



DALIA MARIJA STANČIENĖ

Vilniaus pedagoginis universitetas

ARABIŠKASIS IBN RUŠDO PERIPATETIZMAS

The Arabian Peripatetizm of Ibn Rushd

SUMMARY

The article reveals the influence of Arab philosophy to Latin Western Europe and discusses the propagation of Ibn Rushd's philosophical and theological ideas. When Cordoba Caliphate was established, Muslim philosophers and theologians commented Hellenistic heritage and passed it to the Christian culture. Unknown to Europe treatises of Aristotle and their commentaries was translated into Latin at Toledo Translation Academy. Arab thinker Ibn Rushd is regarded as one of the most notorious commentators of Aristotle. He not only commented Aristotle but also considered the idea of human thinking and intellectual cognition, was interested in the theory of the World's eternity, dealt with socio-political aspects of social life and with the problem of unity between theology and religion. While dealing with the latter, Ibn Rushd claimed that political leaders ought to organize social life in such a way that theologians were not able to disturb the peaceful cohabitation of ordinary people and philosophers. Ibn Rushd's ethical-intellectual theory of society and man played an important role in formation of European intellectual identity.

SANTRAUKA

Straipsnyje atskleidžiama arabų filosofijos įtaka lotyniškai Vakarų Europai ir aptariama Ibn Rušdo filosofinių bei teologinių idėjų sklaida. Įkūrus Kordobos kalifatą, musulmonų teologai ir filosofai, komentuodami graikų mąstytojų tekstus, perdavė helenistinį paveldą krikščioniškai kultūrai. Toledo vertėjų akademijoje į lotynų kalbą buvo išversti nauji, iki tol Europai nežinomi Aristotelio traktatai ir jų komentarai. Vienu garsiausių Aristotelio darbų komentatorių laikomas arabų mąstytojas Ibn Rušdas. Jis ne tik komentavo Aristotelį, bet ir nagrinėjo žmogaus mąstymo ir intelektualinio pažinimo idėją, domėjosi pasaulio amžinumo teorija, sprendė teologijos ir religijos vienovės problemą bei socialinius-politinius visuomenės gyvenimo aspektus. Spręsdamas filosofijos ir religijos santykio problemą, Ibn Rušdas teigė, kad politiniai vadovai turi taip organizuoti socialinį visuomenės gyvenimą, jog filosofai ir paprasti žmonės gyventų greta, netrikdomi teologų. Ibn Rušdo deklaruota etinė-intelektualinė visuomenės ir žmogaus teorija suvaidino svarbų vaidmenį formuojant Europos intelektualinį identitetą.

RAKTAŽODŽIAI: Ibn Rušdas, teologija, filosofija, peripatetizmas, islamas.

KEY WORDS: Ibn Rushd, theology, philosophy, peripatetizm, Islam.

ARABŲ FILOSOFIJOS IŠTAKOS VAKARUOSE

VII a. arabams užkariavus Siriją, Persiją ir Egiptą, krikščionių vienuolynų mokyklose buvo puoselėjama graikų filosofija, studijuojami Aristotelio traktatai, ginčijamasi dėl dieviškosios Trejybės, transsubstancijos ir emanacijos sampratų bei *hipostazės, idėjos, esmės* ir kt. sąvokų. Arabų musulmonai, susidūrę su gyvuojančia filosofija ir jos įtvirtinimu krikščioniškoje teologijoje, reinterpretavo helenizmą islamiškame pasaulėvaizdyje, tikėjime, moksle ir menuose.

Plečiantis arabų ekspansijai į Vakarų (jiems užėmus Kordobą, Toledą, Saragošą, Pamploną, Seviliją) buvo sukurta autonomiška, nepavaldi Bagdadui, musulmoniška Vakarų valstybė. Sirų dinastijos atstovas Abd al-Rahmanas, 755 metais įsitvirtinęs Kordoboje, pasivadino emyru ir telkė įvairių sričių mokslininkus bei menininkus kūrybinei veiklai. Tenka pastebėti, jog emyrate, nepaisant kultūrinio pakilimo, beveik du šimtmečius nuolat kilo įvairūs politiniai nesutarimai, socialiniai neramumai ir gyventojų maištai. Padėtis pasikeitė tik X a., į valdžią atėjus Abd al-Rahmanui II. Naujasis valdovas reformavo vietinę valdymo sistemą ir Kordoboje 929 metais įkūrė kalifatą, kuris gyvavo iki XI a. Šiuo laikotarpiu Andalūzija tapo vienu pagrindinių viduramžių kultūros centrų. Vien kalifo bibliotekoje buvo sukaupta daugiau nei 40 000 tomų kūrinių¹, jų tarpe nemaža graikų autorių originalių rankraščių. Valdžią perėmus Ibn abi Amir al-Mansurui, buvo paskelbta visuotinė autodafė², ir visi rankraščiai buvo sunaikinti, tačiau filosofinė mintis

neišblėso, ji dar intensyviau plėtojosi ir įsitvirtino persekiojimų bei politinių-ideologinių konfliktų metu.

Beveik visa filosofija musulmoniškoje Ispanijoje suklestėjo X–XII amžiais. Tokią filosofijos pakilimą Alain de Libera sieja su „studijų centrų pasislinkimu iš Rytų į Vakarų. Į Ispaniją filosofija atkeliavo iš Sirijos ir dar tolesnių kraštų: knygos, tekstai, vertimai, intelektualioji kultūra, mokslas, – visa tai pasiekė Kordobą, lygiai kaip kadaise graikų žinios plūdo į Bagdadą.“³ Šie pokyčiai yra susiję su iš Šiaurės Afrikos dviejų berberų dinastijų – Almoravidų (*Al-Murabitun*) ir Almohadų (*Al-Muvahhidun*) įsiveržimu į Ispaniją. Abiejų berberų dinastijų kalifai, užėmę Iberijos pusiasalį, ypač reiškė nepakantumą filosofijai, o taip pat religinėms krikščionių ir judėjų bendruomenėms. A. de Liberos tvirtinimu, religinis berberų kalifų nepakantumumas filosofijai neatnešė intelektualinei minčiai tiek daug žalos, kiek jos buvo padaryta kultūrinėms ir dvasinėms gyvenimo formoms, žiauriai persekiojant žydus bei krikščionis musulmoniškoje Ispanijoje. Krikščionys buvo priversti emigruoti į šiaurinius kraštus, o žydai turėjo rinktis atsivertimą arba mirtį, todėl dauguma žydų formaliai išpažino islamo religiją arba kėlėsi į Šiaurės Afriką ir Egiptą.

Almoravidai savo valdymo laikotarpiu (1086–1147) labai greitai perėmė Andalūzijos gyvenimo būdą ir papročius, pamėgo prašmatnų dvarų stilių, vertino rafinuotą meną, literatūrą ir filosofiją, jiems ypač imponavo teisininkai ir teolo-

gai. Jų epocha tęsėsi neilgai ir baigėsi taip, kaip ir buvo prasidėjusi: užkariavimu. Iš Maroko pietų kilę berberai Almohadai užėmė Šiaurės Afriką ir Ispaniją. Užkariautojai suvienijo Maroko bei Vakarų islamo žemes ir karine jėga įteisino didžiulę imperiją, kuri gyvavo iki 1269 metų. Almohadai griežtai smerkė Almoravidų polinkį į materializmą ir prabangą, negailėjo kritikos jų menams, etikai, teologijai ir teisei.

Almohadų kaip ir prieš juos viešpatavusių Almoravidų kultūra pradžioje rutuliojosi meno kryptimi. Vėliau, valdant dviems apsišvietusiems kalifams: Abu Jakub Jusufui ir jo sūnui Abu Jusuf Jakub al Mansurui, suklestėjo filosofija, kuriai didelės įtakos turėjo sufizmas. Sufizmas skatino antijutimiškai pažinti Dievo esmę ir mistinės meilės pagalba susijungti su Juo. Filosofinis misticismas plačiai atsiskleidė ir grožinėje literatūroje.

Žymiausias Almohadų epochos mąstytojas buvo Ibn Rušdas (Abu' l Validas Muhamedas ibn Ahmedas ibn Muhamedas, lot. *Averrojus*). Jis gimė 1126 m. Kordoboje (Ispanija) garsaus teisėjo (kadijo) šeimoje. Nuo mažens Averrojų lavino tėvas, supažindindamas su islamo teologija, kanonų teise, arabų literatūra. Vėliau jis studijavo teisę, mediciną, matematiką, filosofiją pas to meto garsius mokytojus. 1169 m. Ibn Rušdai buvo suteiktas Sevilijos miesto kadijo titulas, ir jis užėmė teisėjo pareigas. 1171 m. Ibn Rušdas paskiriamas kadiju gimtajame Kordobos mieste. 1182 m. kalifas Abu Jakub Jusufas (1163–1184) pakvietė Ibn Rušdą į savo rūmus Maroke ir suteikė jam pirmojo gy-

dytojo titulą. Apie dešimt metų Ibn Rušdas naudojosi kalifo malone ir buvo jo favoritas. Dėl religinių ortodoksinės islamo dvasininkijos intrigų 1197 m. Averrojaus filosofiniai darbai buvo uždrausti, o jis pats Abu Jakub Jusufo įpėdinio Abu Jusuf Jakub al Mansuro (1184–1199) buvo išstremtas į Luceną, netoli Kordobos. 1198 m. kalifas atšaukė visus draudimus ir sugražino Ibn Rušdą į rūmus Maroke. Tų pačių metų gruodžio 10 d. Ibn Rušdas mirė. Vėliau jo palaikai buvo perkelti ir palaidoti Kordoboje.

Savo didžiuoju mokytoju Averrojus laikė Aristotelį, su kurio traktatais susipažino jaunystėje. Dingstis filosofinėms studijoms buvo princo Abu Jakub Jusufo (vėliau kalifo) prašymas pakomentuoti Aristotelio traktatą *Organonas*. Šį Averrojaus ir Abu Jakub Jusufo susitikimą atskleidė istorikas Al-Marakušis. Istorikas mini, kad Averrojus jam pasakojo, jog susitikimo su princu iniciatoriumi buvo Almohadų rūmų viziris ir gydytojas Ibn Tufaylis (~1110–1185, lot. *Abubacer*), garsėjęs kaip to meto iškilus filosofas-peripatetikas ir rašytojas. Al-Marakušis įtaigiai aprašė Averrojaus apsisprendimą tapti Aristotelio darbų komentatoriumi: „Vieną dieną, pasakojo Ibn Rušdas, Ibn Tufaylis pasikvietė mane ir tarė: ‘Šiandien girdėjau tikinčiųjų emyrą skundžiantis, kad Aristotelis ir jo vertėjai kalba labai nesuprantamai: *Kad Dievas atsiųstų*, – sakė jis, – *žmogų, kuris mokėtų pakomentuoti tas knygas ir suprantamai paaiškinti jų prasmę*, – taip, kad jos taptų prieinamos žmonėms! Tu turi viską, ko reikia tokiam darbui, imkis jo. Žinodamas, koks tu protingas, išvalgus ir

uolus, tikiuosi, kad tau pavyks. Aš pats jo negaliu imtis tik dėl to, kad sulaukiau garbaus amžiaus, be to, tarnaudamas emyru, esu labai užsiėmęs.' Nuo tada,

pridūrė Ibn Rušdas, aš ėmiausi studijuoti Ibn Tufaylio pasiūlytus veikalus. Tai mane ir paskatino parašyti Aristotelio darbų analizę."⁴

ARISTOTELIO KOMENTATORIUS

Iki XIII a. vidurio scholastai, tiek teologai, tiek menų fakultetų dėstytojai, teigiamai vertino Averrojų. Jo, kaip Aristotelio komentatoriaus, tekstai buvo spausdinami lotyniškai. XIII a. lotyniškieji Averrojaus komentarai daugelio mokslininkų buvo laikomi autentiškiausia graikų filosofo interpretacija. Jis pakomentavo visus Aristotelio veikalus išskyrus *Politiką*.

Averrojaus komentarai yra trijų rūšių: didieji (*tafsīr*), viduriniai (*šarh*) ir santrumpos arba *epitomės* (*gawami*).⁵ Pirmiausia jis rašydavo santrumpas, kuriose aiškino Aristotelio mokymą. Šios santrumpos pavadintos Aristotelio darbų vardais. Viduriniuose komentaruose Averrojus cituoja Aristotelio teksto kiekvieno paragrafo pirmuosius žodžius, toliau perpasakoja patį tekstą su komentarais. Tokio tipo santrumpas ir vidurinius komentarus dažniausiai ir rašydavo arabų mąstytojai.

Didiesiems komentarams, kuriuos rašydavo po santrumpų ir vidurinių komentarų, Ibn Rušdas sukūrė naują metodą ir įtvirtino komentavimo taisyklės, kurias, pasak A. de Liberos, Tomas Akvinietis perėmė ir pavertė scholastinės hermeneutikos archetipu.⁶ Didžiajame komentare jis pateikdavo dažniausiai Aristotelio (kartais Temistijaus ir Aleksandro iš Afrodizijos⁷) teksto dalį, pava-

dindamas *kala* (jis pasakė), kuri aiškino davo sakiny po sakinio. Šioje sistemoje aiškiai atskiriamas filosofo, t.y. Aristotelio (arba pirmųjų filosofų), tekstas nuo paties Averrojaus teksto. Tačiau negalima pamiršti, kad komentuojami Aristotelio tekstai buvo ne originalūs, bet daugelio vertėjų vertimai į arabų kalbą ir šie tekstai ne visada atitinka tikruosius graikiškus tekstus. Komentuodamas išverstus Aristotelio veikalus, Ibn Rušdas mėgino atkurti jo mąstymo sistemos grynumą, be Platono įtakos.

Gana ilgą laiką viduramžiais vyko diskusija dėl Averrojaus *Didžiojo komentaro* trečiajai Aristotelio traktato *Apie sielą* knygai, parašytai 1190 m. Šiame veikalė Averrojus nagrinėja sielos, intelekto, pažinimo ir nemirtingumo problemas. Sielą jis traktuoja psichologiniu, o intelektą noetiniu požiūriu. Plačiau diskutuojamas viduramžiais *Didysis komentaras* arabų kalba neišliko. Jo lotynišką vertimą, kuris dažniausiai buvo naudojamas viduramžiais, atliko imperatoriaus, Frydricho II (karūnuoto Romoje 1220 m.) astrologas ir vertėjas Michelis Scotas. Šiame savo veikalė, pabrėždamas Aristotelio traktato *Apie sielą* svarbą, Ibn Rušdas ignoruoja Avicennos traktatą apie *Apie sielą*, sakydamas, kad „Avicenna ne tik suklastojo Aristotelį savo *Dialektikoje*, bet klydo visur, todėl

jį atmetu.“⁸ Neigiamai Averrojus vertina ir kitą garsų Aristotelio komentatorių Aleksandrą iš Afrodizijos, tvirtindamas, jog „tai, ką teigia Aleksandras, neturi jokios vertės, arba, tie, kurie seka Aleksandru, išdėsto absurda“⁹. Ibn Rušdo tvirtinimu, geriausias Aristotelio traktato *Apie sielą* komentatorius yra Temistijus, kurį vadina *mūsų filosofu* ir pabrėždamas jam savo lojalumą, teigė jog „šiuo požiūriu Temistijus sutinka su mumis, o Aleksandras yra priešingose pozicijose“¹⁰.

Didįjį komentarą Aristotelio traktatui *Apie sielą*¹¹ Averrojus pradeda Aristotelio tekstu¹², kuriame kalbama apie tą sielos dalį, kuri pažįsta bei protauja ir užbaigia Aristotelio aiškinimu apie mintis, sąvokas ir vaizdinius.¹³ Pasirinkimas komentuoti Aristotelio traktato *Apie sielą* dalį, kurioje kalbama apie pažinimo mechanizmą, teisingus ir neteisingus sprendinius bei nemirtingą žmogaus sielos dalį – intelektą, leidžia teigti, kad didysis *Komentatorius* norėjo išspręsti nemirtingumo problemą bei atskleisti žmogaus pažinimo ribas. Vėliau šie klausimai tapo poleminių diskusijų objektais, ypač dėl bendro visiems žmonėms intelekto. Apšvietos laikotarpiu Gottfriedas Wilhelmas Leibnizas šį klausimą įvardijo kaip viduramžišką stoikų doktrinos *visuotinė siela, absorbuojanti visas kitas, versiją, paženklintą monopsichizmu*.¹⁴

Didžiajame komentare Apie sielą, komentuodamas Aristotelio pateiktas intelekto skirtybes¹⁵, Averrojus teigia, kad sielos dalyje, kuri vadinama intelektu, yra trys intelektai. Šiuos intelektus jis

apibūdina kaip veikiantįjį, patiriantįjį ir pagamintąjį (spekulyatyvųjį). Du iš jų, veikiantysis ir patiriantysis, yra amžini, o trečiasis yra rūšiuojamas ir irus. Palyginę su Aristotelio tekstu¹⁶, jame nerandame intelekto dalijimo į tris dalis. Pasak A. de Liberos¹⁷, trys intelektų rūšys yra Aleksandro iš Afrodizijos traktate *De intellectu*, kur pirmoji frazė prasideda šitaip: *pasak Aristotelio, intelektas yra trigubas*. Vadinasi, tai, ką Averrojus priskiria Aristoteliiui, yra Aleksandro iš Afrodizijos tekstas, kuriame toliau nurodoma, kad intelektas skirstomas į materialųjį, igytąjį ir veikiantįjį. Tačiau apie tokį intelekto suskirstymą Averrojus daugiau nekalba, todėl nesant autentiško teksto, belieka teigti, kad šiuo atveju yra susidurta su *perkomentuotu* komentaru.

Tenka pastebėti, kad Tomas Akviniėtis traktate *Apie intelekto vienovę prieš averoistus*, komentuodamas šią vietą, taip pat negalėjo paaiškinti šio trečiojo intelekto ir pavadino jį *kilmingiausia žmogaus intelekto dalimi*¹⁸. Be to, kritikuodamas Averrojaus intelekto doktriną, Tomas Akviniėtis teigė, kad iš Averrojaus raštų paplito klaida, skelbianti, kad materialusis intelektas „yra tam tikra savo buvimu nuo kūno atskirta substancija, kuri kaip forma niekaip prie jo neprijungiama; ir kad šis materialus (pagal Aristotelį – galimas) intelektas yra vienas visiems žmonėms“¹⁹. Neigdamas Averrojaus poziciją, Tomas Akviniėtis įrodinėjo, jog, „atėmus iš žmonių intelekto įvairovę, po mirties iš žmogaus sielos liktų tik intelekto substancija ir šitaip neliktų jokio atpildo, bausmių“²⁰.

SAMPROTAVIMAI APIE FILOSOFIJĄ IR RELIGIJĄ

Viduramžių arabų filosofijoje vyko aštri diskusija apie teologijos ir filosofijos ryšį. Šią fundamentalią problemą bandė spręsti Andalūzijos peripatetikai Ibn Bajjo (~1070–1138, lot. *Avempace*) bei Ibn Tufaylis, tačiau konceptualų filosofijos ir religijos sąsajų pjūvį pateikė Ibn Rušdas. Jis tvirtino, kad daugybė tarpusavyje kovojančių filosofinių krypčių bei religinių sektų kenkia tiek pačiai filosofijai, tiek religijai. Grįsdamas šį teiginį, Averrojus filosofijos ir religijos santykį tyrė socialiniais bei gnoseologiniais aspektais, tačiau iš amžininkų susilaukė nevienareikšmiško vertinimo.

Ibn Rušdas, kritikuodamas Abu Hamido Muhamedo ibn Muhamedo al-Ghazalio (~1058–1111) teologines idėjas, religijos ir filosofijos santykio klausimui skyrė tris traktatus: *Samprotavimas apie religijos ir filosofijos ryšį* (*Kitāb Fasl al-maqāl*), *Religinių dogmų įrodymo metodų atskleidimas* (*Kashf al-manāhij*) ir *Paneigimo paneigimas* (*Tahāfut al-tahāfut*), kurie buvo publikuoti 1179–1181 m. Traktate *Kitāb Fasl al-maqāl* Averrojus siekė „išsiaiškinti religijos požiūriu, ar filosofijos ir logikos mokslų studijavimas yra kažkas religijos leista, ar kažkas jos smerkiama, ar nurodyta arba kaip kažkas pagirtina, arba kaip kažkas privaloma“²¹. Antrajame traktate *Kashf al-manāhij* jis bandė įrodyti, kad Įstatymas atitinka filosofiją. Abiejuose traktatuose remiamasi Ibn Bajjo filosofinėmis nuostatomis, kurios deklaravo, kad filosofinės tiesos priėmamos tik nedaugeliui išrinktųjų, kad filosofas turi atsiskirti nuo visuomenės, o fi-

losofija turi būti atskirta nuo religijos. Averrojus vadovavosi idėja, kad kiekvieno žmogaus teisė ir pareiga komentuoti Koraną tiek, kiek jis geba suvokti Įstatymą.²² Tas, kuris geba suvokti Šventojo Rašto filosofinę prasmę, turi ją komentuoti filosofškai. Toks komentavimas Averrojui yra pats aukščiausias, kadangi jis atskleidžia tikrąją Apreiškimo prasmę. Filosofškai traktuojant Šventąjį Raštą, gali iškilti konfliktas tarp komentatoriaus teiginių ir teologinio teksto, todėl tarp religijos ir filosofijos, pasak Averrojaus, reikalinga nustatyti dermę. Dermės nustatymas turi būti paremtas dviem dalykais: pirma, protas gali komentuoti tik tai, kas jam prieinama; antra, komentavimas, perteikiant Korano tiesas, turi būti paremtas priėmimo principu. Pažeidus priėmimo principą klausytojai gali susidaryti klaidingą nuomonę apie dogmines, kultines ir apeigines nuostatas, moralines nuorodas bei juridinius įstatymus. Supainiojus oratorinį meną, dialektiką ir įrodymus, Averrojaus mintimi sekant, kuriami hibridiniai metodai, kuriais peršamos klaidingos nuomonės tampa erzijomis. Vadinasi, būtina visu griežtumu atstatyti komentavimo ir mokymo tvarką bei eiliškumą, kad būtų pagal hierarchiją sutvarkyti trys vienos ir tos pačios tiesos suvokimo lygiai.²³ Aukščiausią vietą užima filosofija, kadangi ji skleidžia žinojimą ir absoliučią tiesą. Po filosofijos eina teologija, kurią Averrojus apibūdina kaip dialektinio ir tikėtinio komentavimo sferą. Eiliškumas baigia-

mas religija ir tikėjimu, kurie turį būti palikti paprastiesiems žmonėms, nes jiems tiesa yra prieinama tik religine forma.

Remdamasis tokiu Korano tiesų priėmimo principu bei Šventuoju Raštu, Averrojus performulavo Ibn Bajjo traktate *Atsiskyrelio gyvenimas* išdėstyta žmonių skirstymo į *tris klases* teoriją, išskirdamas trijų rūšių protus ir atitinkamas tris klases žmonių.²⁴ Pasak šios teorijos, Ibn Rušdo teigimu, pirmoji klasė yra retorikai „sudarantys plačiasias mases, nes nėra nė vieno sveikai galvojančio žmogaus, kuris nesugebėtų retoriškai samprotauti“²⁵. Šiai klasei būdinga vien pamokslavimai arba oratoriniai argumentai.

Antrajai klasei jis priskiria dialektikus, kurie sugeba aiškinti dialektiškai arba iš prigimties (proto polinkio), arba iš prigimties ir įgudimo (amato). Jiems, pasak Averrojaus, priklauso mutazilitų ir ašaritų teologai, kurie savo dialektinėmis interpretacijomis pažeidžia ezoterikos reikalavimą, kuris galioja visiems, kas atsideda Šventojo Rašto komentavimui. Tenka pastebėti, kad kritikuodamas teologus, Ibn Rušdas nenurodo kaip jie turėtų komentuoti Šventąjį Raštą. Filosofai ir teologai, pasak jo, yra viena kitai priešingos klasės, nes jos skirtingais metodais siekia atskleisti tiesą.

Trečiosios klasės žmones jis pavadina apodiktais, kurie geba Koraną komentuoti „iš prigimties ir pagal mokslą, t. y. pagal filosofijos mokslą“²⁶. Tai patikimos interpretacijos žmonės, kurie tokiais tapo arba iš prigimties, arba dėl to, kad studijavo filosofijos meną. Be to, Averrojus primena, kad filosofinės iš-

minties interpretavimu nederėtų užsiimti nei retorikui, nei dialektikui, kadangi aiškinimų paskelbimas žmogui, nesugebančiam jų suprasti „ypač tai pasakyti na apie apodiktinius aiškinimus, nes jie toli nuo visiems prieinamų žinių – skatina netikėti ir tą, kuriam jis skelbiamas, ir tą, kuris jį skelbia“²⁷.

Pabrėždamas, kad „religija ragina tirti esatį protu ir reikalauja ją pažinti juo <...> (o tyrimas yra ne kas kita, kaip nežinomo išvedimas iš žinomo, ir tai yra arba samprotavimas, arba kažkas gauta, remiantis samprotavimu), tai būtina, kad mes, tirdami tikrovę, remtumės racionali samprotavimu. Bet aišku, jog panašaus pobūdžio tyrimas, kurį skatina ir žadina religija, yra tobuliausias tyrimas tobuliausiu samprotavimu, t. y. tuo, kas vadinama įrodymu“²⁸. Toks sudėtingas esaties tyrimo mechanizmas neišvengiamai sukelia konfliktus teisinėje srityje, todėl remdamasis Aristotelium, kad įrodymas yra „silogizmas, kurio išeities taškas – tikros ir pirminės premisos arba tokios premisos, kurias mes pažįstame iš pirminių ir tikrų premisų, o dialektika yra silogizmas, išvedamas iš galimų premisų“²⁹, Averrojus daro perskyrą tarp dialektikos ir įrodymo. Naudodamasis šiais Aristotelio teiginiais, Averrojus aptaria dvi interpretacijos formas, tačiau skirtumo tarp jų nesuveda į nesilogistinį ir silogistinį argumentavimą, kadangi abi šios argumentavimo formos yra silogistinės. Vieną interpretacijos formą Averrojus pavadina juridiniu silogizmu, o kitą – alegoriniu paaiškinimu. Argumentavimo formos grindžiamos premisomis, nuo kurių priklauso formuluojamos išvados.

Taigi tuo atveju kai filosofai teigia viena, o religija kita, ši perskyra leidžia filosofams aiškinti tiesas filosofijos kalba, kuri nėra skirta paprastiems žmonėms, nes jiems tiesos prieinamos tik tikėjimo keliu. Toks taikus filosofo ir tikinčiojo koegzistavimas, atnešė viduramžiams *dvigubos tiesos (duplex veritas)* fenomeną, kuris atskleidė tai, jog filosofija ir tikėjimas vienas kitam neprieštarauja, jei kiekvienas ieško tiesos savo metodais, o „kai įrodymo išvados ima prieštarauti tikrajai tikėjimo prasmei, ši gali būti aiškinama alegoriškai pagal arabų kalboje priimtas aiškinimo taisykles“³⁰.

Taigi, pasak Averrojaus, paprastų žmonių, teologų ir filosofų taikus sugyvenimas slypi paties Šventojo Rašto pobūdyje. Šventieji tekstai turi dvejopą prasmę – tiesioginę ir paslėptą. Tiesioginį supratimą skatina visi skaitymo būdai: tiek moksliniai, tiek dialektiniai, tiek retoriniai. Klaidingi supratimai atsiranda tada, kai pavyzdžiui tekstas, kuris turi būti suprastas tiesiogiai, yra interpretuojamas alegoriškai. Tačiau, pastebi Ibn Rušdas, yra ir tokių Apreiškimo tekstų, kuriuos paprasti žmonės turi suprasti tiesiogiai, o dialektikai – alegoriškai. Jeigu paprasti žmonės tokius fragmentus imtų interpretuoti alegoriškai, o dialektikai – tiesiogiai, tada jie visi klystų. Ibn Rušdo teigimu, tokioje dvinarėje tekstų komentavimo sistemoje *dialektikai* yra nereikalingi, kadangi jie arba turi priimti tiesioginę prasmę kaip visi, ir tokiu atveju jų metodas tik liudija jų išskirtinumą, arba jie nesugeba pakilti iki paslėptos prasmės ir todėl neprilygsta filosofams.³¹ Jie tegali pasišalinti, nes,

būdami interpretavimo žmonės, nesugeba priimti tiesioginės prasmės. Taip Averrojus parodo, pasak A. de Liberose, kad „*dialektikai* neišvengiamai pakliūva į teorinius spąstus: teologai yra *nereikalingi*, nes jie arba sako tą patį, ką ir kiti, arba neturi, ką jiems pasakyti“³². Tai viena iš centrinių traktato *Kitāb Fasl al-maqāl* temų. Konstatuodamas, kad teologai yra nereikalingi, Averrojus tvirtina, jog jie „niekada nepritapo nei prie masių, nei prie elito: *nei prie masių*, nes jų metodai, lyginant su daugumos [žmonių] metodais, yra neaiškūs, *nei prie elito*, nes, vos panagrinėjus tuos metodus, paaiškėja, kad jie neturi to, ko tikimasi iš įrodymo, – kiekvienas, bent kiek susipažinęs su silogistikos menu, tai pamatys iš pirmo žvilgsnio. Be to, daugelis principų, kuriais ašaritai grindžia savo teologiją, yra sofistiški: taip jie atmeta daugelį būtinų tiesų, tokių kaip akcidenčių pastovumas, abipusis veikimas, būtinų priešasčių, substancinių formų ir antrinių priešasčių egzistavimas.“³³ Toks tiesioginės egzegezės griovimas ir alegorinės egzegezės iškraipymas, pasak Ibn Rušdo, sukelia visas blogybes visuomenėje: netoleranciją, fanatizmą, karus.

Taigi žmonių skirstymu į mokslo ir eilinius, kaip pastebi A. de Libera, „atsiskleidžia esminė Ibn Rušdo filosofinės-politinės minties intuicija ir taip pat jos modernumas, – beje, knietį pasakyti jos *neįmanomas modernumas*, nes kai kurios musulmonų visuomenės šiandien atrodo labai nutolusios nuo tezių, kurias Kordobos kadis suformulavo tada, kai berberų Almohadų princai valdė Ispaniją ir Maroką“³⁴.

IŠVADOS. AVERROJAUS ŠIUOLAIKIŠKUMAS

Averrojaus šiuolaikiškumas siejamas su jo bandymu apibrėžti kas yra žmogaus mąstymo *subjektas*, t. y. kas leidžia žmogui mąstyti. Mąstymas žmoguje ky-la iš jame vykstančios intelektualės veiklos tęsimosi (*continuatio*). Pasak A. de Liberos, „svarbiausia Ibn Rušdo noetikos metafora – ne tiek kontaktas ar susijungimas (šią idėją propagavo Ibn Bajjo), kiek tęsimasis. Mąstymas vyksta be pertrūkių, kiekvienas žmogus iš jo kartas nuo karto kai ką gauna. Mąstymas niekada nebūna vienas: visada būna kas nors, kas priima, t. y. savyje *tęsia* tai, kas tęsiasi mąstyme. Mąstymas nuolat su-pranta save patį.“³⁵

Ibn Rušdas įveikė neoplatoniško peripatetizmo noetiką, kuri kėlė daug prieštaravimų viduramžių mąstymo problematikoje. Atmesdamas Platono idėjas, Ibn Rušdas išsprendė grynųjų sąvokų kilmės problemą, šviesai suteikdamas bendrojo mąstymo modelio statusą. Aristoteliui šviesa tebuvo tik vienas bendrosios metafizikos elementų. Ibn Rušdui svarbiausia buvo ne palyginti mąstymo procesą su nušvitimu, o pritaikyti fizinį šviesos plitimo modelį. Svarbiausia Ibn Rušdo išvalga ta, kad yra ne nuo mąstymo atskirtos Formos, o grynasis suvokiamumas protu, nes yra grynasis Mąstymas, kuris be paliovos mąsto (taip pat ir apie save). Būti žmogumi reiškia susijungti su šiuo procesu, iš pradžių jam pasirengiant, paskui leidžiant jam vykti savyje. Todėl Ibn Rušdas skiria dviejų rūšių žmogaus su intelektu tęsimąsi: pirmu atveju vadinamasis „įprastas“ – veikiantysis – intelektas yra veikiančio su-

vokiamumo protu sieloje priežastis, an-tru atveju jis pats tampa sielos forma, ir žmogus per jį vykdo tai, kas jį daro žmo-gumi. Esminė jo doktrinos problema yra žmogaus sąjunga – *continuatio* – su ma-terialiuoju intelektu, kuris bendras vi-siems žmonėms, nes yra tas pats visiems žmonėms, ir kurį įmanoma laikyti tik amžinu, jeigu apie save mąstantis Mąs-tymas apie save mąsto amžinai, nes tas intelektas žymi būtent tai, kas Mąstyme mąsto apie *save*.

Bėgant amžiams, Ibn Rušdo doktrina buvo įvairiai interpretuojama. Daugiau-sia dėmesio skiriama noetikos proble-mai, kuri yra *topologinio* pobūdžio. Sub-jekto ir vietos problema ky-la dėl to, kad tai, kas suvokiama protu, yra neapibrė-žiama kaip mąstymas. Todėl tyrinėtojai kelia klausimą, ar Ibn Rušdo teorijoje in-telektas pažįsta per žmogų, ar žmogus per intelektą, ar abu vienas per kitą. Tai-gi neatsitiktinai Ibn Rušdas remiasi *con-tinuatio* sąvoka, kuria jis aiškina intelek-to ir žmogaus susivienijimą per intelek-tinį žmogaus pažinimą bei intelektinį žmogaus pažinimą per intelekto ir žmo-gaus susivienijimą. Pasak A. de Liberos³⁶, Averrojui mąstymo subjektas, materialu-sis intelektas, tuo pat metu yra nuolat su-sijungęs su veikiančiuoju intelektu, nuo-lat potencialiai susijungęs su egzistuojan-čiomis žmonių sielomis ir nuolat aktua-lizuojamas tam tikrame kiekyje spekulia-tyviųjų intelektų, kurie atitinka veikian-čiojo intelekto veiklos, nukreiptos į įsi-vaizduojamas žmonių sielų intencijas, produktą. Mąstymo sąlygas galima ap-rašyti tik remiantis pačiu mąstymu, o

pats mąstymas yra tikras *factum*, paradoksalus produktas, nes žmogus mąsto kada panorėjęs, bet negali mąstyti be jo viduje veikiančio intelekto – be produk-

to, kurio vidujiškumą galima susieti tik su pačiu mąstymu, atsižvelgiant į žmogaus ir intelekto prigimties *pasisavinimą* ir jų vietos bei subjekto tapatumą.

Literatūra ir nuorodos

- ¹ Žr.: Alain de Libera. *La philosophie médiévale*. – Paris: PUF, 1998, p. 140.
- ² Žr. ten pat.
- ³ Ten pat, p. 142.
- ⁴ Žr.: Alain de Libera. *La philosophie médiévale*. – Paris: PUF, 1998, p. 162
- ⁵ Žr.: Rémi Brague. *Ekscentriškoji Europos tapatybė*. – Vilnius: Aidai, 2001, p. 103.
- ⁶ Žr.: Alain de Libera. *La philosophie médiévale*, p. 162.
- ⁷ Žr.: Ali Benmakhlouf. *Averroès*. – Paris: Les Belles Lettres, 2000, p. 128.
- ⁸ Averroès. *L'intelligence et la pensée. Grand commentaire sur le livre III du De anima d'Aristote*. Traduction par A. de Libera. – Paris: Flammarion, 1998, p.139.
- ⁹ Ten pat, p. 139.
- ¹⁰ Ten pat, p. 115–116.
- ¹¹ Averroès. *L'intelligence et la pensée*, p. 49–173.
- ¹² Aristotelis. *Apie sielą*, III kn., // kn. Aristotelis. *Rinkiniai raštai*, Vilnius, Mintis, 1990, p. 388.
- ¹³ Aristotelis. *Apie sielą*, p. 396.
- ¹⁴ Alain de Libera. *Introduction*. // Averroès. *L'intelligence et la pensée*, p. 19.
- ¹⁵ Žr.: Averroès. *L'intelligence et la pensée*. p. 105–109.
- ¹⁶ Žr.: Aristotelis. *Apie sielą*, p. 391.
- ¹⁷ Alain de Libera. *Introduction*, p. 32.
- ¹⁸ Tomas Akviniėtis. *Apie intelekto vienvę prieš averoistus*. // Tomas Akviniėtis. *Apie esinį ir esmę. Apie tiesą. Apie intelekto vienvę prieš averoistus*, Vilnius, Logos, 2000, p. 203.
- ¹⁹ Tomas Akviniėtis. *Apie intelekto vienvę prieš averoistus*, p. 163.
- ²⁰ Ten pat.
- ²¹ Abu'l Validas Ibn Rušdas. *Samprotavimas apie religijos ir filosofijos ryšį*. Iš rusų k. vertė L. Valkūnas. // *Filosofijos istorijos chrestomatija. Viduramžiai*. Sudaryt. Br. Genzelis. – Vilnius: Mintis, 1980, p. 260.
- ²² Žr.: Averroès. *Dévoilement des méthodes de démonstration des dogmes de la religion musulmane*. Traduction par M. Geoffroy. // Averroès. *L'Islam et la raison*. – Paris: Flammarion, 2000, p. 157.
- ²³ Žr.: Averroès. *Discours décisif / Fasl al-maqāl*. Traduction par M. Geoffroy. – Paris: Flammarion, 1996, p. 169
- ²⁴ Žr.: Abu'l Validas Ibn Rušdas. *Samprotavimas apie religijos ir filosofijos ryšį*, p. 261.
- ²⁵ Ten pat.
- ²⁶ Ten pat.
- ²⁷ Ten pat.
- ²⁸ Ten pat, p. 260.
- ²⁹ Aristotle. *Topica*, I [100 a 25–b 25]. Translated by W. A. Pickard-Cambridge. // *The Basic Works of Aristotle*. Edited by Richard McKeon. – New York: Random House, 1941, p. 188.
- ³⁰ Abu'l Validas Ibn Rušdas. *Samprotavimas apie religijos ir filosofijos ryšį*, p. 261.
- ³¹ Žr.: Averroès. *Discours décisif / Fasl al-maqāl*, p. 159.
- ³² Alain de Libera. *La philosophie médiévale*, p. 167.
- ³³ Averroès. *Discours décisif / Fasl al-maqāl*, p. 165.
- ³⁴ Alain de Libera. *La philosophie médiévale*, p. 165.
- ³⁵ Ten pat, p. 177.
- ³⁶ Žr.: ten pat, p. 181.