

SALIH H. ALIĆ

## ARAPSKO-ISLAMSKA FILOZOFIJA, DEFINICIJA I ZNAČAJ U ISTORIJI\*

Jedna od najznačajnijih karakteristika filozofije u srednjem vijeku bila je njena podređenost teologiji i prema tome i njena ograničena uloga u okviru određenih teoloških pojmova. Svakako, pored teologije, kao najizrazitije ljudske umne djelatnosti srednjega vijeka, postojala je, dakle, u jače ili slabije izraženoj formi i filozofija koja se zasnivala pretežno na razumu, ali su i teologija i filozofija bile u stalnom i oštrm međusobnom sukobu sa očitom prevagom na strani teologije. Stepenn podređenosti filozofije teologiji varirao je prema vremenu i razlikama u vjerskim tradicijama i idejnim previranjima. Vrlo često, upravo u momentima jačih napora teologije, filozofski dokazi i metode korišćeni su u pokušajima da se sruši filozofija, a slobodna upotreba razuma bila je ograničena postojanjem vjerske kontrole ljudskih djelatnosti.<sup>1</sup>

\* Ovaj referat nije rađen sa pozicija bilo koje filozofske škole ili linije pa, prema tome, i nije namijenjen kao prilog filozofiji. On je rađen isključivo sa pozicija šire istorijske nauke, prije svega orijentalistike i medijevalistike, i kao takav namijenjen je kao prilog kulturnoj istoriji srednjega vijeka, imajući u vidu naročito odnose islamskog Istoka i hrišćanskog Zapada na području filozofije. Kako je ovdje riječ o istorijskim faktima o kojima u Jugoslaviji nije, tako reći, ništa pisano, bilo je potrebno ukazati i na veći broj monografske literature koja ulazi dublje u taj problem. Ta literatura, koja je direktno bila korišćena pri izradi ovog referata, a koja je ipak samoizbor,

navedena je na kraju alfabetskim redom.

<sup>1</sup> Julius R. Weinberg, *A Short History of Medieval Philosophy* (Princeton University Press 1964) »Introduction«, str. 3—29, gdje su ova uvodna razmatranja u odnosu između teologije i filozofije izložena opširnije, sa konkretnim primjerima iz hrišćanskih, islamskih i jevrejskih izvora. Načelna razmatranja o tome daje i M. Grabmann, *Die Philosophie des Mittelalters* (Berlin 1921), str. 38—43. Sukob između vjere i razuma, teologije i filozofije, je sukob između svetog autoriteta (*auctoritas*) i slobodne upotrebe razuma (*ratio*) o zajedničkim problemima, ali sa različitim, često potpuno suprotnim

Ovakvo stanje u odnosima između filozofije i teologije, razuma i vjere, postojalo je od izumiranja klasične grčke filozofije, pa sve do pokreta prosvijećenosti i humanizma u 16-om vijeku, i to kako mnogo ranije u judaizmu i hrišćanstvu tako kasnije, paralelno sa ovima, i u islamu, a produžuje se u izmijenjenom obliku i danas, uglavnom sa istom problematikom, ali sa različito definisanim pojmovima u opštim i pojedinim pitanjima. Ako bismo kao mjerilo uzeli način filozofiranja koji se javlja od pokreta prosvijećenosti, a naročito u 19. i 20. vijeku, onda bismo na pitanje: da li je filozofija u pravom smislu riječi uopšte mogla postojati pod takvom kontrolom misli i djelovanja ljudi, morali odgovoriti negativno i poreći postojanje filozofije pod uslovima koji su preovlađivali u srednjem vijeku i, analogno tome, poreći i postojanje kako jevrejske i hrišćanske, tako i islamske filozofije. Međutim, i danas postoje brojne, značajne i obimne studije koje obrađuju filozofiju koja se razvila u okviru ta tri glavna religijska sistema. Zaista, ako nećemo zauzeti potpuno neistorijsko gledanje na prilike u kojima ljudi djeluju i misle, moraćemo priznati da je filozofija, ipak, postojala, ne samo usprkos nego upravo i zbog vjerske tradicije u kojoj se ona razvijala. Mnogi problemi kao predmet filozofiranja bili su, većim dijelom, određeni upravo vjerskim aspiracijama ljudi i vremena, a filozofska razmatranja i sistematska istraživanja o biti (prirodi) svijeta i spoznaje, o ljudskim djelatnostima i društvenom blagostanju, kako su ih gajili klasični grčki filozofi, nastavljena su i u srednjem vijeku, i to u tolikoj mjeri da su filozofska terminologija modernih vremena i razna sistematska rješenja tih problema većim dijelom i u znatnim dijelovima današnjeg svijeta upravo nastali u srednjem vijeku.

U tom smislu islam, u odnosu na judaizam i hrišćanstvo, u osnovi ima iste probleme kao i ova dva religijska sistema, naime,

gledanjima na iste probleme koja su se međusobno izazivala i silila na iznalaženje novih rješenja. Pretjerano naglašavanje autoriteta vodi hiperkonzervativnom tradicionalizmu, odnosno čistom recipiranju i kompiliranju već ranije postojećeg i izraženog, dok isključivo oslanjanje na razum, koji je po svojoj prirodi subjektivan i špekulativan, vodi hiperdijalektici (ili mudrovanju), koja misli neistorijski i zanemaruje dostojnu ocjenu izvornog materijala i ranijih saznanja. U islamu pojam autoriteta nije tako jasno izražen i definisan kao, npr., u hrišćanstvu sa zvaničnim učenjem crkve, aktima koncila, papinским bulama, itd., pa su u islamu razna slobodna gledanja sprije

ilazila, i to samo pod određenim uslovima, na otpor ortodoksnih teologa i državne vlasti.

Posve je drugi problem odnos nauke i naučnog saznanja, u modernom smislu riječi, ne samo prema teologiji nego i filozofiji, o čemu danas postoje brojne studije, ali, ovdje, u istorijskom kontekstu zaslužuju pažnju Andrew D. White, *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*, 2. sveska, New York 1910, i naročito: Sir W. C. Dampier (Whetham), *A History of Science and its Relations with Philosophy and Religion*, 4th, revised and enlarged, Cambridge University Press, 1950, koje je u 20 godina doživjelo 20 izdanja.

sukob između vjere i razuma, teologije i filozofije, autoriteta i nezavisnog, slobodnog razmišljanja, ali je prirodno i logično da islam kao poseban i samostalan, potpuni, religijski i filozofski sistem, ima i svoje upadljive specifičnosti i odvojena gledanja na zajedničke probleme koja mu osiguravaju posebno i značajno mjesto u istoriji filozofske misli. U stvari, u islamu je, u toku dugog niza vijekova, sve možda do perioda humanizma i prosvijećenosti, filozofija imala bolji prijem i bila neosporno u povoljnijem položaju nego, npr., u Evropi srednjeg vijeka, ali je također neosporno, da to odmah istaknemo, da je taj povoljan odnos između islama i filozofije od doba reformacije izgubljen ili znatno oslabljen ne samo u smislu teritorijalnog područja nego i unutarne izgradnje, tako da se odnosi u položajima danas nalaze upravo u obrnutom stanju od ranijih vijekova. Tek se u posljednjih nekoliko decenija uočavaju buđenje i radikalna obrt u shvatanjima i gledanjima u odnosu na društvo i čovjeka i odvojene uloge koje igraju religija i filozofija, i to, još uvijek dosta sporo, upravo u okviru islamskog svijeta, ali ove najnovije pojave su van okvira ovog referata.

Ova opšta razmatranja nameću i odgovor na pitanja postavljena u ovom referatu, naime, da prvo odredimo šta je ta filozofija, o kojoj je ovdje govor, kako da je nazovemo, ukratko, koji je njen smisao i definicija sa formalne i sadržinske strane, i da u glavnim linijama ocrtamo njen značaj kao sistema i njen položaj i ulogu u istoriji opšte filozofije.

Sam naziv te filozofije kod mnogih naučnika je vrlo sporan. Već odavna, naime, upotrebljavaju se dva naziva: *arapska* filozofija i *islamska* filozofija, od kojih, može se reći, nijedan ne odgovara potpuno činjenicama. Ona može biti nazvana arapskom samo zato što su glavna njena djela pisana na arapskom jeziku, ali postoje važna djela pisana također na perzijskom, a kasnije i na drugim jezicima, a neosporno spadaju u svojim glavnim linijama u istu filozofiju. Prema tome, naziv arapska filozofija sa jezične strane nije adekvatan. U nacionalnom smislu taj naziv je još sporniji, jer su glavni predstavnici te filozofije, osim vrlo malih izuzetaka, bili upravo ne-Arapi, naime, Perzijanci, Turci i drugi, a u poznom periodu i u skromnoj ulozi, čak, i Sloveni iz ovih krajeva.

Zajednička veza i problematika cijele te filozofije bio je neosporno islam, pa se zato najčešće i upotrebljava naziv islamska filozofija. Ali, kao što je već naprijed napomenuto, ako islam shvatimo isključivo kao vjeru, onda bi i ovaj naziv bio vrlo sporan, jer se filozofija, na koju se ovdje misli, razvijala često ne samo paralelno nego u mnogo slučajeva i u oštrom sukobu sa ortodoksnim učenjem islama, i kao takva bila pod oštrom kritikom islamskih teologa i zaštitnika islamske teologije. Međutim, cijela ta filozofija nastala je, ipak, u okviru islamskog područja, na kome je glavna težnja bila da se filozofski razrade i logički objasne problemi koje je islam

donio sa svojom vizijom svijeta, prava, društvenih odnosa i uloge Boga i čovjeka u društvu. Osim toga, davno je već uočeno da je islam ne samo religija nego i kulturni pojam, zapravo cijela kultura, koja je nastala na tlu starih civilizacija, prije svega helenizma, i da su komponente te kulture višebrojne. Mada je islam kao religija nastao na periferiji stare *ekumene*, van stvarnog kulturnog domašaja helenističke i iranske kulture, ipak ni ta kolijevka islama nije bila bez zračenja u znatnoj mjeri sa strane tih obiju kultura. Štaviše, naglašeno je da se ni djelatnost Muhameda, osnivača islama, ne može shvatiti bez poznavanja podražaja iz helenističkog kulturnog kruga.<sup>2</sup>

Otvaranjem novih centara islama van Arabije, u Siriji, Meso-potamiji, Perziji, Egiptu i Sjevernoj Africi, proces razvitka islamske kulture odvijao se, uglavnom, na helenističkom tlu, helenističkim sredstvima i u helenističkim formama, sa prevagom orijentalnih utjecaja, prije svega iz Perzije, a iz svega toga je nastalo nešto novo koje se kao zatvorena cjelina (jedinica) jasno razlikuje od pred-islamskog helenizma.<sup>3</sup> To vrijedi za filozofsku i teološku misao isto kao i za umjetnost, pravo i privredu. Tako se sa podlogom islama, kao širim kulturnim pojmom, a ne isključivo kao religijom, može sa punim pravom govoriti o islamskoj filozofiji, isto kao što se govori o hrišćanskoj filozofiji srednjeg vijeka na Zapadu.<sup>4</sup> Ipak je naziv arapsko-islamska filozofija možda najadekvatniji, jer je riječ o islamskoj filozofiji izraženoj uglavnom na arapskom jeziku.

Sa kakvim opravdanjem, međutim, može se govoriti sa sadržinske strane o jednoj takvoj islamskoj filozofiji? Filozofija je u islamu imala dva izvora, iz kojih su se kasnije razvila dva izrazito različita pravca filozofiranja.

*Prvi* od tih izvora bio je unutar same islamske vjerske tradicije kada su, naime, još polovinom sedmog vijeka, dakle brzo poslije smrti Muhamedove, počele da se formiraju političko-vjerske ili vjersko-političke partije, ovisno o naglasku, koje su se svaka na svoj način trudile da opravdaju svoje nazore i gledanja na uređenje države i društva i s time vezanih pitanja, dokumentacijom iz vjerskih tekstova i života Muhameda, Kur'an-a i hadisa. Tada su se postavljala pitanja, kao što su lične kvalifikacije nosioca vlasti,

<sup>2</sup> R. Hartmann, *Die Welt des islam einst und heute* (Leipzig 1927), str. 6 i sl.

<sup>3</sup> C. H. Becker, *Islamstudien, Vom Werden und Wesen der islamischen Welt*, sv. I (Leipzig 1924), gdje su sabrane njegove brojne rasprave o ovom problemu. Dobar pregled istog problema pruža sada i Rudi Paret: *Der Islam und das griechische Bildungsgut*, Tübingen

1950, u seriji: *Philosophie und Geschichte*, 70.

<sup>4</sup> Vjerovatno najbolji primjer je Etienne Gilson, *History of christian Philosophy in the Middle Ages*, New York, Random House, 1955, XVII, 829 strana. Ovdje je, u relevantnom odnosu, dosta iscrpno obrađena i »arapska filozofija«, naročito na str. 181—224, kao i »grčko-arapski uticaji«, str. 235—246.

subjektivna, odnosno psihološka odgovornost pojedinaca za počinjena djela, uloga čovjeka i boga u obavljanju konkretnih akata, sloboda volje i determinizam, mogućnost jače ili slabije vjere u čovjeku, odnos podređenih prema vlastima, suština materije i duha, dobra i zla, pokora i prestupa, porijeklo vidljivog svijeta i mnoga druga pitanja. Iz ovih ranih diskusija, koje su mahom bile vrlo žučne i često dovodile do otvorenih sukoba, a koje su duboko zadirale u suptilna pitanja filozofije i psihologije, razvile su se brojne škole sa vrlo različitim, često radikalnim učenjima i teorijama o gornjim pitanjima. Odličan pregled tih ranih škola i mišljenja dat je u dva dobro poznata djela: *Maqālāt ul-islāmiyyīn (Doktrine pripadnika islama)* od al-Aš'arija i *Fihrist ul-'Ulūm (Pregled nauka)* od Ibn an-Nadīma, oba iz 10. vijeka.<sup>4a</sup> Međutim, najznačajnija škola sa izrazito filozofskim osnovama i metodama, koja se još rano razvila iz tih diskusija, bila je nauka o *kalāmu* ('*ilm ul-kalām*), dijalektička ili spekulativna teologija ili pak skolastička filozofija.<sup>5</sup>

*Kalām* je opšti pojam islamske skolastike i njenih zastupnika koji označava teološko razmišljanje i raspravljanje, a znači jednostavno govor, ali prije svega »božiji govor«, *logos*, riječ. Razgovor o riječi, koja je saopštena čovjeku u Kur'anu navodi na pitanje o odnosu između boga i njegovih riječi. Je li ona u njegovom biću već sadržana ili ju je zbog saopštenja tek morao stvoriti? S druge strane, antička i hrišćanska filozofija, u čijoj je tradiciji Jovan iz Damaska u doba Umajada, dala je *Logosu* istovremeno smisao razuma i tako »baviti se riječju« znači »baviti se razumom«. Pod uticajem ovog shvatanja, izučavanje *kalāma* znači također misaono raspravljanje o sadržaju objavljene vjere. Zastupnici ove nauke, *mutakallimūn*, mogu se nazvati teozima, ali se ne smije zaboraviti da je u *kalāmu* vjera u skladu sa razumom.<sup>6</sup>

<sup>4a</sup> Prvo je u originalu izdao H. Ritter: *Die dogmatischen Lehren der Anhänger des Islam*, 2. Auflage, Wiesbaden 1963, a drugo G. Flügel, Leipzig 1871—72, 2. sv. Ovo posljednje je sada u cijelosti prevedeno na engleski: *The Fihrist of al-Nadīm*. A Tenth Century Survey of Muslim Culture. Translated by Bayard Dodge, 2. vol. (1150 strana), 1970, u seriji: *Records of Civilizations, Sources and Studies*.

<sup>5</sup> Kratak pregled nauke o *kalāmu* daje D. B. Macdonald, članak »*Kalam*« u: *Encyclopedia of Islam*, prvo izdanje, s. v. Mnogo opširnije o *Essai de theologie comparee*, Paris 1970, naročito str. 101, i dalje, vid. također M. Horten, *Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islam*, 1912. Na-

ziv »dijalektička teologija« za *kalām* usvaja R. Walzer, *Greek into Arabic, Essays on Islamic Philosophy* (Oxford 1961), npr., str. 175, dok A. Glulfaume, *The Legacy of Islam* (Oxford 1931), str. 264, smatra da tome više odgovara naziv »skolastička filozofija«.

<sup>6</sup> C. Cahen, *Der Islam, I. Vom Ursprungs bis zu den Anfängen des Osmanenreiches* (preveo sa francuskog Dr. Gerhard Endress, Fischer Weltgeschichte, sv. 14, 1968), str. 86, 92. Weinberg, op. cit., str. 4, nap. 1, citira, kao tipičan primjer, početak iz poznatog djela o islamskoj dogmatici (Aqā'id) od Nasafija (12. vijek), koje se i danas predaje u islamskim školama, a do nedavna i u Jugoslaviji: »Nauka općenito ima za osnovu istinu i realnost stva-

U *kalāmu* su došla do izražaja tri pravca, odnosno tri škole: *qadariyya*, zagovornici slobodne volje (a ne deterministi, kao što je prevedeno kod Baranova),<sup>6a</sup> zatim potpuno suprotna škola zvana *ġabriyya*, pravi deterministi, i na koncu jedna grupa *murġi'a* i naročito aš'arīti, a to su oni koji zastupaju sredinu između ove dvije škole, dakle koji ne priznaju niti potpunu slobodu volje niti determinizam nego su došli do srednjeg rješenja koje su oni filozofski razradili. Rasprava Aleksandra Afrodizijskog o sudbini znatno je doprinijela diskusiji islamskih teologa i filozofa o determinizmu i slobodnoj volji.<sup>7</sup> Iz *qadariyye*, pripadnika učenja slobodne volje, nastala je poznata mu'tazilitska škola, koja je stvarni osnivač *kalāma* i koja je dominirala i igrala odlučnu ulogu u prvim stoljećima islama. Pripadnici *kalāma* služili su se sve intenzivnije filozofskom metodom dokazivanja, prije svega, Aristotelovom logikom, u formulisanju svojih stavova. U stvari, ova islamska dijalektička teologija počiva na Aristotelovoj filozofiji ništa manje nego i srednjovjekovna skolastika na Zapadu, a to isto vrijedi i za druge kulturne pojave.<sup>8</sup>

Ovo je stvarna islamska filozofija, koja se bazira na islamskom teološkom sistemu, koji je, međutim, u procesu svog formiranja i konačnog formulisanja i sam bio u izvjesnoj mjeri kod pojedinih teologa prilagođavan i usklađivan sistemima sa kojima je vođena žilava borba. Pripadnici *kalāma*, zvani *mutakalimūn*, imali su odlučan uticaj na razvitak jevrejske filozofije, a dobro su zapazeni i kod skolastika na Zapadu, gdje su bili poznati kao »*Loquentes*« i koje kao takve spominje i Toma Akvinski.<sup>9</sup>

Direktni uticaji grčke filozofije na *kalām* došli su do izražaja i unutar islamskih krugova kada su, u centrima stare helenističke kulture, Siriji, Mesopotamiji, Perziji i drugdje, učeni ljudi, izgrađeni u toj kulturi, prešli na islam i na taj način sa sobom donijeli

ri, zato prijatelji istine priznaju postojanje svih istinitih i realnih stvari. Njih se može spoznati na tri načina: zdravim čulima, vjerodostojnom predajom i razumom.« Cahen ukazuje (op. cit., str. 92) na mu'tazilitske teologe kod kojih se dogmatika zasniva na razumu, i to upravo na ljudskom razumu, i prema tome kod njih »Bog je razum a vjera odgovara razumu« (»Gott sei Vernunft und Glaube sei der Vernunft entsprechend«). Vid. također: H. Ley, *Studie zur Geschichte des Materialismus im Mittelalter* (Berlin 1957), str. 51 (sa marksističkog gledišta).

<sup>6a</sup> H. Baranov, *Arabsko-ruskii slovar* (Moskva 1962), str. 800. »O

školama« »qadariyya«, »ġabriyya«, »murġi'a« i »aš'ariyya«, vid. odgovarajuće članke u *Encycl. of Islam*, prvo izdanje, ili u *Handwörterbuch des Islam* (Leiden 1941) pod tim nazivima, ili, pak, kod Gardet-Anawati, op. cit., indeks.

<sup>7</sup> R. Walzer, *Greek into Arabic*, str. 6.

<sup>8</sup> R. Hartmann, op. cit., str. 9. S. Horowitz, *Über den Einfluss der Griechischen Philosophie auf die Entwicklung des kalam*. Breslau 1903.

<sup>9</sup> A. Guillaume, »*Philosophy and Theology*«, u: *The Legacy of Islam* (Oxford 1931), str. 265.

i staru problematiku i filozofske argumente i tako ih prenosili i na islamski teološki sistem.

Drugi izvor, iz koga je proizašao i drugi pravac arapsko-islamske filozofske misli, bilo je grčko filozofsko nasljeđe, koje su Arapi svjesno i sistematski preuzeli i na njemu dalje ozbiljno radili. Nakon zatvaranja posljednje filozofske akademije u Atini 529. godine od strane Justinijana, glavni centri helenske učenosti bili su, pored Aleksandrije, Edesa, Nisibis, Seleukia, Antiohia, u tadanjoj nestorijanskoj i jakobitskoj Siriji, i prije svega u *Gondešapuru* u Perziji. Mnogi progonjeni filozofi našli su utočište u *Gondešapuru*, gdje je i jedna akademija otvorena 530. godine, u kojoj je grčka nauka i dalje njegovana. Među nestorijanskim i jakobitskim hrišćanima u Siriji postojale su primarno teološke škole u kojima je kao sekundaran predmet njegovana i filozofija, ali u dosta ograničenom obliku.<sup>10</sup>

Već je ranije spomenuto da se islam kao kulturni pojam pojavio i razvijao na tlu helenističke kulture, sa grčkim uticajima još iz ranijih vremena, ali sada na tom području nastaje mnogo dublji preokret. Dok je antičko nasljeđe ranije bilo sačuvano i njegovano na grčkom, sirijskom i perzijskom, sada je pod islamom to nasljeđe bilo prevedeno na jedan jedini jezik, arapski, kao zajednički jezik svih narodnosti, sekta i konfesija. Prevođenje djela grčke filozofije počelo je u rano abasidsko doba u 8. vijeku i trajalo je sve do kraja prvog milenijuma, dakle do oko 1000. godine, a to je blizu tri stotine godina.

Grčka filozofija, koja je na taj način dobila novu snagu života i bila spasena od potpunog zaborava, djelovala je, međutim, na ovaj pravac islamske filozofije u tolikoj mjeri da je ponekad postojala sklonost da se toj arapsko-islamskoj filozofiji porekne svaka originalnost i da se na tu filozofiju gleda kao na produženje grčke filozofije u arapskom ruhu.<sup>11</sup> Koliko ovakvo mišljenje odgovara činjenicama ili koliko je ono neopravdano, odavno je predmet naučnih istraživanja, ali je već jasno i uvjerljivo ukazano na to da ovdje nije riječ samo o grčkoj filozofiji u novom ruhu nego stvarno o islamskoj filozofiji kojoj je samo polazna tačka bila grčka filozofija, ali koja nije ostala u okviru isključivo grčkih pojmova i normi. Glavni cilj ove arapsko-islamske filozofije, kako je to još na početku izrazio al-Kindi u 9. vijeku, bio je: »U potpunim citatima sve sakupiti što su stari (tj. Grci) o stvari (predmetu) rekli i upotpuniti što stari nisu dovoljno izrazili, i to sa sredstvima našeg arapskog jezika i prema običajima našeg vremena i našoj vlastitoj sposobnosti.«<sup>12</sup> Ovakav stav, svakako, opravdava i naziv *islamska*

<sup>10</sup> G. E. von Grunebaum, »*The Sources of Islamic Civilization*«. *The Cambridge History of Islam*, t. II (1970), str. 793. De Lacy O'Leary, *How Greek Science Passed to the Arabs*, London 1949.

<sup>11</sup> Cahen, op. cit., str. 127. Opširnije kod Gardet-Anawati, *Introduction etc.*, str. 74. i dalje.

<sup>12</sup> Walzer, *Greek into Arabic*, str. 13.

filozofija. Originalnost ne isključuje želju da se od ranijih nauči i izvuče pouka, naprotiv, ona je i pojačava.

Vrijedno je podvući i držanje islamskih filozofa u filozofskim istraživanjima, i to opet po riječima al-Kindija u predgovoru njegove *Metafizike*: »Prikladno je priznati najveću zahvalnost onima koji su doprinijeli za istinu makar i malo, a da i ne govorimo o onima koji su doprinijeli mnogo. Ne bi trebalo da se stidimo da priznamo istinu i da je prihvatimo, bez obzira iz koga izvora ona dolazila, čak i ako nam je pokazana od ranijih generacija i od stranih naroda. Za onoga koji traži istinu nema ništa vrednije od same istine, jer ona nikad ne ponižava i ne umanjuje vrijednost onoga koji je traži, nego ga, naprotiv, uzdiže i oplemenjuje.« Ovako otvoreno držanje prema istini i nauci potvrđeno je isto tako, tri stotine godina kasnije, od Averroesa (Ibn Rušda), i ono je bilo ustaljena praksa svih klasičnih islamskih filozofa.<sup>13</sup>

U ovakvoj atmosferi pristupilo se, uz veliki interes i podstrek samih abasidskih halifa, sistematskom prevođenju djela grčke filozofije.<sup>13a</sup>

Bez isticanja svih pojedinosti, prevedena su bila gotovo sva djela Aristotelova, zatim Platonovi dijalози, uključujući naročito *Timaeusa*, *Državu* i *Zakone*, brojni komentari Aristotelovih djela, među kojima i oni od Aleksandra Afrodisijskog i Themistiusa, nekoliko djela od stoika i neopitagorejaca, razni gnostički spisi neoplatoničara, Proklusovi *Elementi teologije*, Porphyrius, Jovan Philoponus, Euklid, Galen, Ptolomej, mnogi anonimni neoplatonički spisi itd.

Pod imenom Platona i Aristotela bila su raširena i mnoga apokrifna djela, naročito popularno-filozofska i okultna. Treba, međutim, naročito spomenuti dva djela od posebnog značaja, oba pripisivana Aristotelu, a to su: tzv. *Aristotelova teologija*, što je, u stvari, slobodna parafraza pojedinih Plotinovih *Eneada* i tzv. *Liber de causis*, koje je zasnovano na Proklusovom djelu *Elementi teologije*. Proturječnost ovih djela sa Aristotelovim učenjem u njego-

<sup>13</sup> Ibid., str. 12.

<sup>13a</sup> Razlozi ovako povoljnog držanja abasidskih halifa prema nauci i filozofskom nasljeđu Grka nisu potpuno jasni, i o tome postoje razna mišljenja. Cahen ukazuje na činjenicu da je u ranim stoljećima u islamu zastupanje raznih gledišta i njegovanje raznih nauka bilo slobodno sve dotle dok to ne vodi očitom revoltu ili društvenoj pobuni (Der Islam, I, str. 127 i dalje). Walzer smatra da se kod halifa u njihovom pozitivnom držanju prema nauci radi ili o vlastitom nagonu za naukom ili o uspješnim uticaji-

ma u tom pravcu od strane mu'tazilita i drugih škola (Greek into Arabic, str. 6). White to iznosi ovako: »Ljudi su se često pitali kako je to bilo da su Arapi toliko postigli u naučnom otkriću u poređenju sa hrišćanskim istraživačima, ali odgovor je lak. Arapi su srazmjerno bili slobodni od (...) teoloških mamaca, koji su u hrišćanskoj Evropi svjetlucali na sve strane i zavodili ljude na puteve koji nisu nikuda vodili.« (A. D. White, A History of the Warfare of Science with Theology, vol. I, str. 397).



vim drugim autentičnim djelima zadavala je mnogo muke arapsko-islamskim filozofima, što je doprinijelo posebnoj vrsti uporednog izučavanja u nastojanju da se pojmovi oko Aristotela raščiste.

Za razumijevanje arapsko-islamske filozofije, koja se zasnivala na grčkom nasljeđu i koja je tako dobila svoj specifičan ton, važno je imati u vidu kakva je grčka filozofija bila u 5. i 6. vijeku naše ere, i, prije svega, kako su Platon i Aristotel bili čitani i tumačeni u poznim grčkim školama i u filozofskim centrima prednje Azije.<sup>14</sup> Gotovo sva djela klasične grčke filozofije bila su popraćena komentarima iz neoplatoničkih i mističkih krugova, kao i raspravama i tumačenjima nestorijanskih i monofizitskih hrišćana, od kojih treba naročito spomenuti Jovana Philoponusa iz 6. vijeka. Neoplatonizam, gnosticizam i rane hrišćanske škole u pozno pagansko doba, u kojima je filozofija njegovana, ali u odbranu hrišćanstva, bile su odlučni faktori u predaji grčke filozofije u duhu i formi u kojima je ona preuzeta od strane arapsko-islamskih filozofa.

Pored već ranije spomenute dijalektičke teologije, u kojoj je razum, i to upravo ljudski razum, igrao bitnu ulogu u širem okviru teoloških pojmova u razvoju, javlja se, u direktnom dodiru sa preuzetim grčkim nasljeđem, ideja prave filozofije još u ranom 9. vijeku. Za ovu filozofiju pozajmljena je, kao naziv, riječ iz grčkog jezika i u arapskom je dobila oblik *falsafa*, filozofija. Pod ovim nazivom razumije se ona grana naučnog rada koja je po svom sadržaju, svojim metodama i izvorima van okvira tzv. »islamskih« nauka, iako ona u principu nije bila uperena protiv islama kao vjere, ali duhovni pravac vezan za *falsafa* spada primarno u svjetovno područje.<sup>15</sup> Jer dok su dijalektički teolozi uzeli svete tekstove islama kao podlogu svojih teološko-filozofskih razmatranja, islamski filozofi (*falāsifa*) kao polaznu tačku uzeli su neislamske antičke autore.

Paralelno sa prevođenjem i razradom grčkih djela, odvijalo se, djelomično pod uticajem teologa, ali većim dijelom na vlastitu inicijativu filozofa, i samostalno mišljenje i istraživanje kako o naslijeđenim, tako i o novim problemima.<sup>16</sup> Kao karakteristično za suštinu i vrijednost filozofije onog doba, al-Kindī je, npr., naveo nekoliko definicija filozofije, izvedenih od Grka, a to su: ljubav, mudrost, postignuće moralnog savršenstva, razmišljanje o smrti i kraju života, vještina vještina i nauka nauka, čovjekovo poznavanje samoga sebe i, na koncu, filozofija kao poznavanje vječnih univerzalnih stvari.<sup>17</sup> Mada je naglasak varirao regionalno i individualno, misaona djelatnost islamskih filozofa razvijala se u okvirima svih ovih definicija i osnovnih ciljeva.

<sup>14</sup> Walzer, *Greek into Arabic*, str. 3.

<sup>15</sup> Cahen, *Der Islam*, I, str. 132, 271.

<sup>16</sup> Walzer, op. cit., str. 8.

<sup>17</sup> Weinberg, op. cit., str. 102. A. Altman i S. M. Stern, edd. Isaac Israeli (Oxford 1958), str. 68—69, gdje su ove definicije al-Kindija također navedene, jer su uticale na ovog ranog jevrejskog filozofa.

U istoriji islamske filozofije postoje, uglavnom, dvije faze, prvo na istoku od 9. do 11. vijeka, u kojoj su glavni predstavnici bili al-Kindī, ar-Rāzī, al-Farābī i Ibn Sīnā (Avicena), i druga faza na zapadu, u arapskoj Španiji, od 11. do kraja 12. vijeka, čiji su najpoznatiji predstavnici Ibn Tufayl (Abubacer), Ibn Bāḡḡa (Avenpace) i Ibn Rušd (Averroes). Mada su svi ovi filozofi njegovali i razrađivali grčko filozofsko nasljeđe u cjelini, najveća pažnja posvećena je uglavnom Aristotelu i Platonu i komentarima njihove filozofije iz neoplatoničkih krugova, ali i iz drugih krugova koji su bili bliži njihovom izvornom učenju (Aleksandar Aphrodisijski). Dok su, npr., al-Kindī, al-Farābī i Avicena bili pretežno, ali ne isključivo pod uticajem neoplatonizma, Averroes se trudio, koliko je to bilo moguće, da zastupa čisti aristotelizam. S obzirom na velike razlike u filozofiji između Platona i Aristotela, islamski filozofi su se, dabome, trudili, kao ranije neoplatonisti i Boethije, da usklade njihovu filozofiju, jer se nije moglo vjerovati da dva tako velika duha mogu biti u jednoj stvarnoj međusobnoj suprotnosti.<sup>18</sup> Prvi je to pokušao učiniti al-Kindī u jednom malom traktatu,<sup>19</sup> a onda je naročito al-Farābī, u jednoj većoj studiji pod naslovom: *Harmonija između Platona i Aristotela*, koja je nedavno ponovo izdata, ušao dublje u taj problem. Ovo je možda više pokušaj da se izmire Aristotel i neoplatonizam.<sup>20</sup>

Neoplatonizam je, naročito u prvoj fazi islamske filozofije, bio i ostao odlučan faktor u razvitku te filozofije i duhovne kulture islama uopšte. On je uticao na razvitak mističke filozofije u islamu koja zauzima posebno mjesto u arapsko-islamskoj filozofiji, i tako je prisutan, naročito u mističkim (šūfijskim) redovima, i ranije, u drugim gnostičkim i ezoteričkim pokretima (Ismā'ilije, Vjerna braća).<sup>20a</sup>

Pod utjecajem neoplatonizma, Aristotela, Platona i raznih poznih škola i varijacija grčke filozofije, uz znatno učešće i hri-

<sup>18</sup> Cahen, *Der Islam*, I, str. 131.

<sup>19</sup> Ovaj tekst al-Kindija u engleskom prevodu izdali su A. Altmann i S. M. Stern, op. cit., str. 43.

<sup>20</sup> Weinberg, op. cit., str. 102.

<sup>20a</sup> Ovdje su svjesno odvojeno navedeni mistička (šūfijska) filozofija, zastupljena u raznim derviškim redovima, i šī'itski ezoterizam, zastupljen u sektama Ismā'ilita, Septimana, Duodecimana i drugih, iako su i jedni i drugi bili pod izvjesnim utjecajima neoplatonizma, ali u različitoj formi i u različite ciljeve. U stvari, misticizam (tašawwuf) i šī'itski ezoterizam se uzajamno isključuju, jer dok je misticizam univerzalan fenomen ljudskog strem-

ljenja izvornom biću do potpunog spajanja ili stapanja u jedinu realnost, a to je apsolutni pojam božanstva (Unio mystica), šī'itski ezoterizam je, u stvari, politička ideologija u iranske nacionalne svrhe, u kojoj je božanstvo inkarnirano u imamu, duhovnom i političkom vođi sekte, što šūfizam načelno odbija. (Vid. o tome ukratko kod R. A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, London 1914, novo izdanje 1966, str. 88—89, a mnogo opširnije kod E. G. Browne, *Literary History of Persia*, London 1902, novo izdanje 1956, sv. I, na više mjesta, a naročito str. 416—444). Zato su u ostvarenoj šī'itskoj državi u Perziji još u 16. vijeku zabranjeni svi šūfijski redovi.

šćanske interpretacije te filozofije, islamski filozofi, pa čak i dijalektički teolozi, preuzeli su i sve one filozofske probleme ranijih škola, među koje naročito spada i pitanje odnosa između vjere i razuma, ili objavljene i prirodne teologije, koje je u 6. vijeku naročito Jovan Philoponus, poznat kod Arapa kao Yahyā an-Nahwī (Jovan Gramatičar), nastojao da riješi u prilog hrišćanske vjere, ali sa velikim koncesijama i u prilog razumu. Ovo je ostao trajni problem i kod islamskih filozofa, koji su se trudili da između vjere i razuma održe ravnotežu, ali nije bio rijedak slučaj da se kod ozbiljnih sukoba i osjetljivih pitanja između ta dva izvora istine sačuva autoritet razuma, a da se svetim tekstovima dadne alegoričko tumačenje i tako samo nominalno održi slovo vjere. Al-Farābī je dao filozofiji najveći položaj u ljudskim duhovnim težnjama (aspiracijama), jer teologija (*kalām*) se služi dijalektičkom metodom, a metafizika dokazom.

Ova razlika između metafizike i *kalāma* naročito je bila naglašena kasnije kod Averroesa, iza koje se krije ideja razlike između filozofa i običnih ljudi. Ne može se očekivati od običnih ljudi da shvate filozofsku istinu i zato oni moraju biti poučavani konkretnim i slikovitim jezikom. »Živobojna, ali i avetna ili jeziva eshatologija« (koja je različito razrađivana u teologiji) smatrana je od mnogih prosvijećenih muslimana samo kao figurativni jezik koji odgovara neobrazovanim ljudima. Ovo je gledište Ibn 'Arabija (1164—1240), Ibn Ṭufayla (Abubacera 1100—1184), Ibn Rušda (1126—1198), koje je naslijeđeno od aleksandrijskih neoplatoničara. Weinberg smatra da je u srednjovjekovnoj filozofiji uopšte ovim gledištem filozofija možda bila najbliža da dokaže svoju nezavisnost od objavljene religije.<sup>21</sup>

Glavno pitanje islamske filozofije, koje je, manje-više, obuzimalo sve filozofe, bilo je: kakva veza može da postoji između bića (*Sein*, engl. *being*) samog po sebi, koje je jedino sposobno da samo iz sebe postoji, i pojedinih bića, koja svoju vremensku realnost zahvaljuju toj praosnovi svake biti? Ili: veza između božanskog stvaralačkog duha i mnogobrojnosti stvorenja, između ideje stvari i njihovih opažljivih utjelovljenja? Ta veza ostvaruje se u stupnjevima emanacije iz apsolutnog bića božanstva, koji posvećenog, kad ih slijedi, uzdiže sve većoj prosvijećenosti duha i kroz čiju spoznaju on stiže do spoznaje onog samo *Jednog*, a s time i do spasa duše. Ovakve misli pojaviće se kasnije u iluminativnoj mistici u okviru islama i razviće se u filozofski sistem koji je bio primijenjen i u političko-vjerskim ciljevima.<sup>22</sup>

Ovakve misli došle su do izražaja u 10. vijeku kod filozofskog društva *Iḥwān uṣ-ṣafā* (Vjernih prijatelja, a ne »čiste braće«), koje je poduzelo da u svojim traktatima kodificira helenističku prosvi-

<sup>21</sup> Weinberg, op. cit., str. 105.

<sup>22</sup> Cahen, *Der Islam*, I, str. 272. Vid. bilješku pod brojem 20a.

jećenost, koja se u maniheizmu kao »tajnoj religiji obrazovnih« bila spojila sa gnostičkim i hermetiski ofarbanim dualizmom i iranskom ideologijom (božje) zakonitosti.<sup>23</sup> Njihovi traktati, čiji broj iznosi 51 (50 ili 52), predstavljaju enciklopediju svih nauka onog vremena, baziranu uglavnom na grčkom nasljeđu u neoplatoničkom duhu.<sup>24</sup>

Platonova djela *Država* i *Zakoni* bila su udžbenici političke teorije u školi al-Farābija.<sup>25</sup> Na osnovu Platonovih ideja i Aristotelove *Politike*, al-Farābī je razvio teoriju o uzornoj državi sa mudrim vladarem na čelu. Kao i drugi islamski filozofi, on je naglašavao da se sreća može naći samo u društvenoj zajednici i da se intelektualni život može usavršiti samo u okviru zajednice.<sup>26</sup> Iza ove teorije krije se i dobro poznavanje odnosa u abasidskoj državi 10. vijeka.<sup>27</sup>

Kao ranije u doba antike, tako i u srednjem vijeku u islamskoj filozofiji nije pravljena stroga razlika između prirodnih nauka i filozofije. Na području isključivo prirodnih nauka postojala je uska saradnja između naučnika svih konfesija: muslimana, jevreja, hrišćana, sabijevaca i zoroastrijevaca, koji su, svi redom, svoja djela pisali arapskim jezikom i tako znatno doprinijeli tzv. »arapskoj« nauci. Grčkoj nauci dodati su prilozi i otkrića staro-istočnih kultura. Svi relevantni izvori prevedeni su na jedan jedini kulturni jezik, arapski, i tako su ušli u jednu veliku sintezu. Istina, pri naučnoj razradi, polazilo se od antičkih tekstova, ali se sve upoređivalo i u svemu je ostvarena kritika, tako da je ovaj rad u mnogom pogledu donio praktičan napredak i nova saznanja. Islamski naučnici, usprkos svome intelektualizmu, nisu imali apstrahirajuću snagu i dubinu Grka, ali su zato pokazali razvijeniji smisao za praktično ispitivanje i za eksperimenat čiji je značaj za kasniji razvitak nauke ubjedljivo dokazan.<sup>28</sup>

Nauka, koju su »Arapci« dalje prenosili i predavali, bila je živ dio njihove egzistencije i samo tako je ona mogla dalje živjeti i trajati. Jedan od najvećih predstavnika te nauke, ar-Rāzī, izrazio je uvjerenje da će u nauci biti, i morati biti, stalan napredak. Ovo

<sup>23</sup> Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur*, Suppl. I, str. 379. Literatura o hermetiskim utjecajima u islamu navedena je kod L. Massignon, »*Inventaire de la littérature hermetique arabe*«, članak objavljen prvo u: A. J. Festugiere, *La Revelation d'Hermes Trismegiste* (Paris 1944), str. 384—400, a zatim u: L. Massignon, *Opera Minora*, t. I (1963), str. 650—666.

<sup>24</sup> J. Marquet, članak »*Ikhwan al-safa*«, u: *Encycl. of Islam*, novo izdanje, t. III (1971), str. 1071—1076.

<sup>25</sup> Walzer, *Greek into Arabic*, str. 5.

<sup>26</sup> Weinberg, op. cit., str. 108.

<sup>27</sup> Carsten Cople, »*Islamische Philosophie*« u: *Philosophie* (Das Fischer Lexikon, sv. 11), str. 112 i sl.

<sup>28</sup> Ch. H. Haskins, *The Renaissance of the 12th Century* (Harvard University Press 1927, deveto izdanje 1964), poglavlje IX, str. 278. i dalje. Dampier (Whetham), *History of Science*, str. 71 i dalje; Cahen, op. cit., str. 273.

je zaista velika misao u svijetu srednjeg vijeka koji se većinom jednostavno klanjao pred isključivom i vječnom vrijednosti antičke mudrosti.<sup>29</sup>

Najoriginalniji doprinos islamske filozofije, zapravo dijalektičke teologije, bila je teorija atomizma, koja je vjerovatno vezana za Demokrita i Epikura. Po ovoj teoriji, ne samo što je materija sastavljena od zrnastih nedjeljivih dijelova nego je i vrijeme podijeljeno u atome i, prema tome, iza prividnog kontinuuma, kretanje se odvija kinematografski. Po ovoj teoriji i *'ilm ul-Kalām* je dobio značenje skolastičke teologije atomističkog tipa.<sup>30</sup>

Posljednja faza klasične islamske filozofije i nauke bila je u Španiji, koja je i najveće dostignuće u historiji filozofske misli srednjega vijeka. Tada je Abubacer (Ibn Tufayl), u svom filozofskom romanu Ḥayy b. Yaẓzān (Živi sin Budnoga), razvio filozofsku religiju prirode (»philosophische Naturreligion«), a Avempacce (Ibn Bāḡḡa) i Averroes (Ibn Rušd) uporno podržavali autonomiju filozofskog saznanja prema religiji i doveli arapsko-islamski intelektualizam Aristotelovog kova do usavršenja.<sup>31</sup>

Sve od početka izučavanja grčke filozofije u islamskim ortodoksnim krugovima se znalo da mnogi nazori antičke misli nisu spojivi sa islamom kao vjerom i ortodoksni teolozi su u njima vidjeli opasnost i na nju uporno ukazivali. Međutim, u širokim obrazovanim krugovima vladalo je uvjerenje da u svakom dubokom saznanju, bez obzira što potječe iz predislamskog doba, ima ipak nečega vrijednoga i da znanje i misli mudraca iz ranijih vremena mogu samo dobro doći za produbljivanje vlastite vjere. Zato su se i dijalektički teolozi najrevnosnije odavali izučavanju antičke filozofije.<sup>32</sup>

Ipak je bilo ne samo sukoba sa filozofima nego i oštih napada na filozofiju i oslanjanje na razum uopće koji su na momente bili vrlo presudni za budućnost filozofije. Najpoznatiji takav sistematski napad na filozofiju je uputio al-Ġazālī (umro 1111. godine) u svom djelu: *Tahāfut ul-falāsifa* (Rušenje filozofa). On je, s jedne strane, u suboparnu dogmatiku islama unio osjećaj mistike i, štaviše, unio u *Kalām* preciznost Aristotelove logike,<sup>33</sup> a, s druge strane, on je tačku po tačku pobijao filozofiju, prije svega onu al-Farābija i Avicenne, kao neprihvatljivu sa islamskog vjerskog stanovišta. On je oštro kritikovao i dijalektičke teologe, kao ljude

<sup>29</sup> Cahen, op. cit., str. 274.

<sup>30</sup> D. B. Macdonald, članak »*Kalām*«, u: *Encycl. of Islam*, prvo izdanje, s. v., odnosno u: *Handwörterbuch des Islam* (Leiden 1941), str. 261b. Opširnije o atomizmu u skolastičkoj filozofiji u islamu: S. Pines, *Beitrage zur islamischen Atomlehre*. Berlin 1936, i: O. Pretzl, »*Die Frühislamische Atomenlehre*. Ein Beitrag zur Frage über die Be-

zienhungen der frühislamischen Theologie zur griechischen Philosophie«, u: *Der Islam XIX* (1931), str. 117—130.

<sup>31</sup> Cahen, op. cit., str. 312.

<sup>32</sup> *Ibid.*, str. 128. Opširnije kod Gardet-Anawati, *Introduction*, str. 74. i dalje.

<sup>33</sup> Gardet-Anawati, op. cit., str. 72.

bez prave vjere, ali njegova gledišta, ma koliko njegova uloga u oživljavanju osjećajne vjere bila trajna, nisu bila prihvaćena kao slovo zakona u pogledu filozofije. Kasnije će Averroes (Ibn Rušd), u svom poznatom djelu *Tahāfut ut-tahāfut*, direktno pobijati al-Gazālīja i uzeti u odbranu filozofiju. Ustanovljeno je da se al-Gazālī, u svom ekstremnom napadu na filozofe, koristio argumentima Jovana Philoponusa, monofizitskog hrišćanina iz 6. vijeka, protiv grčke filozofije, a naročito protiv Proklusa i Aristotela, u obranu hrišćanstva. Al-Farābī, koji je zastupao teoriju vječnosti svijeta putem emanacije, prvi je napisao posebnu radnju u kojoj je pobijao gledišta Philoponusa i uzeo u obranu Aristotela (ar-Radd 'alā Yahyā an-Nahwī fī mā radda bihi 'alā Aristūṭālis). Averroes se koristio ovim al-Farābijevim spisom u svom napadu na al-Gazālījā, kao i na Philoponusa.<sup>34</sup> Inače je primijećena velika sličnost između al-Gazālījevog stava prema filozofiji i stava francuskih okazionalista, a u pitanju kauzaliteta i sa engleskim filozofom Humeom (Hjumom).<sup>35</sup>

\*

Kakav značaj i kakvu važnost u istoriji ima ova filozofija o kojoj je ovdje ukratko bila riječ? Kod istoričara filozofije postoje uglavnom dva pristupa izučavanju ove filozofije. Jedni vide u islamskoj filozofiji isključivo djelo islamskih Arapa i, prema tome, omalovažavaju važnost grčkog elementa (udjela), čija prisutnost se ne može zanijekati. Drugi usmjeravaju svoju pažnju grčkim izvorima i njihovoj razradi na arapskom jeziku, a ne uviđaju da islamski filozofi, iako produžuju grčku tradiciju, zaslužuju, s punim pravom, da budu shvaćeni i ocijenjeni u njihovom vlastitom okviru i vremenu i prema njihovim sopstvenim namjerama koje mogu biti i različite od njihovih grčkih prethodnika.<sup>36</sup>

Tačno je, međutim, svakako da se islamska filozofija ne može potpuno razumjeti i ocijeniti bez poznavanja grčke filozofije, a grčka filozofija u cjelini i u mnogim detaljima ne može se izučavati bez poznavanja predaje grčkih izvora i tekstova u arapskim prevodima i izdanjima.

Ostaviećemo po strani razmatranje značaja islamske filozofije u njenom vlastitom okviru i vremenu, o kojoj je, uostalom, ranije bilo ukratko govora, nego ćemo se ograničiti da ukažemo na njenu važnost u dva pravca: važnost arapsko-islamske filozofije za izučavanje grčke filozofije i u predaji grčkog filozofskog nasljeđa na Zapad i njena važna uloga u formiranju skolastičke filozofije i bu-

<sup>34</sup> Walzer, *Greek into Arabic*, str. 6, 193—4.

<sup>35</sup> O al-Ghazalijevoj pojmu kauzaliteta Renan je rekao: »Hume n'a dit plus«. Vid. Weinberg, op. cit.,

str. 122. Opširno kod: M. Fakhry, *Islamic Occasionalism*, London 1958.

<sup>36</sup> Cahen, op. cit., str. 127. Walzer, op. cit., str. 1.

đenju renesanse u Evropi. Tradicija grčke filozofije nije bila nikada potpuno prekinuta, ali dok je ona na Zapadu i općenito na području nekadašnjeg Rimskog Carstva bila jako oslabila, ako ne potpuno zamrla, ona je u islamskoj kulturi našla novu snagu života, o čemu je ranije bilo govora.

Među filozofskim tekstovima grčkih autora ima i niz tekstova koji su inače zagubljeni u grčkom originalu i sačuvani su samo u arapskim prevodima. Tako su neki od komentara Aristotelovih djela poznati samo posredstvom Arapa.<sup>37</sup> Arapi su znali za mnoga neoplatonička djela koja su inače i danas nepoznata na Zapadu.<sup>38</sup> Osim toga, arapske verzije grčkih djela imaju svoju posebnu vrijednost u utvrđivanju stvarne predaje tekstova raznih grčkih djela.<sup>39</sup> Naročita vrijednost arapskih prevoda je u metodskom radu prevodilačkih škola. Kako su, naime, postojale razne verzije grčkih originala, sa mnogim varijantama i nesigurnim smislom, najpoznatiji prevodilac i šef prevodilačke škole u 9. vijeku Hunayn b. Ishāq, u takvim slučajevima najprije bi ustanovio kritički tekst grčkog djela i tek ga onda prevodio. Što je također vrijedno, on je svoju filološku metodu detaljno i opisao, pa se to može ili mora iskoristiti prilikom kritičkih izdanja izgubljenih grčkih originala.<sup>40</sup> Njegov sin Ishāq naročito je bio odan prevodu Aristotelovih djela i ustanovljeno je da su njegove verzije vrlo pouzdane i otkrivaju vrlo visok stepen stvarnog razumijevanja.<sup>41</sup> Kasnija škola prevodilaca slijedila je isti standard filološke preciznosti i upoređivala sve varijante ranijih sirijskih i arapskih verzija, a uz to su se još koristili i najboljim grčkim komentarima i tako je bila osnova na kojoj su zasnivali svoja učenja al-Farābī, Avempace i Averroes. Prevodioci nisu imali nikakvih grčkih rječnika na raspolaganju, ali njihovom poznavanju svih finesa grčkog jezika upravo se čudimo, što se vidi iz dokazanog kvaliteta obavljenog posla kad god se može uporediti grčki original sa arapskim prevodom.<sup>42</sup>

Da navedem jedan primjer. Kritičko izdanje Aristotelove *Metafizike* još uvijek je poželjno. Za svoje izdanje od 1831. Bekker je kolacionirao 15 rukopisa, koje poslije toga niko više nije ni pogledao. Christovo izdanje od 1885. zasniva se na još tri nova rukopisa. U svojim istraživanjima ni Ross ni Jaeger nisu ispitivali druge rukopise. Za buduće novo kritičko izdanje *Metafizike*, pored oko 50 postojećih rukopisa, od kojih većina nije nikad bila konsultirana, »arapski prevodi će imati prominentno mjesto odmah iza starih ko-

<sup>37</sup> Walzer, op. cit., str. 5.

<sup>38</sup> Ibid., str. 6.

<sup>39</sup> Ibid., str. 5.

<sup>40</sup> O metodu prevođenja i kritici teksta kod Arapa vidi odlomke iz arapskih izvora u značajnom djelu: F. Rosenthal, *Fartleben der Antike*

*im Islam* (Zürich 1965), naročito str. 31 i dalje. Također: G. Bergsträsser, *Hunain ibn Ishaq und seine Schule*, Leiden 1913.

<sup>41</sup> Walzer, op. cit., str. 7.

<sup>42</sup> Cahen, op. cit., str. 129.

mentara« (»the Arabic translations will have a prominent place, next to the ancient commentaries«).<sup>43</sup>

Hrišćanski Zapad je dugi niz vijekova bio u pravoj filozofskoj izolaciji.<sup>44</sup> Sa izuzetkom Platonovog Timaeusa i malog dijela Aristotelove logike, u srednjem vijeku nije se praktično ništa znalo o grčkoj filozofiji.<sup>45</sup> Boethius (umro 524) se nadao da će moći prevesti na latinski Platona i Aristotela u cjelini, ali je stigao da prevede samo dva od šest Aristotelovih spisa iz logike i Porfirijev *Uvod u Aristotelove kategorije (Isagoge)*. Ovaj Boethijev prevod bio je jedini dio Aristotelovih djela koji je bio korišten sve do 12. vijeka. To je kasnije nazvano *logica vetus*, stara logika, za razliku od »nove logike« ili »novog« Aristotela.<sup>46</sup>

Međutim, i ovdje je nastupila postepena, ali duboka promjena koja je bila izazvana u 11. i 12. vijeku u Španiji i Italiji intenzivnim prevođenjem sa arapskog i grčkog jezika djela grčkih i arapsko-islamskih filozofa, koja su se postepeno širila među latinskim teolozima.<sup>47</sup> Ovim prevodima, u koje spadaju djela al-Kindija, al-Farābija, Avicene i Averroesa, kao i svih Aristotelovih djela, zajedno sa njihovim arapsko-islamskim komentarima, Zapad je u velikoj mjeri po prvi put došao u posjed grčke filozofske tradicije i naučne misli. Ovaj prodor nije bio lak, ali se nije mogao ni zaustaviti. Na papin zahtjev izučavanje »novog« Aristotela bilo je zabranjeno prvo 1215, a onda opet 1228, ali bez uspjeha. Tada su prvo dominikanci, naročito na univerzitetu u Parizu, poduzeli da stvore jedno izmirenje između vjerskih istina i jedne filozofije čiju su veličinu morali priznati.<sup>48</sup> Tako su ideje i terminologija iz djela grčkih i arapsko-islamskih filozofa ušle polovinom 13. vijeka u latinsku teologiju, »što je svakako najdublji prodor u uspješnoj karijeri arapsko-islamske filozofije«.<sup>49</sup> Kako to ističe Sazern (Southern) »teolozi ranijih stoljeća na zapadu bili bi zaprepašćeni, ako ne preplašeni, kad bi vidjeli da se imena al-Farābija, Avicene, Algazela (al-Gazālīja),

<sup>43</sup> H. J. Drossaart-Lulofs u: *Bibliotheca Orientalis* XXII, str. 209.

<sup>44</sup> R. W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages* (Harvard University Press 1962), str. 59.

<sup>45</sup> P. Vignaux, *Philosophy in the Middle Ages* (New York 1966), str. 187—8. M. Grabmann, op. cit., str. 49.

<sup>46</sup> F. B. Artz, *The Mind of the Middle Ages*, str. 187—8; Grabmann, op. cit., str. 49.

<sup>47</sup> P. Vignaux, op. cit., str. 73. Iscrpnije o prevodima arapskih djela na Zapadu: E. Bertola, »Le traduzioni delle opere filosofiche ara-

bo-giudaiche nei secoli XII e XIII«, u: *Studi di filosofia... in onore di Francesco Olgiati* (Milano 1962), str. 235—266. Zatim: J. Jolivet, »La philosophie medievale en Occident«, u: *Historie de la Philosophie I* (Encycl. de la Pleiade, Paris 1969), str. 135—1357, i »Select Bibliography of Translations of Philosophical Works by al-Kindi, al-Farabi, Avicenna, Ibn Bagga, and Averroes«, u djelu, uz moju saradnju, od Ph. Merlan, *Monopsychism, Mysticism itd.* (The Hague 1963), str. 138—150.

<sup>48</sup> E. R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, 3. izdanje (Bern 1961), str. 65.

<sup>49</sup> Southern, op. cit., str. 53.



Averroesa i drugih islamskih filozofa i teologa spominju pored imena sv. Augustina, a to je upravo što se dogodilo.<sup>50</sup> Skolastička filozofija na zapadu ne može se razumjeti bez poznavanja izvora te filozofije u koje, kao neposredan podsticaj, u prvom redu, spadaju djela arapsko-islamskih filozofa i Aristotelova djela preuzeta sa arapsko-islamskim komentarima.<sup>51</sup> U 13. vijeku Roger Bacon je pisao: »Filozofija je specijalno područje nevjernika (tj. Arapa) i mi smo je svu dobili od njih.«<sup>52</sup>

Za Zapad je naročito bilo važno kada je Aristotel, koji je inače bio predstavljen posredstvom dvojice svojih komentatora, Avicene i Averroesa, bio u potpunosti preveden. Njegova djela: *Fizika*, *Metafizika*, *Etika* i *Politika* izazvala su ogroman preokret u istoriji ne samo filozofske misli nego i cijelog javnog života. Filozofija, koja je dotada bila isključivo vezana za vjeru i čisto vjerska pitanja, sada je shvaćena kao fizika i metafizika, doktrina o svijetu i Bogu, racionalno povezana. Djela Aristotela i njegovih komentatora i sljedbenika bila su izučavana da bi se iz njih naučila ne samo vještina rezonovanja nego i priroda stvari, a priroda čovjeka postala je pravilo njegovog ponašanja. Aristotelova *Nikomahova Etika*, sa izborom iz grčkih i arapsko-islamskih komentara, ukazivala je na ono što sačinjava filozofsku moralnost i prirodnu mudrost.<sup>53</sup> Tako su iz Španije i Italije došle Aristotelove filozofija i prirodna nauka i njegovih arapskih komentatora i razrađivača u obliku koji je preobrazio evropsku misao.<sup>54</sup>

Djela iz grčke filozofije prevedena su, pored arapskog, također direktno i sa grčkog, što je naročito bio slučaj na Siciliji. Međutim, to pitanje, ipak, nije tako jednostavno, jer, kako kaže Haskins, »Latinski zapad mogao je dobiti svoga Aristotela, Galena, Ptolemeja i Euklida dobrim dijelom direktnim prevodom sa grčkog; mogao je dobiti mnogo grčke nauke ovim putem, mogao je, ali najvećim dijelom nije. Priznati i rašireni jezik nauke tog vremena bio je arapski.« ... »Prevodi sa arapskog često su prethodili onima iz grčkog i zauzimali svoja mjesta u širokoj upotrebi. Ovi prevodi uživali su naročiti prestiž zbog popratnih arapskih komentara i priručnika, od kojih su neki duboko obojili evropsku misao. Prevodi sa arapskog imali su jednostavno bolji prijem.«<sup>55</sup>

<sup>50</sup> Ibid., str. 54.

<sup>51</sup> Grabmann, op. cit., str. 48 i dalje.

<sup>52</sup> Maralis *Philosophia*, str. 195. Citirano prema: Southern, op. cit., str. 59.

<sup>53</sup> Vignaux, op. cit., str. 74—5.

<sup>54</sup> Haskins, *The Renaissance*, str. 289.

<sup>55</sup> Haskins, op. cit., str. 301—2; isti: »*Arabic Science in Western*

*Europe*«, Isis VII (1925), str. 478—485. Dampier (Whetham) piše slično: »U ovo doba« (tj. od 10. vijeka dalje u srednjem vijeku), »arapski je postao priznati klasični jezik učenosti i sve što je napisano arapskim imalo je prestiž koji je u ranijim (i opet u kasnijim) vijekovima pripadao grčkom.« Op. cit., str. 75. Na str. 83. on dalje piše: »Priznati jezik naučne literature bio je arap-

Arapsko-islamski filozofi bili su instrumentalni u izgradnji složene i jasne filozofske terminologije i uvođenju filozofskog stila u arapski jezik. Ova terminologija reproducira terminologiju ne samo Platona i Aristotela nego i dalje onu iz poznih grčkih komentatora i neoplatoničkih filozofa. I ovaj stil i terminologija islamskih filozofskih tekstova ostaviće svoje tragove u skolastičkoj filozofiji na Zapadu. Prvo u latinskim prevodima arapskih djela (Gerard od Cremona), a onda i u samostalnim djelima skolastika pojavit će se termini skovani prema arapskom koji nisu ranije postojali, kao što su: *quidditas*, *haecceitas*, *ipseitas*, *anitas* i dr., koji odgovaraju arapskim izrazima: ma'niyya, huwiyya, anniyya itd. Ove termine naročito su upotrebljavali Toma Akvinski, Duns Scotus, Okham i drugi filozofi onog vremena.<sup>56</sup>

Ovako je na Zapad prešla i odanost svjetovnoj nauci, a s time i metoda, naime, racionalistička navika duha i prirodna sklonost i razdraženost za naučni eksperimenat. »Ove osobine mogle su se naći i kod starih Grka, jer su bile svojstvene njihovim djelima, ali one su bile njegovane i održane u životu u islamskim zemljama iz kojih su one uglavnom i prešle na Zapad.«<sup>57</sup>

Želim da ovdje ukažem na jedan neobičan slučaj kad je u pitanju uloga arapsko-islamske filozofije u istoriji. U djelu *Istorija filozofije* od trojice jugoslovenskih filozofa, koji je odobren kao udžbenik za IV razred gimnazije (Beograd 1970) govori se dosta iscrpno o grčkoj, ranoj jevrejskoj i hrišćanskoj i, dabome, o skolastičkoj filozofiji u Evropi srednjega vijeka, ali nigdje nema ni riječi bar o posredničkoj ulozi arapsko-islamske filozofije. Kada bi se postavilo pitanje: kako su grčka filozofija, i prije svega Aristotel, dospjeli na Zapad u srednjem vijeku, onda se po ovom udžbeniku ne bi moglo tačno odgovoriti.

Dokaz prodiranja grčke filozofije i arapsko-islamskih komentatora te filozofije, kao i borbe oko te filozofije, jeste i »Osuda 219 teza« (propozicija) od 1277. god., koje je na zahtjev crkve pre-

ski, i prevodi sa arapskog, čak i oni grčkih autora, bili su visoko cijenjeni.«

<sup>56</sup> A. M. Goichon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina (Avicenne)*, Paris 1938, i dodatak: *Vocabulaires compares d'Aristote et d'Ibn Sina* (Paris 1939); M. T. d'Alverny, »Anniyya-Anitas«, u: *Melanges E. Gilson* (Paris 1959), str. 59—91; S. A. Afnan, *Philosophical terminology in Arabic and Persian* (Leiden 1964); Jose Ferrater Mora, članak »Quiddidad«, u njegovom, *Diccionario de Filosofia* 5. izdanje (Buenos Aires 1965), t. 2, str. 513—514, gdje su uzeti u obzir i

ostali ovdje spomenuti termini. M. D. Chenu, *Toward Understanding Suint Thomas* (Chicago 1964), str. 110. Walzer, str. 8.

<sup>57</sup> Haskins, *The Renaissance*, str. 302. »Uvođenje Aristotela (na Zapad) otvorilo je hrišćanima, zahvaljujući Islamu, naučno gledanje na svijet van religijskih slika biblije« (M. D. Chenu, O. P. Saint Thomas /Aquinas/, str. 291). »Samo dodirrom sa islamskim zemljama srednjovjekovna Evropa je prešla od ranijeg shvatanja više racionalističkim navikama duha« (Dampier Whathern), *A History of Science*, str. 83.

cizirao Etienne Tempier, biskup u Parizu, kao opasne i neprihvatljive. Ovoj osudi su prethodile ranije zabrane od 1215, 1231. i 1270, koje se odnose na isti problem, nezavisnu Aristotelovu filozofiju i njene arapsko-islamske komentatore, koja je bila izučavana na univerzitetu u Parizu. Teze koje se ovdje osuđuju odnose se na vječnost svijeta, božiju providnost, slobodu volje, jedinstvo intelektualne duše i druga pitanja koja potječu od Aristotela, al-Farābija, Avicene i Averroesa, ali je interesantno da među ovim tezama ima 15 ili 20 teza koje odražavaju nauku Tome Akvinskog.<sup>58</sup>

U cijelom ovom kompleksu pitanja oko arapsko-islamske filozofije važno je imati u vidu nekoliko posebnih aspekata. Filozofski sinkretizam koji se razvio na islamskom istoku smatra se »odlučnim faktorom u evoluciji srednjovjekovne misli« uopšte. Aristotelova filozofija, prije nego što je dospjela na Zapad, prošla je kroz islamsku duhovnu obradu, koja je bila pod uticajem neoplatoničkih ideja i sirijskih škola, čiji su učitelji bili hrišćani. Ovo je dovelo do vrlo složene i čudne situacije na Zapadu, gdje su skolastici imali pred sobom »grčku filozofiju sa neoplatoničkim duhom i hrišćanskim tumačenjima primljenu od islamskih filozofa i teologa«.<sup>59</sup>

Za složenost ove situacije i prodiranje islamske filozofije u skolastiku moderni historičari otkrivaju sve više znakova i tragova. Zaslugom Renana dobro se znalo još u 19. vijeku za ulogu averoizma u kasnom 13. vijeku, ali nedavno je dokazana i jedna ranija faza u ulozi latinskog avicenizma.<sup>60</sup>

S obzirom na to da je Avicena zastupao neoplatonički, a Averroes čisti aristotelizam, kod skolastika je nastala zbunjenost i čudan problem. Tako, npr., Toma Akvinski, pobijajući Avicenu, jer su izvjesne njegove doktrine prodrle i među teologe, služi se jezikom i formulama drugog islamskog filozofa Averroesa. Dakle, ako je zabluda od Avicene, jezik odbrane je od Averroesa.

Zapadni teolozi raznih vrsta mišljenja iz sredine 13. vijeka nisu se kolebali da u pitanju osnovnih teoloških pojmova preispitaju tradicionalna gledišta u svjetlu islamske filozofije ili bar da još jednom utvrde tradicionalna gledišta jezikom islamskih filozofa.<sup>61</sup>

Ovakvi utjecaji islamske filozofije na zapadnu skolastiku i buđenje renesanse samo su jedan aspekt mnogo šireg i dubljeg pro-

<sup>58</sup> Potpuni tekst u engleskom prevodu kod Ralph Lemer and Muhsin Mahdi, edd., *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook* (Toronto 1963), str. 337—354. Vid. o tome i E. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, str. 387—427.

<sup>59</sup> P. Vignaux, op. cit., str. 73 i sl.

<sup>60</sup> Southern, op. cit., str. 54.

<sup>61</sup> P. M. de Contenson, »S. Thomas et l'Avicennisme latin«, u: *Revue des Sciences philosophique et theologique*, 43 (1959), str. 3—31; isti: »Avicennisme latin et vision de Dieu au debut du XIII siecle«, u: *Archives d'histoire doctrinale et litteraire du Moyen Age*, 34 (1959), str. 29—97. Southern, op. cit., str. 55.

diranja. Sada je, npr., potpuno sigurno da je jedno arapsko djelo, prevedeno na latinski i starofrancuski, u kome se izlaže Muhamedov vizionarni put kroz nebesa (*mi'rāğ*) i koje je nedavno izdao E. Cerulli pod naslovom *II Libro della Scala itd.*, znatno utjecalo na plan Dantoeve *Božanstvene komedije*. Kada Dante stavlja islamske filozofe Avicenu i Averroesa, pa čak i junaka iz krstaških ratova, Saladina (*Šalāhuddīn al-Ayyūbī*) kao jedine od novih, pored mudraca i junaka iz antike, ne u pakao nego u predvorje pakla, »onda je to jedno priznanje duga hrišćanskog Zapada islamu, koje je išlo mnogo dalje od bilo čega što bi on (Dante, S. A.) mogao izraziti riječima«. <sup>62</sup>

Međutim, najveća trajna zasluga arapsko-islamske filozofije je ipak u tome što je, zahvaljujući njoj, »Evropa mogla ponovo otkriti i nanovo oživjeti antičko nasljeđe«. <sup>63</sup>

Filozofi renesanse će, bilo pod uticajem te filozofije bilo u sukobu s njome, otvoriti novu epohu u istoriji filozofije, u kojoj svakako i arapsko-islamski filozofi imaju svoje vidno mjesto. Jer, kako kaže Pico della Mirandola, »Među Arapima je Averroes u kome je nešto solidno i nepotresno, u Avempacceu, kao i u al-Farābiju, nešto ozbiljno i duboko promišljeno, a u Aviceni nešto božansko i platoničko«, a na drugom mjestu on se pita: »Kakva je korist ako se izučava samo filozofija latinskih autora, Alberta, Skotusa, Egidiusa, Thomasa, Franciska i Henrija, a izostave grčki i arapski filozofi« . . . , što je svakako jasno priznanje uloge i značaja arapsko-islamske filozofije u istoriji. <sup>64</sup>

<sup>62</sup> Dante, *Divina Commedia*, »*Inferno*«, IV, stihovi 129, 143—144. E. Cerulli, »*Dante e Islam*«, al-Andalus, XXI (1956), str. 229—53.

<sup>63</sup> Cahen, op. cit., str. 128. Walzer, u svom značajnom djelu *Greek into Arabic* ukazuje na više mjesta na »filozofski značaj islamske filozofije za naše vlastito doba« (»the philosophical significance of Islamic philosophy for our own time«). Artz naglašava da su Avicena i Averoes sigurno bili više nego samo »obični komentatori«, kako ih je nazvao Bertran Rasl (Russel), a kao prenosioci misli na zapad islamski filozofi su od prvorazredne važnosti (*The Mind of the Middle Ages*, str. 157).

<sup>64</sup> E. Cassirer, P. O. Kristeller, J. H. Randall, jer. edd., *The Renaissance Philosophy of Man*, str. 243, 244, i u posebnom izdanju: G. Pico della Mirandola, *Oration on the Dignity of Man*, tr. by A. R. Caponigri (Chicago 1956), str. 45, 47.

Interesantno je ovdje navesti što je poznati orijentalista, D. B. Macdonald, pisao još 1904. godine, naime »da će istoričari srednjovjekovne Evrope nužno biti arabisti ili će bar morati saradivati sa arabistima. Ja ne oklijevam — kaže on dalje — da izrazim jaku tvrdnju da će budući napori ovih istoričara biti da reinterpretiraju civilizaciju Evrope u svjetlu one islama«. (*The Problems of Muhammedanism*, 1904, str. 534). On je ovu svoju tezu potkrijepio izjavom L. Rankea da je za izučavanje srednjovjekovne istorije Evrope potrebno vladati sa dva jezika: latinskim i arapskim. Vid. o tome: J. J. Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de l'Occident* (Paris — La Haye, 1963), str. 195. Chen, u svom djelu o Tomi Akvinskom, konstatuje da se u srednjem vijeku »Islam nije više pokazivao kao jaka vojna opasnost, nego kao civilizacija, koja je bila nadmoćno bogata«. (*Toward Understanding Saint Thomas*, str. 291).

## L I T E R A T U R A

- Afnan, S. A. *Philosophical Terminology in Arabic and Persian*, Leiden, E. J. Brill, 1964, 134 str. Ukazano na paralelne grčke termine.
- D'Alverny, M. T.: »Anniyya-anitas«, u: *Melanges E. Gilson* (Paris 1959), pp. 59—91.
- Ein Anonymer Aristoteles kommentar des XIII. Jahrhunderts: *Questiones in tres libros De anima*. Textedition (S. 92—313) und philosophisch-historische Einleitung von Joachim Vennebusch (S. 1—86). Iza Aristotela najčešće spominjano ime je Averroes.
- Artz, Frederick B. *The Mind of the Middle Ages, A. D. 200—1500. An historical survey*, 3. izd. N. Y. A. A. Knopf. 1966. XIV, 572 strana (Chap. V. »Islamic Civilization«, pp. 132—178, bibl. 511—514, 553, 560.
- Becker, C. H. *Islamstudien. Vom Werden und Wesen der islamischen Welt*. I. (Leipzig 1924).
- Bertola, Ermenegildo, »Le traduzioni delle opere filosofiche arabo-Giudoiche nei secoli XII e XIII«, u: *Studi di Filosofia e di storia della filosofia in onore di Francesco Olgiati* (Milano 1962), pp. 235—270 (»Scrittori musulmani«, pp. 241—266).
- De Boer, T. J. *The History of Philosophy in Islam* New York, Dover Publ., 1967 (Prevod sa njem.: *Gesch. der Philosophie in Islam*, od Edwarda R. Jones).
- Brehier, Emile: *La Philosophie du Moyen Age*. Nouvelle ed. corrigee, mise a jour et augmentee d'un appendice. Paris, A. Michl, 1949. »Les debuts de la philosophie arabe« str. 83—106; »L'apagee de la philosophie arabe«, str. 211—253; »L'averroisme latin«, str. 335—343.
- Cerulli, E. »Dante e Islam«, *al-Anadalu* XXI (1956), 229—53.
- Chenu, M.-D., O. P. *Introduction a l'etude de Saint Thomas A Aquin* (Prasi, Libr. philos. J. Vrin 1950). Engl. prevod: *Toward Understanding Saint Thomas*. Transl. with authorized corrections and bibliographical additions by A.-M. Landry, O. P. and D. Hughes, O. P. (Chicago, H. Regnery, 1964).
- De Contenson, P. M.: »S. Thomas et l'Avvicennisme latin«, *Revue des sciences philosophique et theologique* XLIII (1969), str. 3—31.
- »Avicennisme latin et vision de Dieu au debut du XIII siècle«, *Archives d'histoire doctrinale et litteraire du M. A.* XXXIX (1959), str. 29—97.
- Corbin, H., *Histoire de la philosophie islamique I. Des origines jusqu'a la mort d'Averroes* (1198). Paris, Gallimard 1964, 383 strane.
- Curtius, E. R. *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*. 3. Aufl. Bern, Francke Verl. 1961.
- Dampier (Whetham), Sir W. C.: *A History of Science and its Relations with Philosophy and Religion*, 4th ed., rev. and enlarged. Cambridge Univ. Press 1950, XXVII, 527 str.
- Davis, Ch. T., ed. *The Eagle, the Crescent, and The Cross. Sources of Medieval History*. Vol. I (C. 250—c. 1000). N. Y., Appleton-Century-Crofts, 1967.
- Ferrater Mora, Jose. *Diccionario de filosofia*, 2. sv. 5. izdanje, Buenos Aires 1965, članak »Quiddidad«, tomo 2, str. 513—514, gdje su navedeni i drugi ovdje navedeni termini.

- Gardet, L. et M.-M. Anawati. *Introduction a la Theologie Musulmane Essal de theologie comparee*, 2. izd. Paris. J. Vrin 1970-VII — 541 strana = *Etudes de Philosophie Medievale*, XXXVII.
- Gilson, Etienne: *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*. N. Y., Random House, 1955. XVII, 829 str. Vidi naročito »Arabian Philosophy«, str. 181—224, i »Graeco-Arabian Influences«, str. 235—246.
- Goichon, A. M. *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina (Avicenne)* (Paris 1938), dodatak: *Vocabulaires compares d'Aristote et d'Ibn Sina* (P. 1939).
- Grabmann, Martin: *Die Philosophie des Mittelalters*. Berlin 1921.
- Von Grunebaum, G. E. »The Sources of Islamic Civilization«, *The Cambridge History of Islam*, II (1970), pp. 469—510.
- Guillaume, A. »Philosophy and Theology«, *The legacy of Islam* (Oxford 1931), pp. 239—283.
- Hartmann, R., *Die Welt des Islam einst und heute*. Leipzig 1927.
- Haskins, Charles Homer, *The Renaissance of the Twelfth century* (Harvard Univ. Press 1927). Novo (9) izdanje: Cleveland, Meridian Books 1964. »Arabic Science in Western Europe«. *Isis* VII, 478—485.
- Horowitz, S., *Über den Einfluss der Griech. Philosophie auf die Entwicklung des Kalam*. Breslan 1903.
- Horowitz, S., »Über den Einfluss des Stoicismus auf die Entwicklung der Philosophie bei den Arabern«, *ZDMG* 57 (1963), S. 177—196.
- Husik, Isaac, *History of Medieval Jewish Philosophy* (N. Y. Macmillan 1916). Novo izdanje N. Y., Harper and Row. 1966, str. L, 464 (= 514).
- Isaac Israeli, *A Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century*. His works translated with comment and an outline of his philosophy, by A. Altmann and S. M. Stern. Oxford Univ. Press 1958.
- Jadane, F., *L'Influence du stoicisme sur la pensee musulmane*. Beyrouth 1968, 266 strana.
- Jolivet, Jean: »La philosophie medievale en Occident«, *Histoire de la Philosophie I*, sous la direction de Brice Parain (*Encyclopedie de la Pleiade*), Paris, Gallimard 1969, pp. 1198—1563 (sa bibliogr., str. 1548—1563), naročito str. 1351—1357: »Les traductions«.
- Leff, Gardon. *Medieval Thought from Saint Augustine to Ockham*. Penguin Books 1958 (»The Philosophy of Islam«, str. 141—167).
- Lerner, Ralph and Muhsin Mahdi, edd., *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*. Toronto, Canada, Collier Macmillan 1963. »Political Philosophy in Islam«, pp. 22—186. »P. Ph. in Judaism«, pp. 188—270. in *Christianity*, 272—526.
- Ley, Hermann. *Studie zur Geschichte des Materialismus im Mittelalter*, Berlin 1957. 572 strane.
- Macdonald, D. B. »Kalam«, *Ei*, s. v., također u *Handwörterbuch des Islam* (Leiden, 1941).
- Massignon, L. »Inventaire de la litterature hermetique arabe« u A. J. Festugiere: *La Revelation d'Hermes Trismegiste* (Paris Gabalda, 1944), pp. 384—400, također u L. M. *Opera Minora I*, 650—666.
- De Menasche, P.-J.: *Arabische Philosophie* (Bern A. Francke 1948) 48 str. — *Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie*.

- Die Metaphysik im Mittelalter, ihr Ursprung und ihre Bedeutung. Vorträge des II. Intern. Kongresses für Mittelalterliche Philosophie, Köln, 31. August—6. Sept. 1961. Hrsg. von Paul Wülpert, (Miscellanea Mediaevalia II) Berlin — de Gruyter 1963 (V. »Arabische Philosophie, Averroisten u. Gegner«, str. 403—480).
- O Leary, De Lacy: How Greek Science Passed to the Arabs. (London, Routledge and Kegan Paul 1949) VI, 196 str.
- Arabic thought and its place in history. London 1939.
- Paret, Rudi: Der Islam und das griechische Bildungsgut. (Tübingen 1950) — Philos. u. Gesch. 70.
- Pico della Mirandola, G. Oration on the dignity of Man. Tr. by A. R. Capomigri. Chicago 1956.
- Pines, S. Beiträge zur islamischen Atomenlehre. Berlin 1936.
- Lasswitz, K., Geschichte der Atomistik. Hamburg—Leipzig 1890. I, 143—152.
- Pretzl, O. »Die frühislamische Atomenlehre« Der Islam XIX (1931), 117—130.
- Rosenthal, Erwin J. J., Political Thought in Medieval Islam. An Introductory The Renaissance Philosophy of Man. Selections in translations, edited by Ernst Cassirer, Paul Oskar Kristeller, John H. Randall, jr. Chicago Univ. Press 1965 (9. izdanje).
- Outline. Combr. U. P. 1962. XI, 324 strane.
- Rosenthal, Franz, ed. Das Fortleben der Antike im Islam. Zürich, Artemis 1965, 407 str.
- Rovighi, S. Vanni. L'antropologia filosofica di San Tommaso d'Aquino. Milano, Vita e Pensiero 1965. Tekst iz djela De anima od Avicenne, na str. 87—99.
- Saffrey, H.-D. »L'ett actuel des recherches sur la Liber de causis comme sources de la metaphysique au moyen age, Miscellanea Mediaevalia II, str. 267—281.
- Select Bibliography of Translations of Philosophical Works by al-Kindi, al-Farabi, Avicenna, Ibn Bagga, and Averroes, u Ph. Merlan: Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness. Problems of the Soul in the neararistotelian and neoplatonic tradition. (The Hague 1963), str. 138—150.
- Southern, R. W. Western Views of Islam in the Middle Ages. Cambridge, Mass., Harvard Univ. Press. 1962 (Predavanja na Harvardskom univ. 1961. godine).
- Southern, R. W. The Making of the Middle Ages, 7. izdanje (New Haven, Yale Univ. Press, 1963).
- Spuler, Bertald-Ludwig Forrer. Der Vordere Orient in islamischer Zeit (Bern, A. Francke Verl., 1954), S. 160—168.
- Vignaux, Paul: Philosophie en moyen age, Paris, A Colin 1958. Engl. prevod: Philosophy in the Middle Ages. An Introduction (N. Y. Meridian Books. 1959).
- Waardenburg, J. J. L'Islam dans le miroir de l'Occident. Paris — La Haye, 1963, str. 195.
- Walzer, Richard: Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy. (Oxford, Bruno Cassirer; Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1962). 256 strana.
- Walzer, Richard: »L'Evel de la philosophie islamique«, Revue des Etudes Islamiques 38 (1970), str. 7—42, 207—242. (Predavanja na College de France, 1968).
- Watt, W. M. Islamic Philosophy and Theology. Edinburgh Univ. Press 1962. XXIII, 196 str.

## S u m m a r y

ARABO-ISLAMIC PHILOSOPHY: ITS MEANING AND SIGNIFICANCE  
IN HISTORY

The subject under the discussion in this paper is not approached from any particular philosophical school or theory, but, rather, as a historical problem with regard to the origins, meaning and the role of that philosophy, above all, in the Middle Ages. It is called Islamic because it was developed and cultivated in the area under the impact of Islam, or within the clearly defined Islamic civilization, in spite of a permanent conflict between faith and reason, *auctoritas* and *ratio*, as was the case also with Judaism and Christianity. It may also be called Arabic, but merely because its main works are written in the Arabic language. Of particular importance for the inception of that philosophy is the fact that Islam, both as religion and a culture, arose as a result of special hellenistic or hellenizing forces, notwithstanding its being based initially on the revelation. It was a meeting ground of several streams from different sources and languages but ultimately expressed, in one language, Arabic, and formed in agreement with ideas and aspirations inspired by Islam as religion and vision of the world. Thus the sources of Islamic philosophy may be said to be twofold: from within the Islamic tradition, strictly speaking, with its intrinsic problems, touching individual faith and public responsibility, human action and divine omnipotence, qualities and quantities of faith, the question of perfection both of the individual and the society, as posed by the Qur'ān as a revealed word and inevitably dictated by the all pervading reality. This genuine Islamic philosophy found its facit in the scholastic or dialectical theology, *kalām*, cultivated by various schools, such as *mu'tazila*, *ḡabriyya*, *murḡī'a*, *ash'ariyya*, and many other schools, with a wide range of conflicting views. But even these, Islamic schools were influenced by ideas from various sources, mainly from Greek philosophy. The second source was the Greek heritage readily taken over and cultivated by the Muslims, resulting in numerous translations and commentaries of Greek philosophical works, mainly of Plato and Aristotle but also of others of neoplatonic school. This was *falsafa*, philosophy; and those who cultivated that branch of knowledge were called *falāsifa*, philosophers, in contradistinction to *kalām* and *mutakallimūn*. Both of these philosophies, as represented by al-Kindī, al-Fārābī, Ibn Sīnā, Averroes, al-Ghazālī, to name only a few, had a large share in transmitting the Greek heritage to the Christian West and in influencing the scholastic philosophy, and even the theology, of Thomas Aquinas, Duns Scotus, Roger Bacon and the entire philosophy of the Middle Ages.