. 283-286; id., u: *Histoire de l'église depuis les origines jusqu'à nos jours*, 13: Le mouvement doctrinal du XIe au XIVe siècle, Paris, 1951., 270 i naredne; id., *The Philosophical Movement in the Thirtheenth Century*. Predavanja održana pod pokroviteljstvom Odsjeka za skolastičku filozofiju, The Queen's University, Belfast, Edinburgh (etc.) 1955.

640 Usp. F. Lucchetta, Recenti studi sull' averroismo padovano, u: *L'Averroismo in Italia* (Roma, 18-20 aprile 1977.), Roma 1979. (91-120), str. 92 i naredna.

641 O ovoj sekundarnoj atribuciji učenja o intelektu-agensu Averroesu u 13. stoljeću usp. B. Carlos Bazán, Was There Ever a "First Averroism"? *Geistesleben im 13. Jahrhundert*. Hrsg.v. Jan A. Aersten und Anreas Speer. Fűr Druck besorget von Frank Hentschel und Andreas Speer. Berlin, New York, 2000. (= *Miscellanea mediaevalia* 27), str. 31-53.

igru. Kao u slučaju tzv. "avicennijanstva", koji smo već raspravljali, možemo razmotriti mogućnost konvergentnih paralelizama te na drugoj strani neospornih književnih utjecaja, koji su u svakom slučaju različiti. Iz ovog razloga ono ostaje biti našim zanimanjem kako bismo započeli sa tim tekstovima koje su skolastički filozofi možda upotrebljavali, tj. latinskim prijevodima islamskih filozofskih tekstova. Njihovo izdavanje i usporedba sa arapskim izvornikom preduvjet je za raspravljanje tema iz historije ideja, koja je često zanemarivala pitanja iz književne historije.

Prijeko potrebno oruđe je indeks latinskih rukopisa i njihovih arapskih izvora[642]. Takovrsan indeks dosad imali jedino u pogledu Aristotela i Avicenne. On bi trebao Ṣadržavati sve informacije ne samo o kasnijem životu skolastičkih filozofa, već jednako tako i prevoditelja, njihovoj tehnici prevođenja i njihovom poznavanju arapskog jezika.

Opaske o prevoditeljima i njihovoj tehnici pronalazimo u sljedećim publikacijama: M. Alonso Alonso, Coincidencias verbales t'picas en las obras y traducciones de Gundisalvo, u: *al-Andalus* 20, 1955., str. 129-152; 345-379 (također u: id., *Temas filosóficos medievales*, Comillas, Santander, 1959., str. 247-329); id., Las fuentes literarias de Dom'nico Gundisalvo: El "De processione mundi" de Gundisalvo, y el "K. al-'aqīda al-rāfi'a" de Ibrahim ibn Dāwūd, u: *al-Andalus* 11, 1946., str. 159-173; id., Ḥunayn traducido al latín por Ibn Dāwūd y Domingo Gundisalvo, u: *al-Andalus* 16, 1951., str. 37-47; id., Influencia de Severino Boecio en las obras y traducciones de Gundisalvo, u: id., *Temas filosóficos medievales (Ibn Dāwūd y Gundisalvo)*, Comillas, Santander, 1959., str. 369-396; id., Juan Sevillano. Sus obras proprias y sus traducciones, u: *al-Andalus* 18, 1953., str. 17-49; id., Notas sobre los traductores Toledanos Domingo Gundisalvo y Juan Hispano, u: *al-Andalus* 8, 1943., str.

642 Usporedivo sa F.J. Carmody, *Arabic Astronomical and Astrological Sciences in Latin Translation*, Berkeley, Los Angeles, 1956. Prve početke pronalazimo u: R.P.G. Thery, *Tolède. Grande ville de la renaissance médiévale*, Oran, 1944., str. 13 i naredne; H. Schipperges, Zur Rezeption und Assimilation arabischer Medizin frűhen Toledo, u: *Sudhoffs Archiv fűr Geschichte der Medizin und Naturwissenschaften* 39, 1955. (261-283), str. 268 i naredne.

155-158, űberarbeitet u: id., *Temas filosóficos medievales*, Comillas, Santander,1959., str. 17-60; id., Las traducciones de Juan González de Burgos y Salomón, u: *al-Andalus* 14, 1949., str. 291-319 (ponovo tiskano u: *PInHAIS.IP* 48, 1999., str. 57-85); id., Traducciones del àrabe al latín por Juan Hispano, u: *al-Andalus* 17, 1952., str. 129-151; id., Traducciones del Arcediano Domingo Gundisalvo, u: al-Andalus 12, 1947., str. 295-338; id., El Traductor y prologuista del "Sextus Naturalium", u: *al-Andalus* 26, 1961., str. 1-35; M.-Th. D'Alverny, Anniyya - anitas, u: *Mélanges offerts à Etienne Gilson. Toronto-Paris*, 1959., str. 59-91. (Također u: d'Alverny, *Avicenne en occident*. Recueil d'articles de Marie-Thérèse d'Alverny réunis en hommage à l'auteur. Avant-propos de Danielle Jacquart. Paris, 1993. (=*Études de philosophie mdiévale*. LXX), no. X): uključuje odjeljak iz Ibn Sīnā, *Risāla aḍḥawiyya* te njezine latinske verzije Andrea Alpagoa (Avicenna, De Almahad); ead.: Avendauth?, u: *Homenaje a Millás-Vallicrosa*, I, Barcelona, 1954., str. 19-43 (također u: d'Alverny, *Avicenne en occident*. [vidjeti iznad], nr. VIII); ead.: Les traductions a deux interpètes, d'arabe en langue vernaculaire et de langue vernaculaire en latin, u: *Traduction et traducteurs au Moyen âge*. Actes du colloque international du CNRS organisé à Paris, Institute de recherche et d'histoire des textes, les 26-28 mai 1986. Textes réunies par Geneviève Contamine. Paris, 1989., str. 193-206 (ponovo tiskano u: d'Alverny, *La transmission des textes philosophiques et scientifiques au Moyen Age*. Ed. Charles Burnett, Aldershot, Hants.; 1994. (Variorum. Collected Studies Series; v. CS 463); M. Brasa Díez, Las traducciones toledanas como encuentro de culturas, u: *Actas del V congreso internacional de filosofia medieval*, I, Madrid, 1979., str. 589-596; C.S.F. Burnett, The Institutional Context of Arabic-Latin Translations of the Middle Ages: A Reassessment of the "School of Toledo". *CIVICIMA. Études sur le vocabulaire intellectuel du moyen âge*. Brepols VIII, 1995. (= *Vocabulary of Teaching and Research Between Middle Ages and Renaissance*. Proceedings of the Colloquium London, Warburg Institute, 11-12 March 1994. Ed. Olga Weijers), str. 214-235; id., Literal Translation and Intelligent Adaption amongst the Arabic-Latin Translators of the First Half of the Twelfth Century, u: *La diffusione delle scienze islamiche nel medio evo europeo*, Roma, 1987. (= *Accademia Nazionale dei*

Lincei. Fondazione Leone Caetani), str. 9-28; id., Magister Iohannes Hispanus: Towards the Identity of a Toledan Translator. *Comprendre et maîtriser la nature au moyen âge. Mélanges d'histoire des sciences offerts à Guy Beaujouan*. Genève, 1994. (= *École Pratique des Hautes Études* - IVe section. *Sciences historiques et philologiques*. V: *Hautes Études Médiévales et Modernes*. 73), str. 425-436; id., Some Comments on the Translating of Works from Arabic into Latin in the Mid-Twelfth Century, u: *Orientalische Kultur und europäisches Mittelalter* (Berlin - New York 1985. = Missellanea Mediavelia 17) (161-171), str. 165 i naredne; id., Translating from Arabic into Latin in the Middle Ages: Theory, practice, and Criticism. *Éditer, traduire, interpréter: essais de méthodologie philosophique* par P. W. Rosemann, C. Rutten [etc.]. Sous la direction de Steve G. Lofts et Philipp W. Rosemann. Louvain-Paris, 1997. (= Philosophes médiévaux. XXXVI), str. 55-78; K.H. Dannefeldt, The Renaissance Humanists and the Knowledge of Arabic, u: *Studies in the Renaissance* 2, 1955., str. 96-177; J.S. Gil, *La escuela de traductores de Toledo y sus colaboratores judios*, Toledo, 1985., L.P. Harvey, The Alfonsine School of Translators: Translations from Arabic into Castilian Produced under the Patronage of Alfonso the Wise of Castile (1221-1252-1284), u: JRAS 1977., str. 109-117; Haskins, *Studies* (→ bilješka 417); *A. Lőwenthal*, *Pseudo-Aristoteles űber die Seele. Eine psychologische Schrift des 11. Jahrhunderts und ihre Beziehungen zu Salomo ibn Gabirol (Avicebron)*, Berlin, 1891.; str. 1-35 pojavile su se kao teza pod naslovom "Dominicus Gundisalvi und sein psychologisches Compendium", Berlin, 1890., (str. 5 i naredne raspravljaju školu iz Toleda); J.M. Millás-Vallicrosa, El literalismo de los traductores de la corte de Alfonso el Sabio, u: *al-Andalus* 1, 1933., str. 155-187; I. Opelt, Zur Űbersetzungstechnik des Gerhard von Cremona, u: *Glotta* 38, 1960., str. 135-170; J.F. Rivera, Nuevos datos sobre los traductores Gundisalvo y Juan Hispano, u: *al-Andalus* 31, 1966., str. 267-280; H. Schipperges, Die frűhen Űbersetzer der arabischen Medizin in chronologischer Sicht, u: *Sudhoffs Archiv fűr Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften* 39, 1955., str. 53-93; id., Die Schulen von Toledo in ihrer Bedeutung fűr die abendländische Wissenschaft, u: *Sitzungsberichte der Gesellschaft zur Beförderung der gesamten Naturwissenschaften zu Marburg* 82/3, 1960., str. 3-18; id., Zur Re-

zeption und Assimilation arabischer Medizin im frűhen Toledo, u: *Sudhoffs Archiv fűr Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften* 39, 1955., str. 261-283; *P. Schoonheim*, *Aristotle's Meteorology* (→ bilješka 437), uvodnik (o metodi arapsko-latinskog prijevoda); G. Thery, Notes indicatrices pour s'orienter dans l'étude des traductions médiévales, u: *Mélanges Joseph Maréchal*, II, Louvain, 1950., str. 297-315; id., Tolède (→ bilješka 642), pogl. 1: Les traductions arabico-latines d'ouvrages philosophiques à Tolede au XII e siècle; pogl. 2: Méthode de traduction des polyglottes tolédans; L. Thorndike, John of Seville, u: *Speculum* 34, 1959., str. 20-38.

O Michel Scotovom metodu prevođenja usp. A. van Oppenraaij, uvodnik *Aristotle: De Animalibus. Michael Scot's Arabic-Latin translation*. Dio 2: Knjige XI-XIV: Parts of Animals (→ bilješka 438); ead., Michael Scotov arapsko-latinski prijevod Aristotelove Knjige o životinjama. Neke opaske koje se tiču odnosa između prijevoda i njegovih arapskih i grčkih izvora. *Aristotle's Animals in the Middle Ages and Renaissance*. Ed. Carlos Steel, Guy Guldentops, Pieter Beullens. Leuven, 1999., str. 31-43; o Michael Scotu, pored referenci u: van Oppenraaij, također Ch. Lohr, Medieval Latin Aristotle Commentaries, u: *Traditio* 27, 1971., str. 347-349; Ch.H. Haskins, Michael Scot in Spain, u: *Estudios eruditos in memoriam Adolfo Bonilla y San Martín*, II, Madrid, 1930., str. 129-134; P. Morpurgo, *Fonti di Michele Scoto*, u: *Accademia Nazionale dei Lincei. Rendiconti della classe di scienze morali, storiche e filologiche*, Ser. VIII, vol. XXXVIII, fasc. 1-2, 1983., str. 59ff.; id., Le traduzioni di Michele Scoto e la circolazione di manoscritti scientifici in Italia meridionale: la dipendenza della Scuola Medica Salernitana da quella Parigina di Petit Pont, u: *La diffusione delle scienze islamiche* (→ bilješka 521), str. 167-192; G.M. Edwards, Two Redactions of Michel Scot's Liber introductorius, u: *Traditio* 41, 1985., str. 329-340; usp., također prikaze pobrojane iznad u: § 1, početak i J.D. Latham, Arabic into Medieval Latin, u: *Journal of Semitic Studies* 17, 1972., str. 30-67.

Drugo korisno sredstvo bi bio opsežan arapsko-latinski i latinsko-arapski leksikon, usporediv sa grčko-arapskim leksikonom kojeg su objavio G. Endress i D. Gutas[643]. Pripremno djelo može

643 Vidjeti poglavlje 3, bibliografija.

se pronaći u projektima *Aristoteles Semitico-Latinus*,[644] *Avicenna Latinus*[645] i *Corpus commentariorum Averrois in Aristotelem*,[646] kao i u pojedinim istraživanjima i prikazima[647].

Već 1924. godine, Louis Massignon je tražio kazalo latinskih rukopisa i tehničkih termina kao oruđe za konstruiranje – kako je to formulirao – "une sorte de 'grammaire philosophique' des systemes contenant les termes techniques précités" na temelju teksta latinskih izdanja[648]. Put prema ovome cilju još uvijek je vrlo dug i moramo se zapitati hoće li ikad biti moguće da tad dosegnemo više od zapažanja detalja i unošenje u popis individualnih tendencija pojedinih skolastičkih filozofa. Usporedba sa arapsko-latinskim prijevodima i arapskim izvornicima u svakom slučaju će nam omogućiti bolje razumijevanje skolastičkih filozofa[649]. Čini se da uobičajeno interesovanje islamskih filozofa i njihovih srednjovjekovnih jevrejskih i latinskih prevoditelja leži u logici i ontologiji, epistemologiji i psihologiji, metafizici i prirodnoj filozofiji[650] te konačno u enciklopedijskom znanju, koje se reflektiralo

644 Vidjeti A. van Oppenraaij, index njezinih izdanja the Latin *Aristotle: De Animalibus* (bilješka 21).

645 Vidjeti iznad § 9.1.

646 S. oben §11.1 Schluß.

647 Usp. npr. E. Behler, *Die Ewigkeit der Welt. Problemgeschichtliche Untersuchungen zu den Kontroversen um Weltanfang und Weltunendlichkeit im Mittelalter*, I: Die Problemstellung in der arabischen und jűdischen Philosophie des Mittelalters, Műnchen-Paderborn-Wien, 1965. (o arapsko-latinskim terminološkim usporedbama); J. Jolivet, The Arabic Inheritence (s.5.1), str. 113-148.

648 Massignon, Les sources arabes utilisées par les scolastiques latins, ponovo tiskano u: id., *Opera minora* II, Paris, 1969., str. 487-495.

649 Usp. E. Gilson, L'étude des philosophes arabes et son rôle dans l'interprétation de la scolastique, u: *Proceedings of the 6th Congress of Philosophy*, Harvard University, Cambridge, Mass.-New York, 1927., str. 592-596.
Primjer istraživanja koje se usredsređuje na središnji filozofski koncept i koje uspoređuje latinski tekst i arapske izvornike jeste Antonio Pérez Estévaz, *La materia, de Avicena a la escula franciscana*. (Avicena, Averroes, Tomas de Aquino, Buenventura, Pecham, Marston, Olivo, Mediavilla, Duns Escoto). Maracaibo – Venezuela, 1998.

650 Usp. J. Jolivet, L'influence de la philosophie islamique sur la philosophie

u srednjovjekovnim enciklopedijama,[651] koje su potaknule proces prevođenja islamskih filozofa i otuda doprinijele oblikovanju terminologije i filozofske tradicije, što je zajedničko mišljenje koje je prevladalo u slučaju tzv. "augustijanstva" i "avicennijanstva". Jedino je susret sa tzv. "averroizmom" prouzročio protivljenja, koja su okončana u formiranju onog što je Steenberghen nazvao "heterodoksnim aristotelijanstvom". Na ovom mjestu se arapsko-platonsko naslijeđe ograničilo na neoplatonička učenja o emanaciji i iluminaciji. Ovdje bismo, kao i u slučaju srednjovjekovnog aristotelijanizma, trebali uzeti u razmatranje konvergencije (međusobno približavanje) i ne bismo smjeli precijeniti arapski utjecaj[652].

---

latine du moyen âge, u: *Revue algérienne des Lettres et des sciences humaines*, I. 1969., str. 17-27 te napose id., The Arabic Inheritence (s.5.1), str. 129 i naredne.

Značajno je da arapska literatura o politici nije naišla na zanimanje prevoditelja; usp. D.E. Luscombe, G.R. Evans, The Twelfth-Century Renaissance, u: *The Cambridge History of Medieval Political Thought c. 350 – c. 1450*, ed. by J.H. Burns, Cambridge, 1988., str. 306-338, napose 329 i naredne.

Ovdje bismo trebali spomenuti mogućnost da je latinsko medijavalno radoblje moglo postati vrlo rano upoznato sa al-Fārābijevim političkim idejama kroz rano latinsko prevođenje Maimonidesovog djela More Nevukim (bilješka 591) 1233. godine; usp. o recepciji al-Fārābija u uvodniku engleskom prijevodu Maimonidesovog djela *The Guide of the Perplexed* (bilješka 590); tekst koji je napisao M. Jevolella, Songe et prophétie chez Maimonide dans la tradition philosophique qui l'inspira, u: *Maimonides and Philosophy* (bilješka 591), str. 173-184 i J. Macy, Prophecy in al-Farabi and Maimonides: The Imagination and Rational Faculties, u: *Maimonides and Philosophy* (bilješka 591), str. 185-201; id., The Rule of Law and the Rule of Wisdom in Plato, al-Farabi, and Maimonides, u: *Studies in Islamic and Judaic Traditions. Papers presented at the Institute for Islamic-Judaic Studies*, ed. W.M. Brinner and S.D. Ricks, Atlanta, 1986., str. 205-232.

651 Usp. Eva Albrecht, The Organization of Vincent of Beavius' Speculum maius and of some other Latin Encyclopedias, u: *The Medieval Hebrew Encyclopedias of Science and Philosophy*. Radovi sa the Bar-Ilan University konferencije. Ed. Steven Harvey. Dordrecht/Boston/London, 2000. (= *Amsterdam Studies in Jewish Thought*. 7), str. 46-74 (Ṣadrži na str. 58-70 detaljnju raspravu o "Aristotle and Other Greek and Arabic Scientific Sources in Thirteenth-Century latin Encyclopedias").

652 Ovo je naglasio Jolivet u svojemu vrlo učenom prinosu "The Arabic Inheritence" (bilješka 1), str. 123.

KRATICE

AHDL Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, Paris.

BPhM Bulletin de philosophie médiévale. Louvain-la-Neuve.

JRAS Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, London

MIDEO Mélanges de l'Institut Dominicain d'études orientales du Caire.

PInHAIS.IP Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science. Islamic Philosophy. Ed. Fuat Sezgin u suradnji sa M. Amawijem, C. Ehrig-Eggert, E. Neubauer. Frankfurt/M., 1999.-2000.

ZDMG Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Wiesbaden.

1. Asimilacija islamske filozofske misli i prekid veze u latinskom medijavalnom razdoblju*:

§ 1. Arapsko-latinski prijevodi kao posrednik kulturnog naslijeđa islama

Islamska se filozofija raširila u srednjovjekovnoj Europi dijelom u navezu znanstvenih radova Arapa, latinske transmisije astronomskih, matematskih i medicinskih knjiga Arapa[653].

Značajnu je ulogu odigrao andalužanski grad Toledo. Tijekom 12. stoljeća Toledo je postao središtem latinskih prijevoda[654] grčko-arapskih verzija i redakcija Aristotelovih djela, njegovog komentatora Alexandera Afrodizijaškog i neoplatoničkog filozofa Proclusa[655]. Pored ovih prijevoda grčkih autora, koji su zbog pomanjkanja grčkih rukopisa postali dostupni u latinskim prijevodima arapskih verzija, učenjaci u Andalusu su se usredsredili na prijevode arapskih knjiga i rasprava koje su sastavili muslimanski filozofi, a koje se bave sa aktualnim problemima koje su raspravljali skolastičari, uglavnom problemom jedinstva intelekta, vječnosti svijeta i tzv. «dvostrukom istinom».

U svojemu proučavanju *philosophiae*, koju je Dominicus Gundissalinus u svojoj raspravi *De divisione philosophiae*, djelu napisanom oko 1150. godine, također nazvao *humana scientia* i jasno je razlikovao od *divina scientia*, znanosti revelacije kako je Ṣadržana u Svetom pismu,[656] učenjaci u Toledu, Parizu, Napulju i Oxfordu odabrali su i preuzeli iz islamskog naslijeđa ono što se činilo ko-

---

* Revidirana verzija u: *Storia della filosofia.* 2: II medioevo. A cura di Pietro Rossi, Carlo A. Viano. Roma, Bari: Editori Latereza 1994 (= Enciclopedie del sapere), str. 180-195.

653 Usp. prikaz Millas-Vallicrosa, *Translations of Oriental Scientific Works*; d'Alverny, *Translations*; Jolivet, *Arabic Inheritence*.

654 Usp. iznad pogl. 5. 2 i naredna.

655 Usp. iznad pogl. 5. 4 i 5.

656 Usp. van Steenberhen, *The Philosophical Movement*, str. 29 i naredna.

risnim za racionalnu interpretaciju Objave, ali jednako tako i za razvitak suvremene filozofije i njezinih specifičnih predmeta. Filozofija je, napose dijalektika, bila oruđem za proučavanje superiorne kršćanske objavljene istine, za teologiju. Proučavanjem filozofije te otuda jednako tako teologije bilo je na različite načine pod dominatnim utjecajem Aristotela. Izbor prevedenih tekstova i njihova interpretacija pokatkad odaje jednostrano gledište skolastika o islamskoj filozofiji. U onome što slijedi pokušati ćemo da skiciramo sliku, ili barem da damo neka glavna obličja slike, koju su skolastici posjedovali iz islamske filozofije. Ona se razlikuje od kompleksne slike koju danas zadobivamo iz čitavog niza islamskih filozofskih tekstova.

§ 2. Uvoditelj aleksandrijskog tumačenja Aristotela: al-Kindī, «filozof Arapa»

Odlučan utjecaj na razvitak medijavalne filozofije izvršili su radovi Ibn Sīnāa (latinski «Avicenna») i Ibn Rushda (latinski «Averroes»). Prije nego što razmotrimo ovu dvojicu autora, trebali bismo da predstavimo one arapske filozofske tekstove, koji su kroz svoj latinski prijevod modificirali sliku o spomenutim filozofima.

Spomenuti ćemo ovdje prvog islamskog filozofa, al-Kindija (Kindiusa), nazvanog «filozofom Arapa» (*faylasūf al-'arab*), koji je umro 866. godine po Kristu. Poput kasnijih islamskih filozofa, on je uz to bio svesrdno angažiran u proučavanju prirodnih znanosti. Prema njegovom mišljenju, znanje o stvorenom univerzumu zahtijeva spoznaju svojeg uzroka: zbog toga što je spoznaja uzroka, «prva istina» bolja od spoznaje svoje posljedice,[657] filozofija – na temelju znanstvenog progresa prošlih generacija – ima za cilj percepciju Prvog božanskog Uzroka. U skladu sa neoplatoničkim učenjem Proclusa i Plotina, ovaj božanski Uzrok je apsolutna

657 Usp. ed. Abū Rīda I, 101,1/Engleski prijevod Ivryja, str. 56.

istina iz koje u emanacijama proizilazi multiplicitet koji zahtijeva suštinsko jedinstvo – na isti način kao što univerzum, tijela, kretanje, vrijeme i početak zahtijevaju jedno drugo i ne postoje bez onog drugog. Oni imaju početak u vremenu, uzrokovani su izvanjskim božanskim uzrokom, apsolutnim jedinstvom. Al-Kindī je ovo zaključio u skladu sa kur'anskom teologijom i stvaranjem iz ničega. Na isti način, božanski uzrok stvara iznova – u skladu sa surom 36., ajet 78. i naredni – ono što je prošlo i «razriješeno»[658]. Ovdje, al-Kindī aludira na individualnu besmrtnost, koja je kasnije bila raspravljana mnogo puta.

Istodobno, al-Kindī je razvio u tradiciji aleksandrijske egzegeze svoju teoriju o percepciji,[659] koja na temelju Aristotelovog djela *Knjiga o duši* (dio III) objedinjuje kur'ansku teologiju revelacije sa neoplatoničkim učenjem o emanacijama: kroz emanacije iz božanskog Prvog Uzroka mogu se uvidjeti metafizičke stvari, ljudska duša iz njih može zadobiti predodžbu, dok univerzalije jedino postoje u razumu[660]. U isto vrijeme duša, potencijalni intelekt i univerzalni Prvi Intelekt susreću jedan drugog. Al-Kindī ovdje pretpostavlja suštinski neoplatonički hermetički koncept duše,[661] koja se kroz sve veće pročišćenje i oslobođenje od materije može uspeti na Nebo i vratiti svojemu božanskom izvorištu.

Krhotine ovih ideja pronašle su svoj put u medijavalno razdoblje kroz svoje svjesne predodžbe kasnijih islamskih filozofa, al-Fārābija i Ibn Sīnāa[662]. Oni su potvrdili grčke izvore koje je koristio al-Kindī i koji su prevedeni sa arapskog u latinski: ovdje je najutjecajnija «Knjiga o uzrocima», *Liber de causis*, koja – kao što će to kasnije biti pokazano – ima zahvaliti Proclusu[663]. Uz to, radovima

---

658 Usp. al-Kindī ed. Abū Rīda I, 373, str. 12 i naredne.

659 Usp. Jolivet, *L'Intellect*; Endress, *ZDMG* 130, 1980., str. 422-435, napose 428.

660 Usp. ed. Abū Rīda I, 107f./preveo Ivry, *Al-Kindī's Metaphysics*, str. 61 i naredne; iznad pogl. 4, bilješka 32.

661 Usp. Genequand, *Platonism*.

662 Ovo pokazuje članak koji je napisao P. Zanbelli, *L'immaginazionale e il suo potere*. Usp. također Jolivet, *Arabic Inheritence*, str. 121 i naredna.

663 Usp. sljedeći odjeljak.

Plotina, Alexandera Afrodizijaškoga i Ivana Philoponusa. Konačno, al-Kindijevo učenje o intelektu je postalo poznato skolasticima kroz dva prijevoda, Gerharda iz Cremone i vjerojatno Johannesa Hispalensisa, prijevod al-Kindijeve rasprave *O intelektu*[664].

§ 3. Epizoda: peripatetički al-Fārābī

Među filozofskim islamskim učenjima nesumnjivo je teorija o intelektu bila krajnje impresivna za skolastike medijavalnog razdoblja. Ovdje je postupak drugog velikog islamskog filozofa, al-Fārābija, koji je umro 950. po Kristu, postao jednako značajan. Njegovu raspravu *O intelektu*[665] preveo je na latinski u 12. stoljeću nepoznati prevoditelj[666]. Kroz ovaj prijevod i, k tomu još, kroz Ibn Sīnāovu prilagodbu al-Fārābijevih učenja (vidjeti ispod), ili kroz Ibn Rushdov komentar na Aristotelovu knjigu *O duši*, učenje o intelektu je obnovljeno u radovima Dominicusa Gundissalinusa (umro nakon 1181.), te u 13. stoljeću u radovima Rogera Bacona, Bonaventure, Alberta Velikog i Tome Akvinskog[667].

Al-Fārābī proširuje al-Kindijevo učenje o duši umećući koncept božanskog «intelekta-posrednika» kako ga je oblikovao Aristotel u svojoj knjizi *O duši* (knjiga III) i njegov komentator Alexander Afrodizijaški. Al-Fārābī je poistovjetio «intelekta-posrednika» sa

---

664 Ed. Nagy, *Die philosophischen Abhandlungen*, str. 1-11. Tekst slijedi (ed. Nagy, str. 12-27) al-Kindijeva *Liber de somno et visione* (arapski u: *Rasā'il al-Kindī* ed. Abū Rīda I, str. 293-311) na temelju njegove *Liber de quinque essentiis* (ed. Nagy, str. 28-40; arapski je izvornik izgubljen). O ovome i o *Liber introductorius in artem logicae demonstrationis* (ed. Nagy, str. 28-40), koja je pripisana al-Kindijevom učeniku nazvanom Mahometh i koja se zapravo čini da je fragment iz enciklopedije *Rasā'il Ikhwān as-Ṣafā'*, vidjeti referencu datu iznad, usp 5. 7.

665 *Risāla fī l-'aql* ed. M. Bouyges; prijevod i komentar F. Lucchetta, *Epistola sull'intelletto*.

666 Ed. E. Gilson, *Les sources gréco-arabes*, str. 115-126.

667 Usp. Lucchetta, *Fārābī: Espistola*, str. 17; Bach, *Albertus Magnus*, str. 85 i naredne; Thery, *Autour*, str. 37 i naredne.

al-Kindijevim «prvim intelektom» i on se pomalja kao «deseti intelekt»; on je emenacija «devetog intelekta», koji upravlja mjesečevom sferom i povezan je sa transcedentnim božanskim Jednim kroz emanacije osam nebeskih sfera[668]. Unutar okvira neoplatoničke sfere sa slijedom Bog-intelekt-materijalni univerzum, «intelekt-posrednik» ima zadaću da vodi ljudski intelekt iz njegove potencijalnosti ka aktualnosti, njegovom ostvarenju: on postaje oblik «stečenog intelekta», onaj koji sebe priopćava u emanaciji, u božanskoj objavi, filozofu-kralju. Ova povezanost stečenog intelekta sa božanskim transcendentnim intelektom u smislu Njegovog što je više mogućeg primicanja[669] oslobađa ljudski intelekt od tijela i nižih dijelova duše, utirući za njega put besmrtnosti i sreće. Ova se sreća povećava kroz savez dobrih duša, racionalnih duša, u životu ispunjenom duhovnom konetemplacijom i u idealnoj zajednici, bez gubljenja njihovih individualnosti[670].

Mi ne znamo zašto se srednjovjekovni filozofi u raspravljanju ovih učenja nisu utekli al-Fārābijevom glavnim djelima o političkoj filozofiji,[671] iako su ova povezana sa njegovom metafizikom i epistemologijom. Skolastički su filozofi vjerojatno koristili, kao u slučaju al-Kindija, dodatne izvore; ovdje bismo prije svega trebali spomenuti arapsku prilagodbu Proclusove *Institutio theologica* pod naslovom *Kitāb al-Khayr al-Maḥḍ*, koju je u 12. stoljeću preveo na latinski Gerhard iz Cremone, a čiju je verziju naslovljenu kao *Liber de causis* revidirao Dominicus Gundassalinus uz pripomoć Jevreja Avendautha. Ovo je djelo bilo glavni izvor za transmisiju arapskog neoplatonizma u srednjem vijeku; pored ostalih, u 13. stoljeću

668 O al-Fārābijevom učenju o intelektima i njegovom odjeku kod Ibn Sīnāa, al-Ghazzālija i Kirmānija, usp. Walzer, *Al-Farabi on the Perfect State*, str. 362 i naredne; Peterson, *Cosmogony*, str. 299 i naredne, 353 i naredne, te 533 i naredne – O njihovom izvoru, Alexandra Aphrodizijskog izgubljena rasprava "O principu univerzuma" vidjeti Charles Genequand, *Alexander of Aphrodisias on the Cosmos*, uvodnik.

669 Usp. Davidson, *Alfarabi and Avicenna*, str. 142.

670 O detaljima usp. Davidson, *Alfarabi and Avicenna*, str.134 i naredne; Daiber, *Prophetie und Ethik*, str. 737 i naredne, te reference date tamo; Marmura, Islamische Philosophie, str. 348 i naredne.

671 Usp. Marmura, Islamische Philosophie, str. 346 i naredne; Daiber, *Ruler*.

njega su često navodili[672] i komentirali u 13. stoljeću Toma Akvinski[673] i Aegidius Romanus[674]. Albert Veliki, učitelj Tome Akvinskog, smatrao ga je vrhuncem aristotelijanske metafizike[675].

Neoplatoničko naslijeđe djela *Liber de causis* oblikovalo je Aristotelove komentatore, ponad svega njihove komentare i dodatke Aristotelovoj raspravi *O duši*. Ovdje, kao i u drugim slučajevima Aristotel je ostao polazište i odredio je izbor tekstova, koje su prevodili, komentirali i proučavali učenjaci u srednjem vijeku[676]. Između ostalih[677] oni su preveli al-Fārābijeve komentare o Aristotelovoj logici, o Aristotelovoj knjizi o *Hermeneutici* i *Retorici*; uz to, dvije rasprave o znanostima i njihovoj podjeli naslovili su *O izvorištu znanosti* i *O znanostima*[678].

Ovo zanimanje za logiku, za umijeće definiranja, te za podjelu znanosti, potaklo je praktično zanimanje za umijećem raspravljanja i argumentiranja, što je uključivalo filozofiju i prirodne znanosti na jednak način. Ono korespondira sa sve većim zanimanjem za racionalno-znanstveno mišljenje od 11. stoljeća, koje sve više i više preferira razum nad teološkim autoritetom[679]. Zapravo, ovo nastavlja – kroz posredovanje arapskih uzora – kasna helenističko-aleksandrijska tradicija uvođenjem djela Aristotelove filozofije[680]. Štoviše, ono je potaknulo enciklopedijsko zanimanje za sve znastvene discipline; otuda je al-Fārābī imao sklonost za fiziku: napisao je komentar na Aristotelovu *Fiziku*, koji je izgubljen

672 Usp. Federici Vescovini, *Studi*, str. 19 i naredne; Fidora/Niederberg, *Von Baghdad nach Toledo*, str. 205-247. – O Rogeru Baconu, Albertu Velikom i Tomi Akvinskom usp. literaturu spomenutu iznad, pogl. 5. 4.

673 Usp. W. Beierwaltes, *Kommentar*, prijevod na italijanski uz komentar C. D'Ancona Coste (Milano, 1986.) i engleski prijevod uz bilješke Guagliarda/Hessa/Taylora, *Commentary*.

674 *Opus super authorem de causis Alfarabium*. Venetiis,1550. O ovome usp. Trape, *Il neoplatonismo*.

675 Vidjeti Flasch (2000.), str. 372.

676 Usp. ovdje A. Maieru, *Influenze arabe e discussioni*, napose str. 251 i naredne.

677 Usp. prikaz D. Salmana, *Medieval Latin Translations*; iznad pogl. 5. 8.

678 Usp. iznad pogl. 5. 8, početak.

679 Usp. Verbeke, *Avicenna*, str. 4; Flasch, *Aufklärung im Mittealter*?Usp

680 Usp. Hein, *Definition*.

u svojemu arapskom izvorniku, ali je sačuvan u navodima u arapskim i latinskim djelima[681].

§ 4. Konsolidacija filozofskih učenja o Bogu, duši i intelektu: Ibn Sīnāov doprinos

Al-Fārābijevo enciklopedijsko zanimanje preuzeo je Ibn Sīnā, koji je umro 1037. Skolastici su ga zvali Avicenna i bio je, pored Ibn Rushda, vjerojatno najznačajniji filozof. Svojim posuđivanjima od al-Fārābija i Aristotela počesto je davao spiritualno-mističku orijentaciju.

Ibn Sīnā je postao poznat u medijavalnom razdoblju uglavnom kroz latinske prijevode njegove enciklopedije nazvane *Knjiga izlječenja* (*Kitāb ash-Shifā'*) i njegovog djela *Kanon medicine*[682]. Pošto Ibn Sīnāova enciklopedija *Knjiga izlječenja* pretendira da bude prilagodba aristotelijanskih znanosti, skolastici su je počesto navodili u Oxfordu i Parizu kao objašnjenje Aristotela[683]. Pošto su ovi navodi otkriveni, Ibn Sīnā je postao poznat skolastičarima u obliku parafraza ili kompilacija u kojima su kršćansko-neopletonička učenja objedinjena sa onima Ibn Sīnāa. Uslijed toga su historičari filozofije nazvali ovu tendenciju «avicennizirajuće augustijanstvo»[684] ili «latinsko avicenijanstvo»[685].

Takovrsne krilatice potcjenjuju novo naglašavanje, koje je Ibn Sīnā zadao aristotelijanskom materijalu pomoću objedinjavanja

---

681 Usp. iznad pogl. 5. 8, nr. 5.

682 Usp. Verbeke, *Transmission*; odrednica Avicenna, Nr. XII (vidjeti van Riet) u. XIII (U. Weisser) u: *EnIr* III (1985.); iznad pogl. 5. 9.

683 Usp. van Steenberghen, *Philosophie*, str.175 i naredne ("Der lateinische Aristotelismus um 1250").

684 Gilson, *Sources*, str.103.

685 De Vaux, *Notes*, str. 63 i naredna. – Međutim, o ovoj terminologiji usp. van Steenberghen, *Philosophie*, str. 179 i naredne; 339 i naredne; van Riet u: *EnIr* III, 1985., str. 105; iznad pogl. 5. 9.

al-Fārābijevog učenja o poslanstvu i dodavanja mističke komponente. Dakle, kod Ibn Sīnāa otkrivamo suštinski izmijenjenu epistemologiju i kozmologiju[686].

Nasuprot Aristotelovoj psihologiji čovjek nije više biće sastavljeno od tijela i duše; duša ne zahtijeva više tijelo za svoju aktivnost, svoje mišljenje, te prema tome jednako tako postoji nakon smrti tijela. Sukladno ovom suštinski neoplatoničkom Ibn Sīnāovom stajalištu, duša je nešto duhovno, nešto što može samo sebe opažati, bez potrebe za bilo kakvim instrumentom, tijelom. Iz ovog razloga čin mišljenja kod čovjeka, njegova racionalna spoznaja ne traži, suprotno Aristotelu, osjetnu percepciju. Prema tome, nije tijelo suština čovjeka, već njegovo ja, koje postaje «središte ljudske individualnosti»[687]. Ovo je novo naglašavanje kod Ibn Sīnāa ponovljeno unutar učenja Alberta Velikog kao oblikujući princip tijela – učenje koje je njegov učenik Toma Akvinski modificirao[688].

Spomenuto novo naglašavanje je postalo značenje za problem besmrtnosti duše, koji je počesto raspravljan u medijavalnom razdoblju[689]. Zbog toga što aktivnost duše, sukladno Ibn Sīnāu, nije prvenstveno ovisna o tijelu, duša nastavlja da egzistira nakon smrti. Ovo Ibn Sīnāovo stajalište, koje modificira aristotelijansku psihologiju, preuzeto je u medijavalnom razdoblju.

Ibn Sīnā je ovdje razvio princip individuacije kroz materiju, koji je počesto raspravljan u srednjem vijeku[690] i koji je isključio

---

686 O sljedećem usp. Verbeke, *Avicenna im Westen*; id., *Transmission*, str. 62 i naredne, te Marmura, Islamische Philosophie, str. 357 i naredne (sa referencama).

687 *Avicenna im West*, str. 6.

688 Cf. Flasch (2000) 374.

689 Usp. Wolfson, *Problem*; Verbeke, *L'immortalité* (i uz reference na latinsko medijavalno razdoblje i na neoplatoničku pozadinu Ibn Sīnāovog učenja). – Usp. ovdje također analizu anonimnog latinskog eshatološkog teksta (3236A, Bibliothèque Nationale, Paris), koji ukazuje na djelo Liber de causis, Avicennu, Algazela, Ibn Gabirola (*Fons Vitae*), autorice M.-Th. D'Alverny, Les pérégrinations de l'ame dans l'autre monde d'après un anonyme de la fin du XIIe siècle. U: *AHDL*, 1940.-1942. (Paris, 1942.), str. 239-279.

690 Usp. Assenmacher, *Die Geschichte des Individuations-Prinzips der Scho-*

bilo kakvu mogućnost transmigracije (seljenja) duše. Ibn Sīnā je pretpostavljao individualiziranje duše, koja nastaje u toku njezinog stvaranja skupa sa tijelom i koja i dalje postoji nakon odvajanja od tijela.

Besmrtnost duše, koja je implicirana u ovome učenju, kao i njezina klasifikacija kao supstancije, kao individualnog bića rezultira iz argumenta, koji je bio dobro poznat u medijavalnom razdoblju i koji pretpostablja Ibn Sīnāovu distinkciju između esencije i egzistencije:[691] čak i neko ko je rođen posve razvijen, ali ko nije svjestan svojeg tijela, već posjeduje znanje, neku vrstu prve intuicije o svom osobnom biću. Ovo individualno biće, suština «bivanja čovjekom», ne zahtijeva kao uvjet egzistenciju, koja je tek nešto akcidentalne naravi. Prema tome, bit stvari – usporediva sa Ockhamovim univerzalijama, koji je ovdje pod Ibn Sīnāovim utjecajem[692] – može postojati *ili* kao nešto vidljivo, *ili* kao općeniti koncept u imaginaciji, *ili* konačno kao nešto, čija je egzistencija moguća, bez da je skopčana sa konkretnom zbiljnošću, ili imaginacijom[693]. Toma Akvinski je u svojemu djelu *De ente et essentia* govorio o temeljnim definicijama stvari, npr. «biću» *ens*, jer one posjeduju «biće», a ne zbog toga što su «biće». Jedino je Bog čisto biće u kojemu stvari «participiraju»[694]. Ovo je nadalje na kritički način razvio i modificirao Meister Eckhart (umro 1328.) i Raimundus Lullus (umro 1316.)[695].

---

lastik (str. 27-29 Sadržano je kratko poglavlje o: "Die Individuationsauffassung im aristotelischen Arabismus bei Alfarabi, Avicenna und Averroes"/"Shvaćanje individualnog u aristotelovskom arabizmu kod Alfarabija, Avicenne i Averroesa"); Goichon, *Philosophy*, str.101 i nared.

691 O ovome usp. Goichon, ead., *Distinction*, id., *Philosophy*, str. 11 i naredna; Cruz Hernandez, *Distinción*; Giacon, *I Primi concetti*, str. 209.; id., Distinzione; Marmura, Islamische Philosophie, str. 358 i naredne.

692 Usp. Abu Shanab, *Avicenna*.

693 Usp. Marmura, Islamische Philosophie, str. 357 i naredna; o Ibn Sīnāovoj argumentaciji, koja je kroz primjer "letećeg čovjeka" bila poznata u Srednjem vijeku (Gilson, Sources, str. 38 i naredne) vidjeti Marmura, *Avicenna's "Flying Man" in Context*.

694 Usp. Flasch (2000.), str. 379 i naredne.

695 Usp. Flasch (2000.), str. 464 i naredne.

Ibn Sīnāova klasifikacija duše kao intelektualnog principa, koji ima neku vrstu intuitivne samospoznaje, pretpostavlja njegovo učenje o percepciji kao emanaciji: Ibn Sīnā je uveo aktivni intelekt, koji je zajednički čitavom čovječanstvu, transcendentni intelekt, koji kroz emanacije inteligibilija određuje mišljenje svakog pojedinca, ljudske duše. Ovaj je intelekt, usklađen sa Ibn Sīnāovim uzorom al-Fārābijem, poistovjećen sa desetim intelektom, najnižim među transcendentnim intelektima. Iz ovog se desetog intelekta izvode suštinski oblici zamjetljivog. Ovo je aktivni intelekt, «zbiljski intelekt» (*al-'aql bi-l-fi'l*), koji je primio sekundarne inteligibilije i koji izvodi racionalnu čovjekovu dušu iz stanja potencijalnosti i aktualizira je.

Ovim se uloga opažajućeg čovjeka reducira na recepciju inteligibilija koje imaju porijeklo u transcendentnom intelektu i koje konačno, preko lanca deset intelekta, imaju svoje porijeklo u božanskom uzroku. Cilj opžajućeg čovjeka, njegove racionalne duše, jeste u skladu sa islamskim sufizmom oslobođenje duše od tijela, od onog animalnog i povratak božanskom izvoru, koji obećava sreću u vječnoj viziji nebeskih bića i Boga. U skladu sa al-Fārābijem, Ibn Sīnā pretpostavlja da je poslanik dosegnuo ovaj cilj blizine Bogu. Poslanik je istinski sufija.

U kontekstu njegove epistemologije i unutar njegovog dokaza Božije egzistencije iz kontingencije bića, Ibn Sīnā je razvio svoje učenje o stvaranju, koje je pronašlo svoj odjek u srednjovjekovlju, napose kod Tome Akvinskog, ali je jednako tako puno kritikovano[696]. Božanski je uzrok jedino Nužno Biće samo po sebi;[697] ono što je stvoreno dobija svoje biće od ovog nužnog bića po sebi, te je prema tome sastavljeno od esencije i egzistencije i otuda po sebi samo tek nešto potencijalno.

Pošto je uzrok nužan po samom sebi, ova subordinacija stvaranja pod nužnim bićem ne znači ovisnost Stvoritelja za stvorenjem. Nasuprot tome, božanski je uzrok u svojoj dobroti vječno stvaranje neizmjenljivog Stvoritelja, koje se može vidjeti u vječnosti

696 Usp. npr. Colish, *Avicenna's Theory*.

697 Usp. Flynn, *St. Thomas and Avicenna on the Nature of God*.

u stvorenom biću. Kao kreativna aktivnost jednostavnog, nužno biće ne uključuje multiplicitet stvorenog bića, budući da je prvo stvoreno biće nešto nematerijalno, čisti intelekt (*intelligentia*)[698]. Kao što kod al-Fārābija ovaj intelekt proizvodi drugi intelekt, koji postaje uzrok trećeg intelekta, sve dok deseti intelekt uđe u postojanje. Zbog sve veće udaljenosti od savršenstva svaki intelekt sebe opaža kao nešto moguće primjereno svojoj vlastitoj naravi, te kao nešto nužno pripisivo prethodno stvorenom uzroku. On postaje uzrokom duše nebeskog tijela, njegovog oblika, na temelju mišljenja samog sebe kao nečeg što izranja nužno iz prve supstancije; osim toga, on stvara materijalni princip, potencijalnost, pomoću mišljenja samog sebe kao nečeg potencijalnog.

Ibn Sīnāovo učenje o vječnosti i nužnosti stvaralačke aktivnosti božanski Jednog i njegovo učenje o samo neizravnom stvaranju kroz svaralačke intelekte rezultira u pretpostavci da Bog ne stvara individue, te da ne zna njihova djela. Ovo je raspravljano i jako puno kritizirano u srednjem vijeku,[699] napose kod Tome Akvinskog, koji je odbacio Ibn Sīnāov neoplatonički sustav emenacija[700] i predbacio mu zbog njegovog učenja da Bog ne zna partikularije, već samo njihove općenite strukture[701]. Istodobno su skolastički filozofi dobili odlučni poticaj iz Ibn Sīnāove epistemologije, iz njegove distinkcije između esencije i egzistencije i iz njegovog učenja o duši[702].

---

698 O neujednačenom prevođenju *'aqla* sa *intelligentia* ili *intellectus* vidjeti Jolivet, *Arabic Inheritance*, str. 129 i naredna; id., *Intellect et intelligence*.

699 Usp. Dales, *Medieval Discussions* (o Avicenni, Averroesu, al-Ghazzāliju i Maimonidesu, str. 43 i naredne).

700 *In 1 sententiarum d. 35qu.1a1*; Summa theol. I 45/5, na koju je aludirao Flasch, *Das philosophische Denken*, str. 354.

701 *In 1 sententiarum d. 3qu.2a.3*, na koju je aludirao Flasch, *Das philosophische Denken im Mittelalter*, str. 334.

702 Usp. prikaz Ibn Sīnāovog utjecaja u srednjovjekovlju u: Goichon, *Philosophy*, pogl. III i literaturu spomenutu iznad, pogl. 5. 9 te Janssens, str. 239-258.

§ 5. Islamska kritika filozofije: al-Ghazzālijev primjer

Ibn Sīnāove misli i njegova prilagodba al-Fārābijevih učenja postali su poznati u srednjem vijeku ne samo kroz Ibn Sīnāovo djelo *Kitāb ash-Shifā'*. Ovdje moramo prispomenuti kritičara Ibn Sīnāove filozofije, ili barem nekih njezinih prilagodbi iz antičke filozofije,[703] al-Ghazzālija, latinski Algazel, koji je umro 1111. po Kristu. Skolastici su ga često klasificirali kao Ibn Sīnāovog učenika. Kao pripremno djelo svojemu *Tahāfut al-falāṣifa* («Nesuvislosti filozofa»)[704] napisao je opis Ibn Sīnāove filozofije (uključujući al-Fārābijeve ideje), *Maqāṣid al-falāṣifa* («Nakane filozofa»)[705]. Ovu je knjigu koncem 12. stoljeća u Toledu na latinski preveo «magister Johannes», u suradnji sa «Dominicus archidiaconus-om» (očito Gundissalinusom) pod naslovom *Summa theorice philosophie*[706]. Al-Ghazzālijeve vlastite ideje nisu postale poznate u srednjem vijeku prije 14. stoljeća, to jest, one su postale poznate kroz latinski prijevod Ibn Rushdovog djela *Tahāfut at-Tahāfut* («Nesusvislost nesuvislosti»), kritiku al-Ghazzālijevog djela *Tahāfut al-falāṣifa*[707].

Uglavnom su učenja al-Ghazzālijevog djela «Nesuvislost filozofa»[708] potaknula skolastičare iz medijavalnog razdoblja da objasne Ibn Sīnāa na različite načine, ili da ga kritikuju. Al-Ghazzālī smatra učenja al-Fārābija i Ibn Sīnāa nekonzistentnima i u suprotnosti sa religijom. K tomu još, njihova istina nije racionalno dokazana i oni proturječe doslovno ili metaforički objašnji-

703 O njemu usp. W.M. Watt, odrednica Al-Ghazālī, u: *EI²* II; o latinskoj transmisiji al-Ghazzālija vidjeti iznad pogl. 5.10, te reference date tamo.

704 Ed. M. Bouyges (Beirut, 1927.); na engleski preveo S.A. Kamali.

705 Ed. S. Dunyā (Cairo, 2. izd. 1379./1960.). Na španski preveo M. Alonso Alonso (Barcelona, 1963.).

706 Prijevod se pojavio iz štampe kao *Logica et philosophia Algazelis arabis* (ed. P. Liechtenstein) po prvi puta 1506. u Veneciji (2. izd. 1536.; reprint u Frankfurtu1968. i Hildesheim 2001.). Dio o logici (*Logica Algazelis*) objavio je 1965. Charles Lohr (u: *Traditio* 21, 1965., str. 223-290), a kasnije dijelove o fizici i metafizici J.J. Muckle (*Algazel's Metaphysics*. Toronto, 1933.).

707 O ovome usp. ispod § 6.

708 Usp. o njima Abū Rīda, *Al-Ghazzālī*; Marmura, Islamische Philosophie, str. 366 i naredne; Flasch, *Einführung*, str. 101 i naredne.

vim religijskim iskazima Kur'ana. Otuda al-Ghazzālī iznad svega odbacuje sljedeća učenja kao nevjerništvo: vječnost svijeta bez početka; Božije znanje partikularija na univerzalan način i individualnu besmrtnost duše bez proživljenja (uskrsnuća) tijela[709].

Al-Ghazzālī ukazuje na tzv. ash'aritsku teologiju,[710] sukladno kojoj je Bog sve stvorio iz ničega; supstancije i akcidencije koje su im inherentne nisu povezane i objedinjene sa tijelima nekom svojstvenom uzročnošću, na temelju beživotnih uzroka, već kroz Božiju volju, čija moć može ukinuti uzročnost, sukladno al-Ghazzāliju, koegzistenciju fenomena, a ovo može stvoriti čuda. Dakle, treba pripisati Božijoj moći da ne mora nužno u svakom slučaju prouzročiti nešto[711].

Sa ovim učenjem u navezu ash'aritske teologije al-Ghazzālī je mogao proglasiti nevažećom premisu filozofskog učenja o vječnosti svijeta, tj. premisu o Božijem djelovanju na temelju prirodne nužnosti. Slično tome, sukladno al-Ghazzāliju pogrešno, da pretpostavi sa filozofima vječnost Božijeg stvaranja i otuda jednako tako Njegovog djelovanja; ovo je moglo zapravo značiti poricanje Božije volje. Pored ovoga nije odbačena pretpostavka da je Božija vječita volja stvorila svijet u jednom određenom trenutku. S druge strane, pretpostavka vječnosti svijeta vodi kontradikciji da je sadašnjem trenutku vremena moralo prethoditi beskrajno vrijeme i gibanja. Sukladno al-Ghazzāliju, vrijeme je stvoreno skupa sa svijetom; njegovo stvaranje zahtijeva Boga, iako ne u temporalnom smislu. Božije stvaranje svijeta implicira mogućnost njegovog vječitog trajanja kroz Boga, ukoliko On ovo želi.

Pored učenja o vječnosti svijeta, al-Ghazzālī je također odbacio Ibn Sīnāovu neoplatoničku shemu emanacija intelektâ. U skladu sa ash'aritskim učenjem o izravnom djelovanju i htijenju Božijem, koji svojom beskrajnom moći može suspendirati čak i kauzalnost, al-Ghazzālī je odbacio Ibn Sīnāovo učenje o Božijem znanju partikularija samo na univerzalan način; al-Ghazzālī

709 Usp. Marmura, Islamische Philosophie, str. 368, Anm. 9.
710 Usp. Fakhry, *Islamic Occasionalism*, str. 56 i naredne.
711 Usp. Marmura, Islamische Philosophie, str. 370 i naredna.

iznosi argument da bi ovo bilo ograničenje Božije svemoći, ovdje Njegovog sveznanja.

Jednako neprihvatljivo u al-Ghazzālijevim očima jeste Ibn Sīnāovo učenje o nematerijalnoj ljudskoj duši i njezinoj individualnoj besmrtnosti. Ovo je u proturječju sa islamskim učenjem[712] o proživljenju tijela[713]. Na ovom mjestu, kršćanska dogma o proživljenju umrlog bi se mogla uteći u medijavalnom razdoblju ne samo Novom Zavjetu (1. Korin. 15), već jednako tako argumentima koje je iznio al-Ghazzālī u svojoj kritici Ibn Sīnāa.

Iznad svega, al-Ghazzālijeve teorije o kauzalnosti uzrokovale su u srednjem vijeku mnoge rasprave. Al-Ghazzālijevo djelo *Nesuvislost filozofa* očito je već bilo poznato prije pojave latinskog prijevoda Ibn Rushdove kritike, njegovog djela *Nesuvislost nesuvislosti*: učenjaci u Španiji su se mogli izravno obratiti arapskim izvorima. Čini se da je popriličan broj arapskih tekstova bio poznat glasovitom Raimundu Lullu u Mallorci (oko 1235.-1316.), kritičaru Averroesa;[714] on je sastavio arapski kompendij logike, koji je orijentiran na al-Ghazzālijevo djelo *Nakane filozofa*; on je sačuvan jedino u latinskom prijevodu (*Compendium logicae Algazelis*) i u katalonskom prijevodu utemeljenom na njemu[715]. Takovrsan izravni dosluh i pristup arapskoj tradiciji – moguć jednako tako i u usmenoj razmjeni ideja – bio je, naravno, prije izuzetak.

§ 6. Ibn Rushdov povratak «čistom Aristotelu»

Najznačajnij za transmisiju islamske filozofske tradicije u latinskom medijavalnom razdoblju postao je Ibn Rushd, u latinskom Averroes. Rođen je 1126. u Cordovi, Španija, a umro je 1198.

712 Usp. odrednicu *Kiyāma* u: *EI* ², tom V.

713 Usp. Belo, *Medieval Islamic Controversy*, str. 127 i naredne.

714 Usp. reference iznad u pogl. 5.10, bilješka 172.

715 Latinski je tekst suz analizu objavio C.H. Lohr (*Raimundus Lullus' Compendium Logicae Algazelis*); katalonski tekst se može pronaći u: J. Rubio I Balaguer, *Ramon Llull*, str. 144-166.

u Marrakeshu, Maroko. Ovaj filozof i pravnik[716] postao je poznat u medijavalnom skolastičkoj misli iznad svega kao komentator Aristotela[717]. Glavnu ulogu u širenju Ibn Rushdovog učenja u medijavalnom razdoblju odigrao je latinski prijevod njegovog već spomenutog pobijanja al-Ghazzālijeve *Nesuvisloti filozofa* (*Destructio destructionum*), djela koje je napisano oko 1180./81. godine[718]. Latinski prijevod Calonymusa Ben Calonymusa Ben Meira iz Arlesa završen je 1328. Pored Ibn Rushdovog Velikog komentara na Aristotelovu *Knjigu o duši*[719] i Aristotelovu *Metafiziku*[720] on je postao jedan od najznačajnijih izvora averroizma u srednjem vijeku.

---

716 Usp. o njemu R. Arnaldez, odrednica Ibn Rushd u: *EI* ² III, str. 909-920 te monografije Cruza Hernandeza, *Abū-l-Walīd Ibn Rušd (Averroes)*; Olivera Leamana, *Averroes* te Dominique Urvoy, *Ibn Rushd*.

717 Usp. Grabmann, *Aristoteles im Werturteil des Mittelalters*, str. 83 i naredne. O Averroesovom stajalištu o Aristotelu usp. Gätje, *Averroes als Aristoteles kommentator*.
Komentari o Aristotelu su objavljeni u projektu *Corpus commentariorum Averrois in Aristotelem* (= CCAA) koji je otpočeo 1931. H.A. Wolfson i nastavlja se u Cologneu (latinska tradicija), Cairu (arapska tradicija) i Jerusalemu (hebrejska tradicija). Prikaz dosad (do 1990.) objavljenih tekstova može se pronaći u: Rosemann, str. 155 i naredne, te Gätje, *Zu neuen Ausgaben*.
O Averroesovoj recepciji i ulozi u medijavalnom razdoblju usp. također dobro zanimljiv prikaz H. Wilderottera, "*Der hat den Grossen Kommentar gemacht*".

718 Arapski tekst (*Tahāfut al-Tahāfut*) objavio je M. Bouyges (Beyrouth, 1930.). Engleski prijevod uz komentar objavio je S. van den Bergh. – O objavljenim izdanjima latinskih prijevoda vidjeti iznad pogl. 5. 11.1. Novo izdanje je objavio Zedler, *Averroes' Destructio*.

719 Iz arapskog izvornika sačuvano je svega nekoliko fragmenata (Ben Chehida, *Iktišāf* Ṣadržava jedan fragment o komentaru na Aristotela, *De anima* 402a1-433b27). Latinski prijevod Michaela Scotusa objavio je Crawford (Cambridge, Mass. 1953.).

720 Arapski tekst (*Tafsīr mā ba'd at-ṭabī'a*) objavio je M. Bouyges (Beyrouth, 1938.-1952.). Averroesov komentar na Aristotelovu *Metafiziku*, knjiga Lambda preveo je engleski Genequand, a na francuski Martin.
Latinski prijevod, kojeg je očito sačinio Michael Scotus, u cijelosti je dostupan jedino u verziji objavljenoj 1562. u Veneciji (reprint izdanje 1962. u Frankfurtu pod naslovom *Aristotelis opera cum Averrois commentaris* (u tomu VIII). O izdanjima dijelova vidjeti Rosemann, str. 167 i naredna.

Utemeljeni na ovim radovima, sada ćemo predstaviti glavne Ibn Rushdove ideje u njihovoj važnosti za skolastiku[721].

U početku se Ibn Rushd pridržavao Ibn Sīnāovog učenja o Bogu i stvaranju. Kasnije je napustio neoplatoničko učenje o emanacijama, koje je Ibn Sīnā kombinirao s ovima[722] i postao žestok kritičar Ibn Sīnāove filozofije i njegovog uzora al-Fārābija. Njegov vlastiti uzor je Aristotel, čije je učenje nastojao da protumači kroz komentare.

Usprkos tome, Ibn Rushd ostaje biti zahvalan al-Fārābijevom i Ibn Sīnāovom konceptu religije kao obratnom odrazu filozofske istine (kao u ogledalu)[723]. Slijedeći inspiraciju svojeg starijeg prijatelja Ibn Ṭufayla (umro 1185. ili 1186.)[724] on procjenjuje filozofiju kao dublje značenje religije. U svojemu *Faṣl al-maqālu* (*Odlučnoj raspravi*)[725] on predstavlja juridičku (pravničku) odbranu filozofije,[726] koja je proširena teološkim argumentima u njegovom djelu *al-Kashf ʻan manāhidj al-adilla fī ʻaqāʼid al-milla* (*Izlaganju metoda dokaza u religijskim vjerovanjima*)[727].

Sukladno ovoj juridičkoj odbrani, filozofija je obavezna i propisana; istraživanje o Božijem stvaranju s ciljem Božije vizije, te čak i logička argumentacija zapovjeđeni su Kur'anom (npr. sura 3, ajet 191., ili sura 59, ajet 2.). Naravno, nije svako sposoban za ovo

721 Usp. istraživanje Marmure, Islamische Philosophie, str. 379 i naredne; Flasch, *Einführung*, str. 108 i naredne; 120 i naredne; 129 i naredne; Hayoun/de Libera, str. 19 i naredne, te o recepciji u jevrejskoj i latinskoj skolastičkoj filozofiji ib. str. 43 i naredne, 75 i naredne.

722 S. Kogan, *Averroes and the theory of Emanation*; Bland, *Epistle*, Einl.; Davidson, *Averroes on the Active Intellect*.

723 Usp. iznad pogl. 4.

724 Usp. iznad pogl. 4.

725 Ed. G.F. Hourani (Leiden, 1959.). Tekst je također objavljivan nekoliko puta na Srednjem Istoku. Na njemački isti je preveo M.J. Műller, *Philosophie*; na francuski L. Gauthiér, *Ibn Rochd, Religion et philosophie*; na engleski G.F. Hourani, *Averroes on the Harmony*.

726 Usp. Marmura, Islamische Philosophie, str. 381 i naredna.

727 Cjelovit arapski tekst je objavio i preveo na njemački jezik Műller, *Philosophie* i objavio nekoliko puta na Srednjem Istoku (Daiber, Bibliography, Index, vidjeti autora i naslov); izvaci iz engleskog prijevoda mogu se pronaći u: Hourani, *Averroes*, str. 76-81.

na jednak način, te zato Ibn Rushd jasno razlikuje – pod utjecajem al-Fārābija – tri grupacije: 1) filozofsku elitu, koja koristi dokaz, apodiktički silogizam; 2) teologe, *mutakallimūn*, koji ne premašuju dijalektičku argumentaciju; 3) masu, koja je zadovoljna sa retoričkim uvjeravanjima.

Ovdje, za Ibn Rushda kao i za al-Fārābija revelacija, religija predstavlja simboličko prevođenje filozofske istine u obliku slika[728]. Dakle, strogo govoreći ne postoji sukob između filozofije i religije. On izrasta samo onda ukoliko tekstovi nisu interpretirani doslovce. Ukoliko se tekstovi interpretiraju doslovce, masa se može zadovoljiti sa retoričkim nagovaranjima, teolozi će se ograničiti na dijalektičke metode, a filozofi će pribjeći dokazima. U slučaju teških tekstova zahtijeva se demonstrativni metod filozofa, ili pak moramo pretpostaviti da ovi tekstovi ne indiciraju da li bi se trebali objašnjavati doslovce ili alegorijski sa metodom *ta'wīla*[729].

Greške koje proizilaze iz nesigurnosti u svezi sa zahtijevanom metodom interpretacije ne označavaju prema Ibn Rushdu «nevjerništvo» (*kufr*). Ovim Ibn Rushd odbacuje al-Ghazzālijevu osudu filozofa, to jest, Ibn Sīnāa i njegovog uzora al-Fārābija. U ovom kontekstu Ibn Rushd spominje sljedeća tri učenja, u pogledu kojih je al-Ghazzālī kritikovao Ibn Sīnāa:

1) Učenje o vječnosti svijeta: sukladno Ibn Rushdu ovo se puno ne razlikuje od al-Ghazzālijeve pozicije, koja slijedi ash'aritsku školu; prema tome, nije opravdano optuživati filozofe za nevjerništvo, kao što je to al-Ghazzālī učinio. Međutim, al-Ghazzālijeva teza o stvaranju iz ničega ne može biti izvedena iz Kur'ana. Bog je stvarao iz preezgzistentnog materijala. Pogreška ash'arita i al-Ghazzālija, međutim, jednako tako i «filozofa» (uključujući Ibn Sīnāa) rezultira iz neuspjeha da se slijedi princip doslovne interpretacije[730].

728 O detaljima al-Fārābijevog učenja vidjeti Daiber, *Ruler*.

729 Usp. Marmura, Islamische Philosophie, str. 382 i naredne; Bello, *Medieval Islamic Controversy*, str. 66 i naredne.

730 Usp. Fakhry, *Islamic Occasionalism*, str. 83 i naredne; Marmura, *Conflict*.

2) Božije znanje partikularija: sukladno Ibn Rushdu al-Ghazzālijeva kritika poricanja partikularija od strane «filozofa» nije opravdana, jer je al-Ghazzālī pogrešno shvatio peripatetičke filozofe. Sukladno ovima, Bog zna partikularije, ali ne na isti način kao čovjek. Znanje čovjeka je uzrokovano partikularijama, a istodobno je Božije znanje uzrok partikularija. Ibn Rushd razmatra Božije mišljenje kao *actus purus*,[731] te su prema tome stvari kroz Boga i kao objekt Njegovog znanja identične sa Njegovim znanjem Njega Samog. Stoga je božanska providnost usmjerena prema partikularijama, a ne prema njihovim vrstama[732].

3) Učenje o proživljenju (uskrsnuću): kao primjer iznad spomenute treće kategorije tekstova, koji ne indiciraju da li zahtijevaju doslovnu ili alegorijsku interpretaciju od strane filozofa, Ibn Rushd spominje kur'anske izričaje (sura 39, ajet 42) o proživljenju[733]. Ovdje također nije opravdano govoriti o «nevjerništvu». Dakle, Ibn Rushdovi odgovori na pitanje individualne besmrtnosti su različiti; za Ibn Rushda doslovna interpretacija kur'anskih iskaza vodi individualnoj besmrtnosti ili kao proživljenje tijela, ili kao opstanak duše. Prema tome, filozofi su preporučivali, kao što nas Ibn Rushd obavještava u svojemu djelu *Tahāfut at-Tahāfut*, učenje o proživljenju tijela kao dostatno sredstvo za upravljanje puka. Filozofska argumentacija bez doslovne interpretacije Kur'ana vodi opovrgavanju Ibn Sīnāovog učenja o besmrtnosti duše i al-Ghazzālijevog učenja o proživljenju tijela.

U svojoj filozofskoj argumentaciji protiv individualne besmrtnosti duše Ibn Rushd[734] dokazuje kako slijedi: individualna be-

731 O ovome i o aristotelijanskom polazištu up. Baffioni, *Per un'interpretazione*.

732 Usp. Manser, *Die göttliche Erkenntnis der Einzeldinge*; Bello, *Medieval Islamic Controversy*, str.. 133 i naredne; Flynn, *St. Thomas and Averroes on the Knowledge*; id., *St. Thomas and Averroes on the Nature*.

733 Usp. Bello, *Medieval Islamic Controversy*, str. 133 i naredne.

734 Usp. Marmura, *Avicenna and the Problem of the Infinite Number of Souls*.

smrtnost duša vodi beskrajnom broju duša i ovim prema nečemu zapravo beskrajnom, što ne može biti dokazano. Ova je beskonačnost jednako tako doseziva, ukoliko se pridržavamo Ibn Sīnāove teze o vječnosti svijeta i istodobno kontinuiranog procesa ulaženja u postojanje i umiranja.

Zbog toga što ne postoji zbiljska beskonačnost individualnih duša (i tijela), individualna besmrtnost duše ne postoji. Štoviše, takovrsna teza proturječi (aristotelijanskom)[735] učenju o materiji kao principu individuacije. Ibn Rushd dokazuje da nakon smrti tijela i nakon odvajanja duše od tijela individualnost prestaje da postoji.

Glavni argument za poricanje individualne besmrtnosti Ibn Rushd nudi u svojemu učenju o intelektu[736]. Ibn Rushd konstruira uspinjući niz koji započinje sa čulnom percepcijom, koja se nastavlja sa oblikovanjem slika kroz praktični razum i koja završava sa apstraktnim oblicima pojedinačnih predodžbi kroz teoretski razum. Ovaj oblik pojedinačnih predodžbi postaje kroz proces apstrahiranja univerzalnog koncepta i ovim oblik duše, koja je sjedište praktičnog i teoretskog razuma.

Ovaj oblik duše Ibn Rushd je nazvao hyle-intelekt, «materijalnim» intelektom (*intellectus materialis/possibilis*)[737]. Usporediv sa principom aristotelijanske veze oblik-materija, ovaj je materijalni intelekt sa svoje strane «oblikovan» aktivnim vječnim intelektom[738]. Ovim oblik duše, hyle-intelekt, postaje vječna potencijalnost: ovaj «materijalni» intelekt duguje dispoziciju (*isti'dād*) da primi inteligibilije kroz imaginaciju i da bude pod utjecajem aktivnog intelekta, te da «poveže» stečeno znanje sa aktivnim intelektom. Ova veza (*ittiṣāl*, *ittiḥād*) postaje najcjelovitiji oblik ljudske spoznaje; spekulativni intelekt čovjeka može zadobiti ovu nacjelovitiju spoznaju kroz stalnu zaokupljenost znanostima. Međutim, cijena koja se treba platiti za ovu vezu duše sa vječitim

735 Usp. Happ, Hyle, str. 435 i naredne.

736 O ovom učenju usp. Hyman, *Aristotle's Theory*; Marmura, Islamische Philosophie, str. 385 i naredne; Bland, *Epistle*, str. 1 i naredne; iznad pogl. 4.

737 Usp. Davidson, *Averroes on the Material Intellect*.

738 Usp. zu ihm Davidson, *Averroes on the Active Intellect*.

oblikom aktivnog intelekta, s jedne, te sa propadljivim prividnim oblicima materijalnog intelekta, s druge strane, bila je individualna besmrtnost duše. Jer je vječna potencijalnost materijalnog intelekta, oblik duše, nešto univerzalno i zajedničko čitavom čovječanstvu; ona je nezaposjednuta bilo kakvom individualnošću. Neindividualizirani oblik, duša u tijelu je besmrtna, međutim, vječna potencijalnost materijalnog intelekta, univerzalni oblik duše, koji nastoji da se poveže sa aktivnim intelektom, jeste zajednički svim ljudskim bićima[739].

Odvojito od kompleksa filozofija-religija i odvojito od učenja o intelektima, te u vezi s tim, poricanja individualne besmrtnosti, srednji vijek je obratio veliku pozornost Ibn Rushdovom pobijanju al-Ghazzālijeve kritike kauzalnosti, kako su je pronašli u Rušdovom djelu *Destructio destructionis*. Ibn Rushd[740] odbacuje al-Ghazzālijevo ash'aritsko polazište, učenje o Božijoj volji i kauzalnosti koja ovisi o njojzi. On dokazuje: ukoliko neko pretpostavi sa al-Ghazzālijem da je nasuprot tezi o vječnosti svemira Božija volja stvorila svijet u nekom trenutku, on dolazi do apsurdnog zaključka da bi učinak uzroka mogao biti odgođen čak i u slučaju da tamo ne postoji naoko uvjerljiva zapreka. Protiv al-Ghazzālija i u skladu sa filozofima, iza uzroka nužno slijedi posljedica, ukoliko ne postoji zapreka.

Ibn Rushd ne slijedi Ibn Sīnāovo učenje o kauzalnosti u svim detaljima. Nasuprot Sīnāovom neoplatoničkom objašnjenju svijeta kao rezultata božanskih emanacija, Ibn Rushd se drži Aristotelovog učenja o božanskom prvom pokretaču, koji uzrokuje vječito gibanje nebesa i vječiti proces ulaženja u postojanje i umiranje, i koji je ovim uzrokovatelj mnoštva nužnih posljedica[741].

---

739 Usp. također raspravu Ibn Rushdovog sina Abū Muhammad 'Abd Allāh Ibn Rushda "O tome da li se aktivni intelekt sjedinjuje sa materijalnim intelektom dok je zaodjenut tijelom", izdanje latinske verzije u: Charles Burnett, The "Sons of Averroes with the Emperor Frederick", str.287-299.

740 Usp. Ivry, *Averroes on Causation*; Kogan, *Averroes*, bes. 71 i naredne, 203 i naredne; Marmura, Islamische Philosophie, str. 388 i naredne.

741 Usp. Wolfson, Averroes' Lost Tratise on the Prime Mover. O Bogu kao

Sa ovog stajališta uzročna posljedica se nadaje kao nužni atribut Boga kao prvog djelujućeg uzroka. Djelovanje «aktivnog intelekta», *intellectus agensa*, posljednji je član niza bestjelesnih intelekta koji su ograničeni na ostvarenje čovjekovog potencijalnog intelekta; zapravo, on nije više uzrok svjetskog postojanja. Ovdje je ostvarenje univerzalno potencijalnog ljudskog intelekta nehotimice ohrabrilo neoplatoničku interpretaciju Aristotela[742] i reduciralo čovjekovu individualnost na neku vrstu univerzalno pasivnog bića.

Različito od al-Ghazzālija, postojanje dva fenomena koji se odnose jedan na drugog nije slučajno; ono je utemeljeno na kauzalnoj povezanosti uzroka i posljedice. – Dodatnu potvrdu postojanja kauzalnosti Ibn Rushd otkriva u raznolikosti stvari; njihove raznolike naravi uzrokuju različite posljedice, a ove raznolike posljedice određuju pojedinačni karakter pojedinih stvari i njihovu definiciju. Ukratko kazano: esencija svake stvari je utemeljena na specifičnoj aktivnosti zbog njezine inherentne naravi; ova neizmjenljiva esencija stvari dokazuje nužnost posljedice koja je uzrokovana pomoću naravi stvari.

Ibn Rushd ovdje dokazuje kako slijedi: ukoliko neko niječe uz al-Ghazzālija i njegov ash'aritski model natav stvari, onda postojanje Boga ne može više biti dokazano argumentom, koji su jednako tako branili ash'ariti a to je da svaki događaj mora imati uzrok.

U mišljenju Ibn Rushda kauzalnost je ista kao dokazivanje znanosti; onaj koji dokazuje jednu, odbacuje drugu. U ovom slučaju dolazimo do zaključka da svaka spoznaja nija nužna – čak je i al-Ghazzālijeva spoznaja nenužnosti spoznaja!

Ovo su glavni argumenti Ibn Rushdovog djela *Tahāfut at-Tahāfut*, njegove kritike al-Ghazzālijeve *Tahāfut al-falāṣifa*, knjige protiv filozofa, prvenstveno protiv Ibn Sīnāa.

---

actus purusu usp. iznad § 6, bilješka 731.

742 O pojedinostima usp. Davidson, *Averroes on the Active Intellect*, napose str. 225 i naredna, koja s dobrim razlogom ukazuje na neoplatoničko stajalište Ibn Rušda.

§ 7. Latinski «averoizam»?

Ibn Rushdov način dokazivanja je počesto prilično kompliciran i nije uvijek naoko uvjerljiv. Vidljiva kompleksnost Ibn Rushdovog načina mišljenja i vidljiva raznolikost drugih islamskih filozofa, koji su bili dostupni u latinskim prijevodima, nije začudna tako da su srednjovjekovni filozofi još od 13. stoljeća prihvatali Ibn Rushdove misli na različite načine. Ovo primjećivanje izražava klasifikaciju skolastičkih filozofa kao «averroista» problematičnijom. Prema tome, problematično je ograničiti koncept «averroizma» na one skolastičare koji su slijedili Ibn Rushdovo učenje o intelektu, precizno jedinstvo materijalnog intelekta, *intellectus materialis-a* ili *possibilis-a*.

«Averoizam» se u širem smislu već može pronaći među autorima, koji su od 1225. sastavljali rasprave o duši[743]. Među onima koji su se očitovali kao sljedbenici Ibn Rushda pronalazimo Ivana iz Janduna, koji je oko 1310. predavao na Sveučilištu u Parizu; ili prije njega u 13. stoljeću Ferrandusa de Hispania;[744] drugi učenjaci u 13. stoljeću, poput Tome Akvinskog, njegovog učitelja Alberta Velikog, ili Sigera iz Brabanta, ukazuju na Ibn Rushda uglavnom kao komentatora Aristotela, bez svog posvećivanja u cijelosti filozofiji Ibn Rushda[745]. Osim toga, razvitak jedinstvenog «averroizma» je usporen pod utiskom osude «averroističkih» učenja od strane biskupa Stephana Tempiera 1270. i 1277. godine u Parizu[746]. Tempier je osudio ove misli kao «radikalno aristotelijanstvo» (van Steenberghen)[747] uglavnom od strane Sigera iz Brabanta, koje su

743 Usp. R.A. Gauthier, *Traité De anima*; i Bazan, *On "First Averroism"*.

744 Usp. A. Zimmermann, *Averroist*; id., *Ferrandus de Hispania*; id., *Aristote et Averroes*.

745 Otuda stajalište van Steenbergena, *Philosophie*, str. 368 i naredna. O Tomi usp. sada Elders, *Averrès et Thomas d'Aquin*.

746 Usp. Grabmann, *Der lateinische Averroismus*; van Steenberghen, *Philosophie*, str. 442 i naredne; Wippel, *Condemnations*; Flasch, *Das philosophische Denken im Mittelalter*, str. 426 i naredne i id., *Aufklärung im Mittelalter?*

747 *The Philosophical Movement*, str. 96 i usp. van Steenberghen je predložio pojam "neo-augustinijanstvo" budući da je ovo "protunapad na radikal-

smatrane nespojivima sa kršćanskom objavom i vjerovanjem, te koje su uključivale «averroističke» interpretacije. Na ovom mjestu, jedinstveni «averroizam» se ne može pronaći[748].

Konačno, čak i središnje teme tzv. «averroiste», primjerice učenje o intelektima, koje je često nazvano «monopsihičkim»,[749] te teza o dvostrukoj istini – koja se zapravo ne može pronaći u Ibn Rushdovom učenju o sličnosti filozofije i religije[750] - otkriva različite tendencije i interpretacije, koje se ne mogu uskladiti sa Ibn Rushdovim nakanama[751].

§ 8. Uloga islamskog filozofiranja u medijavalnom razdoblju

Pogled na čitav niz islamskih misli, koje su ušle u skolastičku filozofiju u srednjem vijeku i koje su bile kritikovane, daje ideju o islamskom prinosu medijavalnoj misli: islamski su filozofi potaknuli razvitak znastvene argumentacije u teološkim učenjima medijavalnog razdoblja. Kroz latinske prijevode arapskih adap-

---

no aristotelijanstvo i tomizam" (str. 102).

748 Na ovom mjestu slijedim Zimmermanna, *Albertus Magnus und der lateinische Averroismus*.

749 Usp. Kluxen, odrednica *Averroismus*, str. 58,40 i naredne. – Pojam opisuje svojatanje duše ili intelekta, koji je zajednički svim ljudima (i ovo isključuje individualnu besmrtnost).

750 O skolastičkim raspravama usp. de Vogel, *Averroes als verklaarder*, str. 231 i naredne; H. Dethier, *Summa Averroistica* (I); L. Hödl, odrednica *Doppelte Wahrheit*; Fortin, *Dissidence*, str. 165 i naredne. – O vrlo različitim polazištima islamskih filozofa usp. Irvy, *Averroes and the West*, str. 147 i naredne, te Lucchetta, *La considetta "teoria della doppia verità"*.

751 O recepciji učenja o intelektu u skolastičkoj misli usp. opsežan prikaz Davidsona, *Averroes on the Material Intellect*, str.124 i naredne; pridodati Ph. Merlan, *Aristoteles*; Bayerschmidt, *Stellungnahme*.
Neke se reference o različitim recepcijama Averroesa u latinskom srednjem vijeku mogu pronaći u: Wolfson, *The Twice-Revealed Averroes* (= id., Studies I, str. 371-401) i Horowitz, *Averroism*.

tacija al-Fārābija,[752] Ibn Sīnāa,[753] al-Ghazzālija[754], Ibn Rushda[755], logičkih i znastvenih Aristotelovih djela, skolastičari su postali upoznati sa vještinom argumentacije i definicije, ali jednako tako i sa enciklopedijskim znanjem mnoštva razmatranja u području fizike i metafizike. Ova se razmatranja usredsređuju na: 1) koncept Boga; 2) vječnost svijeta; 3) kauzalnost i 4) učenje o intelektu i duši, te njezinoj besmrtnosti. Međutim, kao nus-proizvod i zbog nerazumijevanja Ibn Rushda, raspravljana je teorija o dvostrukoj istini i znanstveni karakter teologije, te njezin odnos prema filozofiji.

Kršćanska teologija stvaranja i islamsko razmišljanje o Božijoj svemoći oblikovalo je polazište rasprave, koja je nastojala da raščisti odnos između Boga, univerzuma i čovjeka. Odgovor je ponudio hijerarhijski princip poretka u svemiru u kojemu čovjekova individualnost nije zadobila puno slobodne igre. Kao intelektualno biće, čovjek je subordiniran božanskom aktivnom intelektu koji, sukladno Ibn Rushdu, aktualizira ono što čovjek dijeli sa čitavim čovječanstvom. Kao stvorenje prirode, čovjek je predmet principa kauzalnosti i ovim je krajnje ovisan o božanskom prvom pokretaču. Ibn Rushd i Ibn Sīnā nisu slijedili al-Ghazzālijevu orijentaciju, koja posmatra princip kauzalnosti nespojivim sa Božijom svemoći. Ibn Sīnā ovdje slijedi više neoplatonička učenja o emanacijama, dok je Ibn Rushd uglavnom oblikovan Aristotelom, bez da je u cijelosti bio slobodan od neoplatoničkog utjecaja. Ovo postaje očito iz Ibn Rushdovog učenja o aktivnom intelektu i učenja o tzv. monopsihizmu.

Ovo ograničavanje individualnosti bila je velika posljedica za jedno područje islamske filozofije, koje je jedva zadobilo pozornost među učenjacima, područje islamske političke filozofije. Al-Fārābijevi politički radovi[756] nisu prevedeni u latinski; Ibn Rush-

752 Usp. iznad pogl. 5. 8, 3.
753 Usp. iznad pogl. 5. 9.
754 Usp. iznad § 5.
755 Usp. iznad pogl. 5, § 11.1.
756 Izbor u prijevodu može se pronaći u: *Medieval Political Philosophy*, str. 58-94; Usp. Daiber, *Ruler*.

dov komentar o Platonovoj *Državi*, koji je napisan zbog pomanjkanja arapske verzije Aristotelove *Politike*[757] preveden je u latinski vrlo kasno, tj. u 15. stoljeću preveo ga je Elias sa Crete i stoljeće kasnije Jacob Mantinus; oba su prevoditelja koristila arapsko-hebrejsku verziju[758]. Arapski izvornik ove hebrejske verzije iz 14. stoljeća je izgubljen. Ovo pokazuje na egzemplaran način značaj medijavalne hebrejske transmisije za naše znanje o islamskoj filozofiji i za širenje islamskih političkih teorija u medijavalnom razdoblju.

Sada bismo mogli završiti naš pregled sa izgledom za budućnost danas. U naše vrijeme islamska filozofija zadobija novi položaj. Ona se procjenjuje kao nastavak grčke filozofije samo u onoj mjeri u kojoj se ona pojavljuje kao nastavak tog traganja za istinom i mudrošću, koje ima svoje porijeklo u staroj Grčkoj.

A na ovom mjestu, usporedba izvora, grčkih, arapskih, latinskih i onih hebrejskih, kao i istraživanje o historiji utjecaja ideja, javlja se kao hermeneutski put pronalaženja istine. Trebali bismo naglasiti značaj medijavalne jevrejske i skolastičke misli u medijavalnom razdoblju za interpretaciju islamske filozofije. Grčko-sirijsko-arapski prijevodi i prilagodbe filozofskih tekstova, kao i latinske i hebrejske verzije te prilagodbe utemeljene na arapskom, postali su neizbježiva sredstva za rekonstrukciju i za «razumijevanje» islamske misli i njezine raznolikosti.

Islamska se filozofija pojavljuje da bude historijskim primjerom bavljenja sa problemima i prepoznavanjem ljudskog mišljenja. Islamska filozofija kao dio univerzalne historije ideja, njezina posredujuća uloga između antičke grčke filozofije i medijavalnog

---

757 Postojanje arapskog prijevoda Aristotelove *Politike* nije poznato; vjerojatno takav prijevod nikad nije ni postojao. Sukladno S. Pines (*Studies* II, str. 146 i naredne) aluzije koje se mogu pronaći u arapskom jeziku utemeljene su na parafrazama ili skraćivanjima dijela *Politike*, koja je postojala već u helenskom razdoblju.

758 Usp. E.I.J. Rosental, *Averroes' Commentary*, str. 7. – Hebrejska verzija, koju je preveo Elias sa Crete bila je očito bolja od poznate verzije (koju je objavio Rosenthal); M. Zontin prikaz Covielloa/Fornaciarija (eds.), *Averroè: Parafrasi* (1992.), u: *Henoch* 14, 1992., str. 354-361; usp. Fornaciari, Le chiose alla traduzione. (1994.).

razdoblja aludira na prianjanje filozofije i znanosti, filozofije i metafizike, ili islamske teologije. Historija islamske filozofije nije samo dio opisa pogrešaka ljudskog mišljenja na njegovom putu ka sve većem znanju. Jednako kao što malo zanimanje sa islamskom filozofijom može biti potaknuto sa romantičarskim zanosom za «istočnjačku mudrost», kao što ga pronalazimo u njemačkom romantizmu 18./19. stoljeća, koji je vjerojatno poticao orijentaliste sve do 20. stoljeća. Islamska filozofija iziskuje i vježba promišljanje o Ṣadržajima i metodama, kako se oni javljaju i pokazaju na primjeru u historiji. Da ih promislimo iznova jeste konstantni izazov kapacitetima ljudskog razuma, njegovoj kreativnosti i mašti. Problem izvornosti i neovisnosti islamske misli, koji su raspravljali muslimanski i nemuslimanski učenjaci, predaje se na čuvanje u pozadinu. Na ovom mjestu, srednjovjekovna filozofija po svojemu zanimanju za islamsku filozofiju, kao i za islamsku filozofiju u njezinom zanimanju za grčku misao, može postati primjerom za oponašanje.

BIBILOGRAFIJA

Za dodatna proučavanja, kao i izdanja i prijevoda primarnih izvora:

Daiber, *Bibliography of Islamic Philosophy*;

Schulthess/Imbach, *Die Philosophie im lateinischen Mittelalter*, VII: Anhang.

Abū Rīdah, Muḥammad ʻAbd al-Hādī. *Al-Ghazālī und seine Widerlegung der griechischen Philosophie (Tahāfut al-Falāṣifah)*. Madrid: thesis Universität Basel, 1945.; 1952.

Abū Shanab, Robert Elias. Avicenna and Ockham on the Problem of Universals. - U: *PPJ*. 11/2, 1973., str. 1-14.

D'Alverny, M.-Th.: Les pérégrinations de l'âme dans l'autre monde d'après un anonyme de la fin du XIIe siècle. *AHDL*, 1940.-1942. (Paris, 1942.)., str. 239-279.

D'Alverny, M.-Th.: Translations and Translators. - U: *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*. Ed. R.L. Benson i G. Consṭable. Cambridge, Mass. 1982. (broširano izdanje 1985.), str. 421-462.

Aegidius Romanus: *Opus super authorem de causis Alfarabium*. Venetiis, 1550.

D'Ancona Costa: ead. (transl). *Tommaso d'Aquino: Commento al "Libro delle cause"*. Milano, 1986. (= *I classici del pensiero. Sezione II: Medioevo e rinascimento*).

Assenmacher, J.: *Die Geschichte des Individuations-Prinzips in der Scholastik*. Leipzig, 1926. (FGPP. 2).

Bach, Josef. *Des Albertus Magnus Verhältniss zu der Erkenntnisslehre der Griechen*, Lateiner, Araber und Juden. Wien, 1881.

Baffioni, Carmela:. Per un'interpretazione del concetto averroistico di "intelletto agente". - U: *Contributi di storia della filosofia*. Roma, 1985., tom I, str. 79-95.

Bayerschmidt, Paul. Die Stellungnahme des Heinrich von Gent zur Frage nach der Wesensgleichheit der Seele Christi mit den űbrigen Menschenseelen und der Kampf gegen den averroistischen Monopsychismus. - U: *Theologie in Geschichte und Gegenwart*. Michael Schmaus zum sechzigsten Geburtstag. Műnchen, 1957., str. 571-606.

Bazan, Bernardo Carlos: On "First Averroism" and Its Doctrinal Background. - U: *Of Scholars, Savants and Their Texts.* Studies in Philosophy and Religious Thought. Essays in Honor of Arthur Hyman. Editor: R. Link-Salinger. Advisor to editor: S. Roth. Associate Editor: R. Herrera. New York (etc.) 1989., str. 9-22.

Beierwaltes, Werner. Der Kommentar zum 'Liber de causis' als neuplatonisches Element in der Philosophie des Thomas von Aquin. - U: *PhR.* 11,1963: 192-215.

Bello, Iysa A. *The Medieval Islamic Controversy Between Philosophy and Orthodoxy.* Ijmā´ and ta'wīl in the concflict between Al-Ghazālī and Ibn Rushd. Leiden, New York, Kobenhavn, Kőln; 1989. (*ISPT.* 3).

Bland, Kalman P.: *The Epistle on the Possibility of Conjunction with the Active Intellect by Ibn Rushd with the Commentary of Moses Narboni.* A critical edition [of the Hebrew text] and annotated translation. New York, 1982. (=*Moreshet Series.* Studies in Jewish History, Literature and Thought. VII).

Burnett, Charles: The "Sons of Averroes with the Emperor Frederick" and the Transmission of the Philosophical Works by Ibn Rushd, u: *Averroes and the Aristotelian Tradition.* Sources, Constitution and Reception of the Philosophy of Ibn Rushd (1126-1198). Proceedings of the Fourth Symposium Averroicum (Cologne, 1996). E. Gerhard Endress i Jan A. Aertsen, uz pripomoć Klausa Brauna. Leiden, Boston, Kőln; 1999. (= *Islamic Philosophy, Theology and Science.* XXX) (259-299), str. 287-299.

Colish, M. L. Avicenna's Theory of Efficient Causation and its Influence on St. Thomas Aquinas. - U: *Tommaso d'Aquino nella storia del pensiero.* Atti del Congresso internazionale (Roma-Napoli 17/24 aprile 1974): Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario. Napoli, 1975., tom I, str. 296-306.

Coviello, Annalisa; Fornaciari, Paolo Edoardo (ed.): *Averroè: Parafrasi della "Repubblica" nella traduzione latina di Elia del Medigo.* Firenze, 1992. = *Biblioteca Nazionale di studi sul Rinascimento. Quaderni di "Rinascimento".* XIII.

Cruz Hernandez, Miguel: *Abū-l-Walīd Ibn Rušd (Averroes). Vida, obra, pensamiento, influencia.* Córdoba, 1986. [2. izd. 1998.].

Cruz Hernandez, M.: La distincion aviceniana de la esencia y la existencia y su interpretacion en la filosofia occidental. - U: *Homenaje a Millas-Vallicrosa.* Barcelona, 1954., tom I, str. 351-374.

Daiber, Hans: *Bibliography of Islamic Philosophy*. I: Alphabtical List of Publications. II: Index of Names, Terms and Topics. Leiden, Boston, Kőln, 1999. = *Handbuch der Orientalistik*. 1. Abt., Bd. 43,1-2. - Supplement: id., *Bibliography of Islamic Philosophy. Supplement*. Leiden-Boston 2007. = *Handbuch der Orientalistik*. 1. Abt., Bd. 89.

Daiber, H.: Prophetie und Ethik bei Farabi (gest. 339/950). - U: *L'homme et son univers au moyen âge*. Actes du septième congrès international de philosophie médiévale (30 août - 4 septembre 1982). Édités par Christian Wenin. II. Louvain-La-Neuve, 1986. (= *PhMed* XXVII), str. 729-753.

Daiber, H.: *The Ruler as Philosopher*. A new interpretation of al-Fārābīs's view. Amsterdam, Oxford, New York, 1986. (= *MNAW.L*. Nieuwe Reeks; v. 49, no.4). – Revidirano i prošireno izdanje članka objalvjeno na perzijskom u: *Dowwomīn yādnāma-i 'Allāma ṭabāṭabā'ī*. (Teheran, 15-18.11. 1983). Teheran, 1363/1985., str. 353-369.

Dales, Richard C.: *Medieval Discussions of the Eternity of the World*. Leiden (etc.), 1990. (= *Brill's Studies in Intellectual History*. 18).

Davidson, Herbert A.: Alfarabi and Avicenna on the Active Intellect. - U: *Viator*. Los Angeles 3, 1972., str. 109-178. - Revidirana verzija u: id., *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect* (1992.), pogl. 2-4. Usp. Janssens, *Annotated Bibliography*, str. 224 i naredna.

Davidson, H.A.: *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*. Their cosmologies, theories of the active intellect, and theories of human intellect. NewYork, Oxford, 1992.

Davidson, H.A.: Averroes on the Active Intellect as a Cause of Existence. - U: *Viator*. Berkeley (a.o.) 18, 1987., str. 191-225. – Revidirana verzija u: id., *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect* (1992.), pogl. 6.

Davidson, H.A.: Averroes on the Material Intellect. - U: *Viator*. Berkeley (a.o.). 17, 1986., str. 91-137. – Revidirana verzija u: id. *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect* (1992.), pogl. 7.

Elders, L. J.: Averroès et Thomas d'Aquin. - U: *Sharqiyyat*. Nijmegen 3/4,1991., str. 47-56. – Također u: *DoC* 45, 1992., str. 210-230.

Fakhry, Majid: *Islamic Occasionalism and its Critique by Averroës and Aquinas*. London, 1958.

Fārābī: *Risāla fī l-'aql*. (*Maqāla fī ma'ānī al-'aql*). Texte arabe intégral en

partie inédit éṭabli par Maurice Bouyges. Beyrouth, 1938. (*Bibliotheca arabica scholasticorum*. Sér. arabe; v. VIII,1). – Reprint izdanje Beirut, 1983.

Federici Vescovini, Graziella: *Studi sulla prospettiva medievale*, 1965.

Fidora, Alexander; Niederberger, Andreas: *Von Bagdad nach Toledo. Das "Buch der Ursachen" und seine Rezeption im Mittelalter*. Lateinisch-deutscher Text, Kommentar und Wirkungsgeschichte des Liber de causis. Mit einem Geleitwort von Matthias Lutz-Bachmann. Mainz, 2001. (= *Excerpta classica*. XX).

Flasch, Kurt: *Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277.* Das Dokument des Bischofs von Paris űbersetzt und erklärt. Mainz, 1989. = Excerpta classica. VI.

Flasch, K.: *Einfűhrung in die Philosophie des Mittelalters*. Darmstadt 1987. - French version: Introduction à la philosophie médiévale. Transl. by Janine de Bourgknecht. Foreword by Ruedi Imbach and François-Xavier Putallaz. Fribourg, Suisse – Paris, 1992. (= *Vestigia*. 8).

Flasch, K. *Das philosophische Denken im Mittelalter*. Von Augustin zu Machiavelli. 2nd, rev. ed. Stuttgart, 2000.

Flynn, J. G.: St. Thomas and Averroes on the Knowledge of God. - U: *Abr-n*. 18, 1978.-9., str. 19-32.

Flynn, J.G.: St. Thomas and Averroes on the Nature and Attributes of God. - U: *Abr-n*. 15, 1974.-5., str. 39-49.

Flynn, J.G.: St. Thomas and Avicenna on the Nature of God. - U: *Abr-n*. 14,1973.-4., str. 53-65.

Fornaciari, Edoardo: Le chiose alla traduzione latina di Elia del Medigo della Parafrasi della Republica di Platone di Averroè. - U: *BPhM* 36, 1994., str. 56-62.

Fortin, Ernest L.: *Dissidence et philosophie au moyen âge. Dante et ses antécédents*. Montréal – Paris, 1981. *(Cahie'rs d'Etudes médiévales*).

Gätje, Helmut: Averroes als Aristoteleskommentator. - U: *ZDMG*. 114, 1964., str. 50-65.

Gätje, H.: Zu neuen Ausgaben von Texten des Averroes. - U: *Der Islam*. 67, 1990., str. 124-139.

Gauthier, Léon: *Ibn Rochd, Religion et philosophie. Traité decisif*. Traduit de l'arabe et annoté. Paris, 1988. – Prva se verzija ovog prijevoda Ibn

Rushdovog *Faṣl al-maqāla* pojavila 1905. kao: 'Accord de la religion et de la philosophie; traité d'Ibn Rochd (Averroès), traduit et annoté'. - U: *Recueil de mémoires et de textes publié par l'École des lettres et les médersas en honneur du XIVe Congrès des Orientalistes à Alger*. Algiers 1905., str. 269-318. - Gauthier ju je ponovo objavio 1942. godine skupa sa arapskim tekstom, kao: *Ibn Rochd (Averroès): Traité décisif (Façl el-maqal) sur l'accord de la religion et de la philosophie, suivi de l'appendice (Dhamima)*. Texte arabe, traduction française remaniée avec notes et introduction. Algiers, 1942. (3. izd. 1948.).

Gauthier, René A.: Le traité De anima et de potenciis eius d'une maitre ès arts (vers 1225). Introduction et texte critique. - U: *RSPhTh*. 66, 1982., str. 3-55.

Genequand, Charles. *Alexander of Aphrodisias on the Cosmos*. Leiden, Boston, Kőln, 2001. (= *ISPT*. 44).

Genequand, Charles: *Ibn Rushd's Metaphysics*. A Translation with Introduction of Ibn Rushd's Commentary on Aristotle's Metaphysics, Book Lām. Reprint izdanje 1984., Leiden, 1986. (= *ISPT*. 1).

Genequand, Ch.: Platonism and Hermetism in Al-Kindī's Fī Al-Nafs. - U: *ZGAIW* 4, 1987./88., str. 1-18.

Ghazzālī: *Logica et philosophia Algazelis arabis*. Ed. P. Liechtenstein. Venice, 1506. – Također objavljeno (bez oznake mjesta štampanja) 1536. Izdanje iz 1506. ponovo je tiskano 1968 u Frankfurtu/M. (uz uvodnik koji je napisao C. Lohr). – Tekst Ṣadrži latinski prijevod (također poznat kao *Summa theoricae philosophiae*) al-Ghazzālijevog djela *Maqāṣid al-falāṣifa*. – Kritičko izdanje drugog i trećeg dijela (metafizika i fizika) objavio je → J.T. Muckle (1933.); prvog dijela (*Logica Algazelis*) → C. Lohr (1965.).

Ghazzālī: (*Maqāṣid al-falāsifa*). *Muqaddimat Tahāfut al-falāṣifa al-musammāt Maqāṣid al-falāsifa*. Ed. Sulaymān Dunyā. 2. izd. Cairo; 1960. – Na španski preveo M. Alonso Alonso: Algazel, *Maqāṣid al-falāsifa o Intencion de los filosofos* (Barcelona, 1963. = Libros "Pensamiento". Serie: difusión, no. 3).

Ghazzālī: *Tahāfut al-falāṣifa*. Ed. Maurice Bouyges: *Algazel, Tahafot Al-Falaṣifat*. Beyrouth, 1927. (*Bibliotheca arabica scholasticorum*. Série arabe. II). – Nedavno izdanje uz bilješkama popraćen prijevod na engleski sačinio M. E. Marmura: *al-Ghazali. The Incoherence of the Philosophers* (*Tahafut al-falasifa*). Translation, introduction, and annotated. Provo: Utah, 1997.

Giacon, Carlo: La distinzione tra l'essenza e l'esistenza in Avicenna e in S. Tommaso. *Doctor communis*. Roma. 27, br. 3,1974., str. 30-45. – Uz nekoliko izmjena (→ J. Janssens, *Annotated Bibliography*, str. 247) također u: *Actas del V congreso internacional de filosofia medieval*. I.II. Madrid, 1979., str. 775-784.

Giacon, C.: *I primi concetti metafisici. Platone - Aristotele - Plotino - Avicenna - Tommaso*. Bologna, 1968.

Gilson, Étienne: Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant. - U: *AHDL*. 4, 1929., str. 5-149. – Reprint izdanje Paris, 1981.

Goichon, Amélie-Marie: *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sīnā*. Paris, 1937.

Goichon, A.-M.: *The Philosophy of Avicenna and Its Influence on Medieval Europe*. Na engleski preveo i popratne bilješke napisao M.S. Khan. Delhi, Patna, Varanasi, 1969. – Francuski izvornik (reprint izdanje 1979.,1981. i 1984.): *La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale*. 2. izd., rev. i korigirnao, Paris, 1951. (*Forlong Lectures*, 1940.). - Na turski preveo I. Yakit, Istanbul, 1986. (2. izd. 1993.): *Ibn Sīnā felsefesi ve ortaçag avrupasindaki etkileri*.

Grabmann, Martin. Aristoteles im Werturteil des Mittelalters. - U: Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben*. II. Műnchen, 1936., str. 63-102.

Grabmann, M.: *Der lateinische Averroismus des 13. Jahrhunderts und seine Stellung zur christlichen Weltanschauung. Mitteilungen aus ungedruckten Ethikkommentaren. SBAW.PH*. 1931., str. 1931, H.2.

Guagliardo, Vincent A.; Hess, Charles R.; Taylor, Richard C.: *Thomas Aquinas, Commentary on the Book of Causis*. Prijevod, popratne bilješke i uvodnik Vincent A. Guagliardo. Washington, 1996.

Happ, Heinz: Hyle. *Studien zum aristotelischen Materie-Begriff*. Berlin, New York, 1971.

Hayoun, Maurice-Ruben; De Libera, Alain: *Averroès et l'averroïsme*. Paris, 1991. (Que sais-je?).

Hein, Christel: *Definition und Einteilung der Philosophie.* Von der spätantiken Einleitungsliteratur zur arabischen Enzyklopädie. Frankfurt am Main, Bern, New York, 1985. (*EHS*. Reihe XX; v. 177).

Hődl, Ludwig: [Doppelte Wahrheit]. = "... sie reden, als ob es zwei gegensätzliche Wahrheiten gäbe" / "oni govore kao da postoje dvije supro-

tne istine". Legende und Wirklichkeit der mittelalterlichen Theorie von der doppelten Wahrheit. - U: *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*. Ed. J.P. Beckmann, L. Honnefelder, G. Schrimpf, G. Wieland. Hamburg, 1987., str. 225-243.

Horowitz, Irving L. Averroism and the Politics of Philosophy. - U: *The Journal of Politics*. Gainesville. 22, 1960., str. 698-727.

Hourani, George F. (transl.): *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy*. Prijevod uz uvodnik i bilješke Ibn Rushdovog djela Kitāb Faṣl al-maqāl, te uz njegov dodatak (*Damīma*) i izvadak iz djela *Kitāb al-Kashf 'an manāhidj al-adilla*. London, 1961. (*"E.J. W. Gibb Memorial"* Series. New Series; v. XXI = *Unesco Collection of Great Works. Arabic Series*.).

Hyman, Arthur: Aristotle's Theory of the Intellect and its Interpretation by Averroes. - U: *Studies in Aristotle*. Ed. Dominic J. O'Meara. Washington, 1981. (= *SPHP* 9), str. 161-191.

Ibn Rushd: *Faṣl al-maqāl, with its appendix (Ḍamīma) and an extract from Kitāb kashf 'an manāhidj al-adilla*. Arabic text, edited by George F. Hourani. Leiden, 1959. - Preveo na engleski: → G.F. Hourani, Averroes on the Harmony; Na francuski preveo: → L. Gauthier, *Ibn Rochd: Religion et philosophie*; Na njemački preveo: M.J. Műller, Philosophie.

Ibn Rushd: *Tafsīr mā ba'd al- ṭabī'a*. Texte arabe inédit éṭabli par Maurice Bouyges. I.II.III. Beyrouth, 1938., 1942., 1948. (*Bibliotheca arabica scholasticorum*. Série arabe; v. V,2; VI; VII). – Reprint izdanje Beirut, 1967. i 1973. (vol. 1-2) i 1983.-1986. – Engleski prijevod jednog dijela: → Genequand, *Ibn Rushd's Metaphysics*; Francuski prijevod jednog dijela: → Martin; Latinski prijevod Michela Scota: Venice, 1562. te u tomu VIII reprint izdanja iz 1962. u Frankfurtu/M. pod naslovom *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*.

Ibn Rushd: *Tahāfut at-Tahāfut*. Texte arabe éṭabli par Maurice Bouyges. Beyrouth, 1930. (*Biblioteca arabica scholasticorum*. Série arabe; v. III). – 3. izd. Beirut, 1992. – Na engleski preveo Simon van den Bergh: Averroes' *Tahāfut Al-Tahāfut* (*The Incoherence of the Incoherence*). Prijevod sa arapskog uz uvodnik i bilješke. I.II. Oxford, London, 1954. – Reprint izdanja: London 1969. i 1978.

Ivry, Alfred: *Al-Kindī's Metaphysics*. Prijevod Ya´qūb ibn Isḥāq al-Kindijeve rasprave "O prvoj filozofiji" (fī al-Falsafah al-Ūlā) uz uvodnik i komentar. Albany, 1974. (*Studies in Islamic Philosophy and Science*).

Ivry, A.: Averroes and the West: the First Encounter/Nonencoun-

ter. - U: *A Straight Path: Studies in Medieval Philosophy and Culture*. Esseji u čast Arthura Hymanna. Glavni urednik: Ruth Link-Salinger Washington. 1988., str. 142-158.

Ivry, A.: Averroes on Causation. - U: *Studies in Jewish Religious and Intellectual History*, objavljeno u povodu 70. rođendana Alexandera Altmanna. Ed. S. Stein i R. Loewe. Alabama, 1979., str. 143-156.

Janssens, Jules L.: *An Annotated Bibliography on Ibn Sīnā (1970-1989) including Arabic and Persian publications and Turkish and Russian References*. Leuven, 1991. (Ancient and Medieval Philosophy. De Wulf-Mansion Centre. Series 1; v. XIII). – Dodatak istog autora: An annotated Bibliography on Ibn Sīnā: First supplement (1990-1994). Louvain-La-Neuve, 1999. = *Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales. Textes et études du moyen age*. 12.

Jolivet, Jean: The Arabic Inheritance. - U: *History of Twelfth-Century Western Philosophy*. Ed. P. Dronke. Cambridge, 1988., str. 113-148. – Francuska verzija: Philosophie au XIIe siècle latin: l'héritage arabe, u: Jolivet, *Philosophie médiévale*, str. 47-77.

Jolivet, J.: Intellect et intelligence. Note sur la tradition arabo-latine des 12e et 13e siècles. - U: Mélanges offerts à Henry Corbin. Ed. par S. Hossein Nasr. Tehran, 1977. (= *Wisdom of Persia*. IX), str. 681-702. – Također u: → Jolivet, *Philosophie médiévale*, str. 169-180.

Jolivet, J.: L'intellect selon al-Fārābī: quelques remarques. - U: *BEO* 29, 1977. (= Mélanges offerts à Henri Laoust. I), str. 252-259. - Također u: → Jolivet, *Philosophie médiévale*, str. 211-220.

Jolivet, J.: L'intellect selon Kindī. Leiden, 1971. (*Publications de la "Fondation de Goeje"*. XXII).

Jolivet, J.: *Philosophie médiévale arabe et latine*. Recueil d'articles. Paris, 1995. (=*EPhM*. LXXIII).

Kindī: *Rasā'il al-Kindī al-falsafiyya*. Ed. Muḥammad 'Abd al-Hādī Abū Rīda. I.II. Cairo, 1950.; 1953.

Kluxen, Wolfgang: art. Averroismus im lateinischen Mittelalter. - U: *Theologische Realenzyklopädie*. V, Berlin-New York, 1980., str. 57-61.

Kogan, Barry Sherman. Averroës and the Theory of Emanation. - U: *MS*. 43, 1981., str. 384-404.

Leaman, Oliver: *Averroes and his Philosophy*. Oxford, 1988. (2. revi-

dirano izdanje Richmond, 1998.).

Lohr, Charles: Logica Algazelis. Uvodnik i kritički tekst. - U: *Tr.* 21, 1965., str. 223-290.

Lohr, Ch.: *Raimundus Lullus' Compendium logicae Algazelis. Quellen, Lehre und Stellung in der Geschichte der Logik*. Doktorska disertacija. Freiburg i.Br.1967.

Lucchetta, Francesca: *Fārābī - Epistola sull'intelletto*. Traduzione, introduzione e note. Padova, 1974.

Maierù, Alfonso. Influenze arabe e discussioni sulla natura della logica presso i Latini fra XIII e XIV secolo. - U: *La Diffusione delle scienze islamiche nel medio evo europeo (Roma, 2-4 ottobre 1984)*. Roma, 1987. (= Accademia Nazionale dei Lincei. Fondazione Leone Caetani. Convegno Internazionale), str. 243-267.

Manser, P. G. Die gőttliche Erkenntnis der Einzeldinge und die Vorsehung bei Averroës. - U: *JPhST*. 23, 1909., str. 1-29.

Marmura, Michael E.: Avicenna and the Problem of the Infinite Number of Souls. - U: *MS* 22, 1960., str. 232-239.

Marmura, M.E.: Avicenna's "Flying Man" in Context. - U: *The Monist*. La Salle, Illinois 69, 1986., str. 383-395.

Marmura, M.E.: *The Conflict over the World's Pre-Eternity in the Tahāfuts of Ghazālī and Ibn Rushd*. Doktorska disertacija, Michigan: University of Michigan, 1959.

Marmura, M.E.: Die islamische Philosophie des Mittelalters. → Watt/Marmura.

Martin, Aubert: *Averroès: Grand Commentaire de la Métaphysique d'Aristote (Tafsīr mā ba'd At-ṭabī'at). Livre Lam-Lambda*. Traduit de l'arabe et annoté. Paris, 1984. (=*BFPUL* 234).

Medieval Political Philosophy: A Sourcebook. Edited by Ralph Lerner and Muhsin Maḥḍi. Toronto, 1962. – Reprint izd. 1967. i 1972.

Merlan, Ph.: Aristoteles, Averroës and die beiden Eckharts. - U: *Autour d'Aristote. Recueil d'études de philosophie ancienne et médiévale offert à Monseigneur A. Mansion*. Louvain, 1955., str. 543-566.

Millas-Vallicrosa, J. M. Translations of Oriental Scientific Works (to the end of the thirteenth century). - U: *The Evolution of Science*. Ed. Guy

S. Metraux et François Crouzet. New York, 1963., str. 128-167. – Španski izvornik ("La corriente de la traducciones cientificas de origin oriental hasta fines del siglo XIII") pojavio se u: *Cahiers d'histoire mondiale* 2, 1954.-5., str. 395-428.

Muckle, J. T. (ed.): *Algazel's Metaphysics*. A Medieval Translation. Toronto, 1933.

Műller, Marcus Joseph: *Philosophie und Theologie des Averroes*. Műnchen 1859.; 1875. – Izdanje iz 1859. Sadrži izdanje Ibn Rushdovog *Kitāb Faṣl al-maqāl wa-taqrīr mā bayna al-sharī'a wa-l-ḥikma min al-ittiṣāl*; *Damīma*; *al-Kashf 'an manāhidj al-adilla fī 'aqā'id al-milla*. – Izdanje iz 1875. (reprint izd. Osnabrűck, 1974.) Sadrži njemački prijevod spomenutih tekstova. Njemački je prijevod iznova tiskan uz epilog Matthiasa Vollmera, 1991. u Weinheimu.

Nagy, Albino: *Die philosophischen Abhandlungen des Ja'qūb Ben Isḥāq Al-Kindī*. Zum ersten Mal herausgegeben. Műnster, 1897. (=*BGPhMA* II, 5).

Peterson, Daniel Carl: *Cosmogony and the Ten Separated Intellects in the "Rāḥat Al-'Aql" of Ḥamīd Al-Dīn Al-Kirmānī* [Teza]. Ann Arbor: University of California, Los Angeles, 1990.

Pines, Shlomo: Aristotle's Politics in Arabic Philosophy. - U: Pines, *Studies in Arabic Versions of Greek Texts and in Mediaeval Science*. Jerusalem, Leiden, 1986. (= *The Collected Works of Shlomo Pines*. II): 146-156. – Također u: Pines, *Studies in the History of Arabic Philosophy*. Ed. Sarah Stroumsa. Jerusalem, 1996. (=*The Collected Works of Shlomo Pines*. III), str. 251-261. – Izvorno objavljeno u: *IOS* V, 1975., str. 150-160.

Rosemann, Philipp W.: Averroes: a catalogue of editions and scholarly writings from 1821 onwards. *BPhM*. 30, 1988., str. 153-221.

Rosenthal, E.I.J.: *Averroes' Commentary on Plato's Republic*. Objavljeno uz uvodnik, prijevod i bilješke. Cambridge, 1969. (= *University of Cambridge. Oriental Publications*. 1). – Njemačka se verzija pojavila 1996.: *Kommentar des Averroes zu Platons Politeia*. Ins Deutsche űbersetzt von Simon Lauer. Mit einer Einleitung von Friedrich Niewőhner. Zűrich, 1996.

Rousseau, Mary F. Avicenna and Aquinas on Incorruptibility. - U: *NSchol*. 51, 1977., str. 524-536.

Rubió I Balaguer, Jordi. Ramon Llull i el Lullisme. *Pròleg de Lola Badia*. Barcelona, 1985. (= *Biblioteca "Abat Oliba"* . 37).

Salman, Dominique: The Mediaeval Latin Translations of Alfarabi's Works. - U: *NSchol*. 13, 1939., str. 245-261.

Schulthess, Peter; Imbach, Ruedi: *Die Philosophie im lateinischen Mittelalter. Ein Hanbuch mit einem bio-bibliographischen Repertorium*. Zűrich, 1996. (Pb. 2000).

van Steenberghen, Fernand: *The Philosophical Movement in the Thirteenth Century*. London, (etc.) 1955.

van Steenberghen, F.: *Die Philosophie im 13. Jahrhundert*. Ed. by Max A. Hoesle. Sa francuskog preveo Raynald Wagner. Műnchen, Paderborn, Wien, 1977. – Francuski izvornik: *La philosophie au XIIIe siècle*. Deuxième édition, mise à jour. Louvain, 1991. – Prvo se izdanje pojavilo 1966. i također je prevedeno na italijanski (1972.).

Thery, R. P. G.: Autour du décret de 1210: II: Alexandre d'Aphrodise. Aperçu sur l'influence de sa noétique. Kain, 1926. (= *BiblThom* VII).

Trapé, Girolamo: Il neoplatonismo di Egidio Romano nel commento al "De causis". - U: *Aquinas* 9/1, 1966., str. 49-86.

Urvoy, Dominique: *Ibn Rushd (Averroes)*. Preveo Olivia Stewart. London i New York, 1991. – Francusko izdanje (uz agednu i ispravke) pojavilo se 1996. u Parizu.

Vaux, Roland Guerin de: *Notes et textes sur l'Avicennisme Latin aux confins des XIIe-XIIIe siècles*. Paris, 1934. (=*BiblThom* XX).

Verbeke, Gérard: Avicenna im Westen: eine historische Begegnung. - U: *AAH* 29, 1981, str. 1-12.

Verbeke, G.: *D'Aristote à Thomas d'Aquin. Antécédents de la pensée moderne*. Leuven, 1990. (= Ancient and Medieval Philosophy. De Wulff-Mansion Centre; Series 1, vol. VIII).

Verbeke, G. L'immortalité de l'âme dans le "De anima" d'Avicenne. Une synthèse de l'aristotélisme et du néoplatonisme. - U: *Pens*. 25,1969., str. 271-290. – Također: Verbeke, *D'Aristote à Thomas d'Aquin* (1990.).

Verbeke, G. Transmission d'Avicenne à l'occident latin. Les cheminements de l'histoire. - U: *RThPh*. 114, 1982., str. 51-64.

Vogel, C. J. de: Averroës als verklaarder van Aristoteles en zijn invloed op het West-Europese denken. - U: *Algemeen Nederlandsch Tijdschrift voor wijsbegeerte en psychologie*. Assen 50, 1957.-8, str. 225-240.

Walzer, Richard: *Al-Farabi on the Perfect State. Abū Naṣr al-Fārābīʿs Mabādiʾ ārāʾ ahl al-madīna al-fādila*. Revidiran tekst uz uvodnik, prijevod i komentar. Oxford, 1985.

Watt, W.M.; Marmura M.: *Der Islam*. II. Stuttgart (etc.), 1985. = *Die Religionen der Menschheit*. 25,2.

Wilderotter, Hans. "Der hat den grossen Kommentar gemacht". Aristoteles, Averroes und der Weg der arabischen Philosophie nach Europa. - U: *Europa und der Orient* 800-1900. Hrsg. v. Gereon Sievernich und Hendrik Budde. Gűtersloh, Műnchen, 1989., str. 132-154.

Wippel, J.F.: The Condemnations of 1270 and 1277 at Paris. - U: *Journal of Medieval and Renaissance Studies* 7, 1977., str. 169-201.

Wolfson, Harry Austryn: Averroes' Lost Treatise on the Prime Mover. - U: Wolfson, *Studies* I. 1973., str. 402-429.

Wolfson, H.A. The Problem of the Souls of the Spheres from the Byzantine Commentaries on Aristotle Through the Arabs and St. Thomas to Kepler. - U: Wolfson, *Studies* I. 1973., str. 22-59.

Wolfson, H.A.: *Studies in the History of Philosophy and Religion*. I.II. Objavili Isadore Twersky i George H. Williams. Cambridge, Massachusetts, 1973.; 1977.

Wolfson, H.A.: The Twice-revealed Averroes. - U: Wolfson, *Studies* I. 1973., str. 371-401.

Zambelli, Paola. L'immaginazione e il suo potere. Da al-Kindī, al-Fārābī e Avicenna al Medioevo latino e al Rinascimento. - U: *Orientalische Kultur und europäisches Mittelalter*. Ed. Albert Zimmermann. Berlin, New York, 1985. (MM. 17), str. 188-206.

Zedler, Beatrice H.: *Averroes' Destructio destructionum philosophiae Algazelis in the Latin Version of Calo Calonymus*. Objavljeno uz uvodnik. Milwaukee, Wisconsin, 1961. (Transkript izdanja iz 1550. objavljenog u Veneciji, uspoređeno sa venecijanskim izdanjima iz 1527., 1560. i 1573.-1574.).

Zimmermann, Albert: Albertus Magnus und der lateinische Averroismus. - In: *Albertus Magnus - Doctor universalis 1280/1980*. Ed. G. Meyer i A. Zimmermann. Mainz, 1980. (=*WSAMA.P* 6), str. 465-493.

Zimmermann, A.: Aristote et Averroès dans le commentaire de Ferrandus de Hispania sur la Métaphysique d'Aristote. - U: *Diotima*. Athens.

8, 1980., str. 159-163. – Također u: *Mediaevalia Philosophica Polonorum* 26, Warszawa, 1982., str. 3-6.

Zimmermann, A.: Ein Averroist des späten 13. Jahrhunderts: Ferrandus de Hispania. - U: *AGPh*. 50, 1968., str. 145-164.

Zimmermann, A.: Ferrandus de Hispania - ein spanischer Averroist um 1300. - U: *Actas del V congreso internacional de filosofia medieval*. I.II. Madrid, 1979., str. 1393-1399.

KRATICE

AAH	Acta antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae. Budapest.
Abr-n.	Abr-nahrain. Department of Semitic Studies. University of Melbourne. Leiden.
AGPh	Archiv fűr Geschichte der Philosophie (und Soziologie). Berlin
AHDL	Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge. Paris.
BPhM	Bulletin de philosophie médiévale. Louvain
BEO	Bulletin d'études orientales de l'Institut Français de Damas. Beyrouth.
BFPUL	Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège. Liège.
BGPhMA	Beiträge zur Geschichte der Philosophie (und Theologie) des Mittelalters. Texte und Untersuchungen. Műnster.
BiblThom	Bibliothèque thomiste. Paris.
DoC	Doctor Communis
EHS	Europäische Hochschulschriften. Frankfurt/M. [etc.].
EI 2	Encyclopaedia of Islam. 2nd edition. Leiden (etc.).
EnIr	Encyclopaedia Iranica.
IOS	Israel oriental studies. Tel-Aviv.
ISPT	Islamic Philosophy, Theology and Sciences. Ed. H. Daiber and D. Pingree. Leiden, New York, Kobenhavn, Kőln.
JPhST	Jahrbuch fűr Philosophie und spekulative Theologie. Paderborn [etc.].
MM	Miscellanea mediaevalia. Berlin.
MNAW.L	Mededelingen der K. Nederlandse Akademie van Wetenschappen. - Afdeling Letterkunde. Amsterdam.
MS	Mediaeval studies. Pontifical Institute of Mediaeval Studies. Toronto.
NSchol	New scholasticism. Washington, D.C.

Pens.	Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica. Madrid.
PhMed	Philosophes médiévaux. Louvain.
PhR	Philosophische Rundschau. Tűbingen.
PPJ	Pakistan philosophical journal. Lahore
RSPhTh	Revue des sciences philosophiques et théologiques. Paris.
RThPh	Revue de théologie et de philosophie. Lausanne.
SBAW.PH	Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften in Műnchen - Philosophisch-Historische Klasse. Műnchen.
SPHP	Studies in philosophy and the history of philosophy. Washington, D.C.
Tr.	Traditio. Studies in ancient and medieval history, thought and religion. New York.
WSAMA.P	Walberberger Studien der Albertus-Magnus-Akademie.- Philosophische Reihe. Mainz
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.
ZGAIW	Zeitschrift fűr Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften. Frankfurt/M.

P O G O V O R

Nevad Kahteran, Filozofski fakultet Univerziteta u Sarajevu

KOMPARATIVNA RAZMATRANJA KAO NOVA PARADIGMA: IDEJA INTERKULTURALNE ILI MULTIKULTURALNE FILOZOFIJE

Gdje je duh bez straha, a glava uzdignuta visoko,
gdje je znanje slobodno,
gdje svijet nije iscjepkan uskim domaćim branama,
gdje riječi izviru iz istinske dubine,
gdje neumorna težnja pruža ruke prema savršenstvu,
gdje bistra struja uma nije izgubila put u suhom pustinjskom pijesku mrtvih običaja,
i gdje ti vodiš duh u napredak sve širih
misli i djela –
u tom raju slobode, oče, razbudi moju zemlju! [759]

Bosna i Hercegovina je s obzirom na svoj povijesni usud predestinirana u filozofskom smislu na ta uporedna razmatranja, odnosno komparativnu misao ili interkulturalnu ili multikulturalnu filozofiju. I to ne samo unutar judeo-kršćanske-islamske komparativne filozofsko-teološke tradicije, već uistinu jedne posvema nove paradigme multikulturalizma, tj. novog globalnog ustroja svijeta, paradigme koja se sve više označava kao *svjetska filozofija*. Iako ova komparativna misao, odnosno interkulturalna ili multikulturalna filozofija nije još uvijek dosegnula one postojeće najznačajnije integracijske faktore u svijetu (primjerice, pet procesa

759 Rabindranath Tagore u: Čedomil Veljačić, *Filozofija istočnih naroda* (Filozofska hrestomatija Matice Hrvatske, knjiga XI, Zagreb, 1958., str. 322).

globalizacije, koji su sukladno uvidima Roberta A. McDermotta: ekosustav, globalna ekonomija, moderne tehnologije komunikacije i transporta, muzika koja se tehnološki transmitira preko kompakt-diskova i disketa, te demokratski sustavi vladavine i vrijednosti)[760], ona će jamačno biti izgrađena na multikulturalizmu i tim komparativnim filozofskim tradicijama, odnosno ovdje spomenutom filozofskom multikulturalizmu[761].

Dakako, odveć mnogo prepreka leži na putu usvajanja ove nove paradigme na ovom prostoru. Pored svih onih provincijskih natruha i palanačakog duha u postojećim razmatranjima kod nas, tj. intelektualne miopije za ili spram Ṣadržaja koje ne razumijemo ili koji presežu naše najvlastitije uvide i saznanja, a ovim oni *eo ipso* nisu suspektnog karaktera, naše predominatno naglašavanje na etničkom ili još bolje sluđenost etničkim, jest jedna od glavnih na ovom putu. Zašto tomu tako nije potrebno odveć puno promišljati ukoliko uobzirimo konfliktne događaje između različitih etničkih grupacija koji su pogađali ovaj region posljednjih petnaestak godina[762].

Pa ipak, uporedna istraživanja bi se trebala fokusirati na bogato naslijeđe nezapadnjačkih filozofija, uz naročito naglašavanje temeljnih aspekata istočnjačkih učenja, te permanentno nastojanje da se istodobno povlače usporedbe sa zapadnjačkom filozofskom tradicijom na način plodnog združivanja prijepornih pitanja i poboljšavanja razumijevanja samih stajališta i involviranih pitanja. Proučavatelji će u tom interaktivnom istraživačkom pro-

760 *From Africa to Zen: An Invitation to World Philosophy*, eds. Robert C. Solomon & Kathleen M. Higgins, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2003., str. 292-293.

761 Vidjeti, na primjer, sljedeća djela: *Critical Multiculturalism: Rethinking multicutural and antiracis education*, ed. Stephen MayRoutledge/Farmer, 1999.; Nathan Glazer, *We are all multiculturalists now*, Harvard University Press, 1997.; te *From Modernism to Postmodernism: An Antology*, ed. Lawrence Cahoone, Blackwell Publishing, 2003.

762 O granicama i etničkom modelu inkluzije, te prometanju od etničke ekskluzivnosti do etničke raznolikosti na putu prema multikulturalizmu vidjeti, *Ethnicity and Group Rights*, ed. Ian Shapiro and Will Kymlicka, New York University Press, 1997. (napose dio VI, str. 421-572).

cesu proučavati i kritički procjenjivati osnovna obilježja i prinose istočnjačkih filozofija, uz dodatno usredotočenje na bavljenju sa kontekstom utjecaja određenog broja zapadnjačkih filozofa modernog razdoblja, a na temelju literature koja se predlaže u našem popisu kojeg smo pridodali na kraju, te konačno uklonu samih proučavatelja – uz dužnu napomenu da naš popis literature ničim nije limitirajući činilac u konzultiranju iste na drugim jezicima mimo engleskog, dok se već prevedena literatura u regionu unaprijed podrazumijeva. Program koji zagovaramo obuhvata proučavanje različitih oblika istočnjačkih filozofskih tradicija, kao i komparativnih istočnjačko-zapadnjačkih elemenata istih.

Osnovna nakana izučavanja ove discipline jeste da se zainteresirane proučavatelje uvede u glavne tradicije nezapadnjačkih filozofija, gradeći uporedo moguće linkove sa onima zapadnjačkim, te da se kroz sržne pojmove i ključne linkove u njihovom historijskom i kulturološkom kontekstu razmotre pitanja metafizike, etike, ontologije, epistemologije i logike ovdje uključenih tradicija[763].

Uvod u komparativnu filozofiju

Neizbježivo se postavlja pitanje o tome što je cilj ovog naročitog projekta komparativne filozofije, tj. uporednog proučavanja filozofskih sustava, ili učenja unutar dvije ili više različitih civilizacija, kao što su zapadnjačka, indijska, kineska, japanska, islamska itd., a ne samo uporednog proučavanja unutar bilo koje pojedinačne filozofije, iako je sam pojam primjenjivan i na ovakovrsna razmatranja? U trećem je milenijumu nužno da filozofija prevlada svoja ograničenja i prikraćenosti, tj. intelektualnu miopiju, odnosno svojevrsni parokijalizam u filozofiji i uskogrudost. No, da bi se ovo postiglo prvo što je nužno jeste odbacivanje pro-

763 Naredni odjeljak u cijelosti predstavlja ponuđenu eksplikaciju našeg *Syllabusa* istoimenog kolegija koji se nudi studentima postdiplomskog studija na matičnom Odsjeku u narednom ciklusu.

vincijalizma u filozofiji. Jer, problemi filozofije nisu ništa drugo doli životni problemi s kojima se susreću ljudska bića u različitim dijelovima svijeta u različitim oblicima. Otuda se filozofski problemi i njihova moguća rješenja tiču svakog pojedinca koji se briga za dobrobit ljudi. Pretpostavljena distinkcija između Istoka i Zapada je ona tek površne naravi, budući da je ljudska narav posvuda ista.

Cilj je, dakle, komparativne filozofije da iznese na vidjelo ovu istinu, nasuprot uvriježenim stajalištu o inkomenzurabilnosti uključenih filozofskih modela: dakle, da je temeljni obrazac filozofskih sustava na Zapadu bio taj da konstruira konceptualne sheme i sustave kako bi opisao ili spekulirao o Zbilji, dok je unutar istočnih filozofskih tradicija temeljni cilj bio taj da se zadobije neposredan uvid u Zbilju, uvid koji je opisan u indijskoj filozofiji kao intuicija, izravna spoznaja (*anubhava*, *aparoksha jnana*), itd.

Također, ona to čini u vrijeme kada postoji povik protiv nastojanja komparativista, koji se utemeljuje na pretpostavci da bi komparativna filozofija mogla voditi pogrešnoj interpretaciji temeljnih filozofskih učenja i Istoka i Zapada (tvrdnja protivnika pluralizma da ona prijeti da preokrene «našu» intelektualnu tradiciju, «naše» kulturno naslijeđe, naše filozofske klasike da služe zahtjevima multikulturalizma i politike priznanja). Međutim, usporedba bi se trebala povlačiti između ovih dvaju sustava, a ne jedino između njihovih pojedinih pojmova. Ovako razumljena, komparativna filozofija kao filozofska disciplina morala bi se razumijevati kao najznačajnija filozofska aktivnost na pragu trećeg milenijuma kroz koju će se filozofske tradicije Istoka i Zapada pokušati razumijevati u njihovoj uzajamnosti, a ne *a priori* isključivosti.

Jer, čovjek je posvuda isti. Svaka filozofska tradicija nastoji da objasni narav čovjeka i njegov položaj u univerzumu. Čovjek kao historijsko biće se iskazuje na različite načine u različitim rasama i kulturama. Stoga komparativna filozofija mora proučavati te raznovrsne čovjekove izraze i ujedno posjedovati svoj vrlo širok okvir. Samom tom činjenicom ona je globalna, svjetska filozofija i kao takva ne pripada niti jednoj pojedinačnoj skupini, već cjelokupnom čovječanstvu. Zapravo, zadaća ove globalne ili svjetske

filozofije jeste da rastumači harmonične interkulturalne odnose u eri globalizacije, odnosno eri jednog globalnog ustroja svjetskog poretka. Stoga filozof-komparativista, koji je istinski nadnesen nad ova uporedna razmatranja, mora transcendirati gore spomenute prikraćenosti kako bi razvijao svjetsku filozofiju u interesu bolje povezanosti cjelokupnog čovječanstva. Međutim, ovdje se neizbježivo postavlja pitanje poput onog o tome kako je moguće, primjerice, uspoređivati indijsku filozofiju, koja se često naziva «daršana» percepcijom vrhovne zbiljnosti sa zapadnjačkom filozofijom, koja je opet okarakterizirana kao «ljubav spram mudrosti»? Odgovor je da je ovdje prije riječ o etimološkoj pogrešnoj aplikaciji istih.

Konačni cilj uporednog proučavanja različitih filozofskih tradicija jeste da se sintetizira te različite filozofske tradicije Istoka i Zapada, međutim, ovdje nikako nije riječ o pukom eklekticizmu. Jer, istinska mudrost nije ni istočna, ni zapadna, ona je jedna i univerzalna. Dakako, ovim se postojeće razlikovnosti između različitih mudrosnih tradicija ne dokidaju, budući da će one na ovaj način zadobiti tek sekundaran značaj, a zajedničkosti će postati mnogo brojnije. Jer, potreba da se razumije Drugog *hic et nunc* nije više stvar puke intelektualne znatiželje, već stvar samog opstanka.

Nije nevažno na ovom mjestu da prispomenemo da postoji istinski silna potreba za naglašenijim prisustvom istočnih filozofija u filozofskim curriculumima kroz ova naša pionirska uporedna propitkivanja u Bosni i Hercegovini. Naime, različitost kategorijalnih struktura istočnjačkog mišljenja i doživljavanja svijeta izaziva početo stav apriorne odbojnosti prema njima i preuranjeni zaključak o njihovoj bezvrijednosti za nas. Taj negativni zapadnjački stav, odnosno ta naša predominantna zapadnjačka naobrazba, ili pak radije europocentrični curriculum o kojemu je kod nas među prvima kazivao sada već blagopočivajući Čedomil Veljačić,[764] proizilazi, dakle, tek iz razlike kategorijalnih pretpo-

764 Čedomil Veljačić, *Razmeđa azijskih filozofija*, Sveučilišna naklada Liber, Zagreb, 1978.; te *Rasprave iz komparativne filozofije I*, preveo sa engleskog Goran Kardaš, Biblioteka Scopus, Zagreb, 1999.

stavki dviju struktura mišljenja. I doista, dok se ne prevlada ta dubinska razlika, ili barem dok se ne osjeti njezina istinska problematičnost, ne možemo govoriti o dubljim pretpostavkama ovdje zagovaranog kulturno-povijesnog zajedništva niti judeokršćansko-islamske tradicije, a kamoli ovdje spomenute svjetske filozofije.

S filozofskog je stanovišta posvema jasno da mimo sve plime i oseke objektivnih dokumentacija, kategorijalne strukture prostorno, vremenski udaljenih svjetova postaju zanimljive za europsku filozofsku misao tek u doba «kopernikanskog obrata» njezinih vlastitih apriornih pretpostavki[765]. Međutim, ponavljamo da ovo više ne može biti jedino izraz intelektualne znatiželje, kao onda u dobu narastanja svijesti o novim mogućnostima komparativne filozofije, koja je dozrijevala u doba romantizma. Jer, takovrsne romantičarske koncepcije o transcendentalno-idealističkim osnovama univerzalne filozofije nalaze svoj puni izraz najprije kod Schopenhauera, a potom kod srodnih mislitelja (Kant, Hegel, Wilhelm von Humboldt i ostali), koji ostaju u istom krugu metafizike svijesti do kraja 19. stoljeća, kada je P. Deussen ponudio prvu dublje obrađenu povijest indijske filozofije s tog stanovišta[766]. Od tog vremena pa naovamo pojavila su se nužno i posvema opravdano pitanja o mogućnostima, granicama i općoj valjanosti takovrsnih usporedbi. Otuda urgentna potreba za uvođenje ranije spomenute komparativne metode i proučavanja, kakvu ovdje predlažemo i zagovaramo, nužno nosi za sobom reviziju naših komparativnih mogućnosti o proširivanju objektivnog znanja o izvorima ne samo indijske filozofske tradicije, na čemu je vjerno i predano radio taj revnosni pionir takovrsnih razmatranja kod nas – profesor Čedomil Veljačić,[767] već i svakog oblika istinske mudrosne tradicije u svijetu (na primjer, bez obzira da li je riječ o maori filozofiji - filozofskoj tradiciji Novog Zelanda, ili pak filozofskim afričkim tradicijama, onim latino-američkim,

765 Ibidem.

766 P. Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie* (V izd.), Leipzig 1922.

767 Vidjeti Č. Veljačićevu neobjavljenu doktorsku disertaciju: *Komparativno proučavanje indijske i evropske filozofije*, Sveučilište u Zagrebu, 1962.

aborđinsko-australijskim, koreanskim, američkih Indijanaca, ili bilo kojoj drugoj). Doista, povijest svjetske filozofije ne može više ignorirati ove prinose, pa ipak, još kako je to primijetio Bhikkhu Nānajīvako (budističko ime Č. Veljačića), obrada ovih prinosa sve do naših dana ostajala je redovno biti u još uvijek tijesnom predvorju[768].

Međutim, stvarno nepoznavanje gore spomenutih filozofskih tradicija ipak primjetno uzmiče pred utjecajima koji se šire putem kulturnih veza i težnji za kulturno-povijesnim univerzalizmom, odnosno integracijskim faktorima s početka ovog teksta, a što određuje vidokrug i horizont mišljenja suvremenog čovjeka. U najnovije vrijeme zapadnjačkim filozofima ovaj nedostatak pravilnog i svjesnog stava prema nepoznanicama ovakovrsnih prinosa postaje sve očitiji, bez da se upuštamo na ovom mjestu u traganje za prvim općim smjernicama u djelovanju te svijesti o univerzalizmu filozofske misli u njezinim istočnim i zapadnim sastavnicama. Na tragu jednog Henry Corbinovog stava, ostaje jedino da se nadamo da će ovo naše plediranje za uvođenje jedne tako plemenite discipline kao što je komparativna filozofija u curriculume naših filozofskih seminara moći barem pružiti skroman doprinos razvoju «metahistorijskog dijaloga» između predstavnika različitih filozofskih tradicija na Istoku i Zapadu, a čini se da je svijet danas, da se poslužim njegovim riječima, «za jednom posebnom vrstom filozofskog dijaloga u hitnoj potrebi»[769]. Dakle, naša predominantna želja je da se otvori novi vidik na području komparativne filozofije, potaknuti uvjerenjem da ono što H. Corbin oslovljava «dijalogom u metapovijesti», predstavlja nešto odveć nužno za prevladavanje postojeće nevoljke situacije u svijetu, a ne samo kod nas u regionu, situacije koja prijeti da označi kraj i rasap vrijednosti ukupne ljudske civilizacije i svih dosadašnjih postignuća i vrijednosti ljudskog roda. Jer, sve više narasta svijest

768 Vidjeti, *SUDESIKA: Festschrift Bhikkhu Nānajīvako (Čedomil Veljačić)*, priredio Siniša Đokić, Antibarbarus, Zagreb, 1997.

769 Toshihiko Izutsu, *Sufizam i taoizam: komparativna studija ključnih filozofijskih pojmova*, e engleskog preveli E. Karić i R. Hafizović, Sarajevo: Sarajevo-Publishing, 1995., str. 5-6.

o tome da u povijesti ljudskog roda nije postojao nijedan trenutak koji je imao potrebu za uzajamnim razumijevanjem među narodima svijeta u tolikoj mjeri kao u ove naše dane[770].

«Uzajamno razumijevanje» može se zazbiljiti ili barem shvatiti na višestruko različitim razinama života. Filozofska je razina jedna od najznačajnijih među njima, a njezina karakteristika razumijevanja jeste ta što ona, za razliku od drugih razina ljudskog zanimanja, koje su manje ili više tijesno povezane s aktualnim situacijama i postojećim uvjetima svijeta, priskrbljuje odgovarajući *locus* u kojemu bi se *uzajamno razumijevanje*, o kojemu je ovdje riječ, moglo zazbiljiti u formi metapovijesnog dijaloga. A metapovijesni dijalozi, metodološki popraćeni, smatramo, vjerojatno će se kristalizirati u perenijalnoj filozofiji u najpotpunijem značenju tog pojma[771]. Jer, filozofsko usmjerenje ljudskog uma, bez obzira na starosnu dob, podneblje, naciju i tome slično, u konačnici i u osnovi jest jedno.

770 Vidjeti napose: *Philosophy East/Philosophy West: A Critical Comparison of Indian, Chinese, Islamic, and European Philosophy*, ed. Ben-Ami Scharfstein, Oxford University Press, 1978. Djelo izravno prodire u samu srčiku nepoznavanja i kulturne miopije koja je odvela mnoge da vjeruju da je filozofija kakvom je poznajemo danas ograničena isključivo na Zapad. Zapravo, ovo djelo predstavlja jedinstven pothvat na području komparativnih filozofskih razmatranja. Autori priloga su poseban naglasak stavili na kulturološke kontekste, a potom su ih kroz pojedinačne primjere kritički i analitički uspoređivali.

771 Reza Davari Ardakani, «The shared quest between Islamic philosophy and modern phenomenology» u: *The Passions of the Soul in the Metamorphosis of Becoming (Islamic Philosophy and Occidental Phenomenology in Dialogu)*, ed. Anna-Teresa Tymieniecka, Kluwer Academic Publishers, 2003, str. 245.

Izučavanje komparativne filozofije na sveučilištima i filozofskim curriculumima: filozofski pluralizam vs. zapadnjačkog sljepila za nezapadnjačke filozofije

Već sredinom prošlog stoljeća, komparativna filozofija koja uključuje interkulturalne komparacije, izborila je respektabilan status discipline unutar filozofije, iako se nju i dalje često posmatra kao nedovoljno filozofičnu disciplinu, zapravo onu koja ne preseže historijat mišljenja različitih filozofskih modela. Međutim, napose u posljednjih deceniju ili dvije, problemi koje uključuje komparativna filozofija u sveučilišnim programima jesu neizbježivi Sadržaji u dijelovima svijeta gdje su multikulturna društva norma, a bosansohercegovačko društvo, bez obzira na odnedavnu nagrđenost njegovog tradicionalnog milenijskog modela jedinstva u različitostima, jest upravo takav model. Iako posvema specifični po svojemu kontekstu, zaključci komparativista posjeduju implikacije za svijet koji se naglo globalizira, stvarajući veće mogućnosti, te čak potrebu za interkulturalnom interakcijom.

Svijet postaje sve manji iz dana u dan i mi doista živimo jedno «spljošteno» vrijeme. Naravno, ovim nikako ne mislimo da će razlikovnosti kroz taj proces biti dokinute, ali u svijetu gdje globalizacija od planete Zemlje čini sve manje mjesto, raznolike kulture postaju sve više svjesne potrebe uzajamnog razumijevanja jedna druge. Internet i globalne komunikacije postaju jeftinije i dostupnije kao način komunikacije. Ovi primjeri, između ostalih, ilustriraju taj trend globalizacije, dok se ona ekonomske provenijencije dešava bez i mimo našeg pristanka. Osobno sam uvjeren da bi filozofska razmatranja kod nas trebala iskoristiti prednost ovog trenda, te da bismo i sami morali aktivno participirati u komparativnom istraživačkom propitkivanju svjetskih tradicija, a napose i najnaročitije istočnjačkog mišljenja. Nažalost, izuzev svega dva semestra *Historije istočnih filozofija*[772] na našem Odsjeku

772 Svojim dolaskom 1996. godine, kada sam naimenovan prvo za mlađeg suradnika, a potom i nastavnika na ovom predmetu, vjerujem da sam

za filozofiju i sociologiju Filozofskog fakulteta u Sarajevu, nije mi poznato da su ove ideje uprisutnjene u nekom od ovdašnjih postojećih filozofskih seminara, bilo dodiplomskog ili postdiplomskog studija. Jer, ukoliko se filozofija usredsređuje na razvitak ljudskog mišljenja, onda je ona i kritički pristup samoj sebi u vrijeme traganja za sve većom mudrošću i razumijevanjem. Po svojoj naravi, filozofija je konstantno propitivanje same sebe kroz dopuštanje filozofima da uvedu što je više moguće perspektiva u raspravu. Zapravo, ako ispravno razumijevamo kazivanje P.T. Rajua («potreba da razumijemo nije više stvar puke intelektualne znatiželje, već opstanka»)[773], onda bismo trebali propitivati sve perspektive, a istočnjačka filozofija, između ostalih, jeste doista neizmjerno važna.

Međutim, projekat da se saberu sve ove informacije uistinu je zastrašujući, no ovo ne mora nužno da bude obeshrabrujući stav. Doista, nužna je silno velika sposobnost i suradnja kako bi ih se ispoređivalo i ovim se sugerira da je filozofija više od jednog sustava mišljenja i da nas ona može potaknuti da budemo više otvoreni i da iznova promislimo naše najvlastitije svjetonazore. Međutim, moramo postaviti pitanje o tome što stoji nasuprot ovom projektu, ukoliko ne prežvakanje već odavno prežvakanih filozofskih Ṣadržaja iz kojih su bezdušnici iscijedili i posljednju kaplju životnih sokova? Zapravo, komparativna se filozofija u ovoj zemlji beskrajnih inspiracija, kakvom jeste Bosna i Hercegovina u svojoj predestiniranosti na uporedna razmatranja, mora posmatrati kao krupan timski projekat. Internet i globalne komunikacije danas omogućavaju da se brže i jednostavnije dođe u dosluh sa ljudima i materijalima diljem globusa trenutačno i posve jeftino, a duboko vjerujem da nećemo morati još dugo čekati na uspostavu vi-

osobno doprinio razvitku ovih komparativnih propitkivanja raznolikih filozofskih tradicija, bilo kroz mnogobrojne prijevode prijeko nedostajućih tekstova, ili pak ništa manje brojne linkove sa prestižnim sveučilišnim centrima u svijetu, te dovođenja istaknutih profesora sa ovog područja istraživanja.

773 Vidjeti, P.T. Raju, *Introduction to Comparative Philosophy*, Lincoln, Nebraska: University of Nebraska Press, 1962., str. v.

deo-linkova u komunikaciji sa prestižnim sveučilišnim centrima u svijetu. Ovo ima jednu dodatnu konzekvencu: profesor je dobar profesor i predavač tek onda i u onoj mjeri u kojoj što više raskriva ovakovrsne Ṣadržaje, a ne ukoliko ih taji pred svojim mlađim kolegama. Stoga naglasak i jeste na studentu, dakle, proučavatelju, a ne *vice versa* u reformi visokog obrazovanja koja se zahtijeva bolonjskim procesom. Jednako tako, dobar profesor jest isključivo onaj koji će što više mlađih kolega izvesti da budu bolji od njega, ili barem jednako dobri kao što je on sam, a ne u kojoj mjeri će zapriječiti put njihovog znanstvenog razvitka i profiliranja.

Nadalje, stajalište da su istočnjačke filozofije zastarjele, besmislene i pomoćne, jeste ono koje možda proizilazi iz činjenice da je istovjetno stajalište dato općenito u pogledu religije. No, ne mogu se složiti da je ovo dostatna osnova da se s rezervom uzima jedinstveni model istočnjačkog mišljenja, jer ignoriranje istočnjačke filozofije ne može više imati opravdanje pred doista silnom potrebom za naglašenijim prisustvom filozofskog pluralizma u curriculumima naših odsjeka za filozofiju. Ovaj prostor uporednih razmatranja ostaje biti otvoren za svakog novopridošlog koji je spreman kušati slasne plodove ovakovrsnih uporednih razmatranja, ali ujedno i prinositi za tu duhovnu sofru (trpezu) koja se stere po prvi puta na ovakav način kod nas. Možda bismo pomalo mogli pogledati na već postojeće prinose Sveučilišta Hawaii i časopis koji izdaju (*Philosophy East and West: A Quarterly of Comparative Philosophy*)[774]. Isti već više od pola stoljeća nudi specijalističke studije i tekstove o azijskim filozofskim tradicijama i njihovom odnosu prema zapadnjačkoj misli. Urednik je profesor Roger T. Ames sa Odsjeka za filozofiju, University of Hawai'i, i neizmjerno smo sretni zbog uspostave kontakta sa ovim prestižnim sveučilišnim centrom, danas možda najistaknutijim u svijetu. Također, postoji i krajnje uspješan program postdiplomskih i doktorskih studija koji se fokusira na komparativnu i istočnjačku filozofiju na istoimenom sveučilištu sa timom od dvadesetak

774 Vidjeti web-site University of Hawai'i Pressa: http://www.uhpress.hawaii.edu/journal/pew/index.html/ .

istaknutih profesora i barem pedesetak tamošnjih doktoranata[775].

Konačno, od sada već davne 1962., u najmanjem, filozofi nalik P.T. Rajuu primjećivali su preinake u modernom svijetu, a promjene su išle u pravcu globalizacije i upoznatosti za raznolikim kulturološkim obrascima. Dakako, ovo je dalo jedinstvenu priliku za aktivno nastavljanje programa iz komparativne filozofije, no prepreke poput jezičkih barijera i kompleksnih interkulturalnih ideja još uvijek optrajavaju. Međutim, jezička je barijera razriješena internetom, tim «novootkrivenim kontinentom», i onim što se čini da postaje sve više i više zajedničkim jezikom, tj. engleskim, kojemu neki mogu prigovoriti da je neokolonijalni po svojemu duhu, te spočitnuti svašta nešto, no moramo priupitati iste o tome što su bili svojedobno latinski, arapski jezik, sanskrit ili pak drugi jezici? Činjenica je da je engleski vodeći svjetski jezik i to barem drugo stoljeće zaredom i pred ovom činjenicom ne možemo više zatvarti oči, pogotovo ne nastojati da involviramo naše mlađe kolege u svađalaštvo oko jednog nam te istog zajedničkog jezika (bosansko/srpsko/hrvatsko/crnogorskog), bez obzira kako ga različito i legitimno nazivali. Da, neka budu involvirani u svađalaštvo oko razlikovnosti koje su jamačno tamo manje uprisutnjene nego one, primjerice, između američkog i britanskog engleskog, no neka o njima na krajnje poznanstvenjen način pišu i kazuju – na egleskom jeziku! Suprotno od njih mogu tražiti oni koji ne poznaju niti jedan strani jezik i koji bi rado da podijele svoj hendikep sa svakim novopridošlim, jer se uistinu osjećaju ugroženima i to isključivo oni, a ne kultura, ili pak narod na koji se pozivaju.

Pa ipak, ono što u ovome tekstu nazivamo *svjetskom filozofijom* nije pojedinačna disciplina, niti način mišljenja. Ne postoji «jezgra», niti «središnja struja mišljenja». Ovo nisu varijacije na pojedini niz tema koje su iskazivane i o kojima se razmišljalo, primjerice, na afrički, latinski, arapski, perzijski, ili anglo-američki način. Međutim, kako razumjeti ovakovrasne strategije? Odno-

775 Vidjeti web-site ovog Sveučilčišta, te napose historijat Odsjeka za filozofiju.

sno, kako se možemo «postaviti u kožu drugih», tj. kako izaći iz začaranog kruga onog što većina nas vjeruje da je razumljiva, ali ne više opravdana etnocetrična stupica, tj. da se pređe iz jedne u drugu filozofiju i kulturu? Naravno, vrlo je jednostavno kazati pokušajte iznaći sličnosti, uvažavajući razlike, no kako možemo postići ovo bez izmišljanja sličnosti i zataškavanja razlikovnosti?

U pokušaju uvođenja komparativne filozofije jako je važno da ne gledamo prezrivo i s visine, ili te međuplanetarne perspektive na različita učiteljstva zapadnjačke i istočnjačke filozofije. Na primjer, ne možemo očekivati od oralne afričke i domaće američke tradicije da prođu isti stupanj i transformacije kao tri tisuće i više godina stare tradicije Kine i Indije[776]. Dakako, globalizacija nije niti proces u kojemu postajemo globalni na naš ili vaš način. Ona je prije svega proces u kojemu svako unosi najbolje od svojeg naslijeđa: filozofskog, teološkog, kulturološkog, civilizacijskog i svakog drugog postignuća, te je stoga pripadna svakoj od uključenih tradicija. Međutim, ono najvažnije što nikako ne smijemo smetnuti s uma jeste da dok smo zagledani u jednu od tih brojnih svjetskih tradicija ne dopustimo da nam neumitno sve druge perspektive, svi drugi horizonti milješnja, izmaknu iz našeg vlastitog vidokruga.

Zaključno raz matranje

Možda ćemo sve ovo vidjeti kao dio postkolonijalne globalizacije mišljenja. Takovrsna svjetska perspektiva može dugoročno reducirati raznolikosti i biti usmjerena prema homogenizaciji kultura. Možda će predaniji čitatelj već po literaturi primijetiti da je ona zapadnjačke provenijencije prevalirajuća, kao i filozofske asocijacije na koje se pozivamo. Međutim, ovo i jeste razlog urgentne potrebe za uvođenjem ovog kolegija, ne kao jedne od disciplina koje će se izučavati na postdiplomskom studiju iz filo-

776 *From Africa to Zen: An Invitation to World Philosophy*, str. XI.

zofije, već podsjećanje svih nas na pluralitet bogatstva naslijeđa ljudskog roda. Štoviše, sam pluralni svijet intelektualne raznolikosti uvijek je sklon da uzvrati rigidnim ortodoksijama (i što je moguće više u situacijama poput današnje, uz njezine interkulturalne susrete). Zbog ovoga će sam koncept filozofije u singularu, koji grubo govoreći ukazuje na metod, uvijek ostati biti bez predrasuda i pluralan.

I na kraju, u dokaz toga svi smo uključeni u proces globalne ekonomije, geopolitike, i planetarne ekologije. Odsad pa nadalje, prisiljeni smo da mislimo globalno u širem i interkulturalnom promatranju, koje je daleko iznad onog što se tehnički ispravno smatra filozofijom od strane modernih profesionalnih filozofa.

***

Na kraju, ali ne manje važno, neka mi bude dopušteno da ukratko istaknem sami značaj Daiberove knjige

(**„Islamska misao u dijalogu kultura. Inoviranje i posredovanje između antike i srednjeg vijeka", bosanska; "Islamic Thought in the Dialogue of Cultures. Innovation and mediation between antiquity and Middle Ages", engleska; i**

"Islamisches Denken im Dialog der Kulturen. Innovation und Vermittlung zwischen Antike und Mittelalter", njemačka verzija)") za internacionalno proučavanje islamske filozofije, te otuda potencijalni značaj bosanskog prijevoda ovog djela.

Kao što su to isticali brojni istaknuti učenjaci koji su već posjetili Bosnu i Hercegovinu, kultiviranje novog duha filozofije koji se probija kroz klasične granice i otvara svoje razumijevanje „univerzaliteta" prema mnoštvu kulturnih i intelektualnih historija, uvelike je potrebno u Bosni i Hercegovini. Jedan od njih, koji je spreman uskoro doći, sugerirao mi je da je prosto suprotstavljanje „zapadnjačkoj kulturi" slabašan temelj za domaću filozofiju, što osobno mogu supotpisati objeručke. Nasuprot tome, mislitelji koji su prekoračili kulture okrećući svoj pogled preko lokalnih

političkih programa u potrazi za istinom ma kamo se ona pronalazila, važan su dio historijske rekonstrukcije koja se upravo sada dešava. Ovo nije važno samo zbog zacjeljivanja rana fragmentacije koja je ostavila generaciju ljudi koji čekaju na obnovu toliko toga što je usputice pogubljeno iz njihove baštine, već jednako tako i za ljudsku zajednicu kao cjelinu koja pogleda na ovaj dio svijeta za inspiraciju i vodstvo u postizanju multireligijskog i multikulturalnog mira, te unutar tog mira, pisanje novog poglavlja u historiji svjetske filozofije.

Kao prevoditelj ovog sveska, kao i onog prethodnog (kojeg je jednako tako objavio KULT B 2004. – *Borba za znanje u islamu: neki historijski aspekti*), koji će značajno pomoći da se promovira izučavanje islamske filozofije ne samo u Bosni već diljem svijeta, želim osobno da izrazim svoju zahvalnost profesoru Daiberu na ovom svesku koji iznosi na vidjelo ne samo njegove znatne lingvističke sposobnosti u pogledu ove zadaće. Njegova dalekosežna interesovnja za medijavalnu filozofiju, koja uključuje islamsku, kršćansku i jevrejsku misao, kao i tradicionalnu grčku i latinsku filozofiju, reflektirana su u brojnim znastvenim publikacijama. Ovi su prinosi reflektirani nadalje u našim naporima da skrenemo pozornost na taj pomalo poboravljeni treći link između Europe i medijavalnog islamskog svijeta: odnose između Balkana i južne Italije i Sicilije, te ponad svega u redizajniranju curriculuma na Odsjeku za filozofiju Univerziteta u Sarajevu kako bi dodatno potaknuli interkulturalno promišljanje među budućom generacijom studenata. Oni su ti, kao što to profesor Daiber dobro zna, oni koji će izvršiti bilo koji trajniji preokret u ulozi filozofije u suvremenom svijetu. To da naš projekat o islamskoj filozofiji može pronaći određeno mjesto u takovrsnom pothvatu jeste neočekivana povlastica.

Konačno, ostaje mi samo da se zahvalim profesoru Daiberu za entuzijazam i znanstvenu umješnost koju je unio u ovaj svezak. Privilegij je i čast to što sam imao priliku raditi s njim.

Nevad Kahteran
Mojmilo, 8. oktobar/listopad 2007.
26./27. ramazan 1428.

Bilješka o autoru i prevoditelju

Hans Daiber (rođen 1942.) predsjedavajući je katedre za orijentalne jezike na Sveučilištu Johann Wolfgang Goethe u Frankfurtu od 1995. godine; predavao je na Slobodnom sveučilištu u Amsterdamu (1977.-1995.), na Sveučilištu u Tokiju (1992.) i na Međunarodnom institutu za islamsku misao i civilizaciju u Kuala Lumpuru, Malezija (2001.). Njegova su glavna područja arapski jezik i islam, uključujući islamsku filozofiju, teologiju, historiju znanosti i područje grčko-sirijsko-arapsko-latinskih prijevoda. Ekspert je u analiziranju i opisivanju arapskih rukopisa. Od 1981. stalni je član Kraljevske holandske akademije umjetnosti i znanosti. Njegova doktorska disertacija iz 1967. godine, procijenjena je kao najbolja teza godine na Sveučilištu u Saarbrűckenu, a štampana je 1980. pod naslovom «Aetius Arabus». Godine 1973. stekao je kvalifikaciju za predavanje arapskog jezika i islama sa svojom monografijom o «Das theologisch-philosophische System des Mu'ammar Ibn 'Abbad as-Sulami (gest. 830 n. Chr.)», koja se pojavila iz štampe 1975. U periodu od 1973. do 1975. bio je znastveni stipendist Njemačkog orijentalnog instituta u Bejrutu, Libanon. Napisao je 15 monografija i 78 članaka i urednik je znastvenih serijala «Islamic Philosophy, Theology and Sciences» («Islamska filozofija, teologija i znanosti») (dosad je štampano 74 svezaka) i «Aristoteles Semitico-Latinus» (dosad je štampano 19 svezaka).

Nevad Kahteran je vanredni profesor na Filozofskom fakultetu Univerziteta u Sarajevu. Doktorirao je 2001. godine na području perenijalne filozofije (*Perenijalna filozofija /Sophia Perennis/ u mišljenju René Guénona, Frithjofa Schuona i Seyyeda Hosseina Nasra*, objavljena u izdanju El-Kalema, Sarajevo 2002), i predaje *Historiju istočnih filozofija*, *Komparativnu filozofiju* i *Sociologiju religije* na istoimenom Univerzitetu (Odsjek za filozofiju i sociologiju).

Dr. Kahteran je hafiz Kur'ana od 19. aprila 1999., a bio je gostujući profesor na Filozofskom fakultetu Družbe Isusove, Sveučilišta u Zagrebu (Hrvatska) i Fakultetu islamskih nauka u Sarajevu. Također, tijekom zimskog semestra (fall semester) 2006. godine, koristio je Fulbrightovu postdoktorantsku stipendiju na Odsjeku za filozofiju Sveučilišta Hawai'i i East-West Centru u Honolulu.