

KAROL WILCZYŃSKI

MIGRACJA WIEDZY I PRAKTYK GRECKIEJ FILOZOFII DO KALIFATU

Filozofia arabska i jej historia jest jednym z najmniej rozpoznanych i dyskutowanych obszarów w polskim środowisku naukowym – co jest o tyle zaskakujące, że wielu badaczy zajmuje się z zarówno tematyką starożytnej filozofii greckiej, jak i średniowiecznej lub renesansowej filozofii łacińskiej. W niniejszym artykule chcę wskazać, w jaki sposób niektóre idee oraz praktyki szkół filozoficznych prowadzonych najpierw w Atenach, a następnie Aleksandrii i związanych z tym ośrodkiem szkół na terenie Azji Południowo-Zachodniej zostały przeniesione – wraz z przymusową migracją uczonych i filozofów – na wschód, gdzie zostały następnie przejęte przez autorów tworzących w języku arabskim. W drugiej części artykułu omówię również praktyki tłumaczeniowe osób przekładających teksty z greckiego na arabski. Ogromna praca tłumaczy pozwoliła na rozwój filozofii w zupełnie innym kontekście kulturowym i społecznym edukacyjnych i duchowych praktyk związanych z greckimi szkołami filozoficznymi, a w konsekwencji¹ miało wpływ na kształtowanie się nowej filozofii w epoce późnego średniowiecza w Europie.

1. FILOZOFIA I EDUKACJA FILOZOFICZNA U SCHYŁKU STAROŻYTNOŚCI

Głównymi centrami przekazu i edukacji filozoficznej po upadku zachodniej części Cesarstwa były dwie szkoły, zlokalizowane w Aleksandrii oraz Atenach. Kontynuowały one tradycję klasycznej *paidei* i to pomimo faktu, że większość

Dr KAROL WILCZYŃSKI – Uniwersytet Jagielloński, Jagiellońskie Centrum Studiów Migracyjnych; adres do korespondencji: ul. Władysława Reymonta 4, 30-059 Kraków; e-mail: karolmikolaj.wilczynski@uj.edu.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9847-2924>.

¹ Starałem się tego dowieść w swojej rozprawie doktorskiej: WILCZYŃSKI 2018, por. także WILCZYŃSKI 2022.

uczniów stanowili członkowie chrześcijańskich elit, biurokracji, a nawet – kleru (CAMERON 2016, 206–246; por. HUNTER 2014). Oprócz nich w różnych miejscach imperium nadal powstawały lub funkcjonowały inne szkoły (głównie we wschodniej części państwa, np. w Gazie). Program edukacyjny był oparty na wzorcach przekazanych przez dawnych diadochów Akademii – Jamblicha i Proklosa – i jednym z jego głównych celów była „harmonizacja” filozofii Platona i Arystotelesa, tj. wskazanie zasadniczej zgodności między tymi myślicielami (por. ENDREß 2007). Oprócz tego, prowadzono intensywne prace nad komentowaniem dzieł obu tych filozofów. Większość inicjatyw badawczych i edukacyjnych – jakkolwiek twórczych i często odbiegających od wzorca – była inspirowana dokonaniem Plotyna i jego następców. Co więcej, jak twierdzi Edward Watts (2008, 279), wśród późnych neoplatoników powszechna była troska o utrzymanie ciągłości instytucjonalnej, co najmniej od czasów Plotyna, a nawet Plutarcha z Aten. Oczywiście miało to na celu potwierdzenie, że filozofia właśnie w tych szkołach jest „czystą filozofią Platona” i najlepszą z dostępnych wówczas intelektualnych i edukacyjnych możliwości.

Dobrym przykładem dziejów filozofii u schyłku jej dziejów na Zachodzie jest historia szkoły w Aleksandrii, która co do swej genezy była szkołą-córką akademii w Atenach (VINZENT 2000, 52–55; RUFFINI 2004; por. BLUMENTHAL 1986). Na przełomie IV i V wieku głównym centrum edukacji filozoficznej w Aleksandrii stała się szkoła Theona (zm. 405), a następnie jego córki – Hypatii (zm. 8 marca 415). Oboje byli mniej zainteresowani Jamblichem – na co wskazują plany zajęć – a bardziej skupiali się na pismach Plotyna i Porfiriusza (DAMASCJUSZ 1967, 43A; por. RIST 1965; WATTS 2008, 187–193; DZIELSKA 2010). To podejście – pozbawione rytuałów teurgicznych, których obecność np. w Serapeum, innej szkole w Aleksandrii, doprowadziła do jego zniszczenia – pozwoliło uczestniczyć w zajęciach z filozofii również studentom chrześcijańskim (WATTS 2008, 195). Współcześni badacze wskazują, że spośród nich dwóch zostało nawet biskupami, co było sytuacją bez precedensu i pokazuje bardzo otwarte podejście liderów szkoły (por. HAAS 1997, 295–296). Dopiero wybór kolejnego patriarchy – Cyryla – doprowadził do tragicznej w skutkach przemocy i znanego faktu zamordowania Hypatii (HAAS 1997, 312–314; por. WATTS 2006).

W takich okolicznościach nietrudno sobie wyobrazić, że większość uczniów oraz nauczycieli ze szkoły Hypatii szybko uciekła z miasta. Część udała się, jak wskazują źródła, do Aten, część zaś na wschód, gdzie w kilku ośrodkach na peryferiach Cesarstwa zaczęły powstawać szkoły, w których możliwe było nauczanie filozofii (m.in. wspomniany już ośrodek w Gazie – por. VINZENT 2000, 74–77; WATTS 2004a). Przerwaną tradycję szkoły filozoficznej prowadzonej

przez mędrca-przewodnika odnowił dopiero Hierokles (zm. ok. 470), wykształcony w Akademii w Atenach pod kierunkiem Plutarcha, oraz Hermeias (zm. ok. 450, autor komentarza do platońskiego *Fajdrosa*), który był uczniem Syrianusa. Przewodnictwo w szkole po śmierci Hieroklesa przejął zaś syn Hermeiasa, Ammoniusz, który postawił na podobny układ zajęć jak w Atenach, a także – co było nowe w nadal trudnej sytuacji niechrześcijan w Aleksandrii – zezwolił na odprawianie w szkole teurgicznych, pogańskich rytuałów (DAMASCJUSZ 1967, 41A). Już w 476 roku doszło do kolejnych ostrych starć na tle religijnym między chrześcijanami i poganami (WATTS 2008, 217–218; HAAS 1997, 326–330). Wskutek przemocy dotykającej pogan, w tym spalenia świątyni Izydy, a także nieustannych kontroli urzędników chrześcijańskiej władzy, Ammoniusz zdecydował się zmienić plan zajęć, usuwając całkowicie praktykę teurgii (przynajmniej oficjalnie). Ammoniusz, jako kierownik szkoły, po raz pierwszy napisał dzieło broniące zasadniczej harmonii między filozofią Arystotelesa i filozofią Platona, kładąc nacisk na aspekty dotyczące ostatecznie tej samej praktyki życiowej. Mimo rozmaitych trudności w szkole aleksandryjskiej, wokół Ammoniusza zgromadziło się wybitne grono uczniów, którzy staną się w przyszłości autorami jednych z najciekawszych komentarzy do tekstów Arystotelesa oraz pozwolą na dalszy rozwój szkoły aleksandryjskiej w VI wieku – mowa tu o Olimpiodorze, Asklepiosie, Symplicjuszu oraz Janie Filoponosie (jedynie ostatni z nich był wyznawcą chrześcijaństwa). Oni też przyciągnęli elitę intelektualną ówczesnego Cesarstwa, która – zwłaszcza po zamknięciu szkoły ateńskiej – uznała edukację filozoficzną w szkole aleksandryjskiej za pożądany element wychowania swoich dzieci.

Gdy na czele szkoły w Aleksandrii stanął Olimpiodor (ok. 525), naciski ze strony chrześcijańskich władz nasilały się (TARRANT 1997). Mimo że, podobnie jak Ammoniusz, Olimpiodor starał się oczyszczać edukację filozoficzną z wątków religijnych (zarówno pogańskich, jak i chrześcijańskich), to jednak kontrowersje wzbudziły jego wysiłki, by przekazać studentom odpowiednią wiedzę na temat klasycznej kultury greckiej (OLIMPIODORUS, 1998, 44.3–7). Z drugiej strony wyraźnie angażował się w intelektualną polemikę z doktryną chrześcijańską (por. VERBEKE 1982). Co ważne, Ammoniuszowi i Olimpiodorowi udało się odbudować i kontynuować nauczanie filozofii bez wywoływania tak dużych kontrowersji, jakie miały miejsce w IV wieku za czasów Theona i Hypatii (RUBENSON 2000; por. CLARK 1992). Prawdopodobnie dzięki temu szkoła w Aleksandrii ostatecznie miała też większy wpływ na dalsze dzieje filozofii niż Akademia w Atenach, której historia miała bardziej brutalne zakończenie.

Szkoła w Atenach – choć nigdy nie doświadczyła tak ostrych konfliktów z lokalną społecznością czy władzą chrześcijańską – została zamknięta w 529 roku wskutek edyktu cesarza Justyniana zakazującego nauki filozofii, astrologii oraz przepowiadania przyszłości na podstawie rzucania kośćmi (por. FRANTZ 1975; ATHANASSIADI 1993). Wbrew pozorom zakaz Justyniana nie miał charakteru radykalnie antyfilozoficznego – w Atenach nadal można było czytać Arystotelesa, jednak tylko podczas zajęć z retoryki (WATTS 2004b). Powołując się na relację bizantyjskiego historyka, Agatiasa, mówi się przy tej sposobności o podróży siedmiu filozofów na wschód, do Iranu. Podróż jednak nie była udana, więc neoplatonicy powrócili rok później do Cesarstwa po tym, jak w roku 532 traktat pokojowy między Konstantynopolem a Ktezyfonem zagwarantował bezpieczeństwo niechrześcijanom. Prawdopodobnie po przekroczeniu granicy osiedli oni w większości w Harranie, w którym szkołę filozoficzną w tym czasie prowadzili już sabejczycy, wyznawcy jednej z religii pogańskich na Bliskim Wschodzie².

Oczywiście zamknięcie Akademii w Atenach nie było końcem filozofii w Cesarstwie. Współcześni badacze jednak są zgodni, że w wielu ośrodkach

² Ośrodek w Harranie jest obecnie przedmiotem dyskusji ze względu na rolę, jaką mógł odegrać w trakcie podróży siedmiu filozofów do Persji. Jak zauważyła Ilsetraut Hadot (1990, 285), „szkoła w Harranie nie spadła tak po prostu z nieba w pierwszym wieku po hidźrze”. Wysłunęto przypuszczenie, że to miasto znajdujące się na pograniczu Cesarstwa Bizantyjskiego i Sassanidzkiego było miejscem, w którym schronienie znajdowali prześladowani przez władze w Konstantynopolu innowiercy i nieortodoksyjni chrześcijanie. Jak pisze Prokopiusz (*Bella* 2.13.7), cytowany przez Hadot, irański król Chozroes wydał w 549 roku specjalny edykt, który pozwalał mieszkańcom Harranu praktykować „dawną religię”. Kilkanaście lat wcześniej, po dwóch latach spędzonych na dworze króla Chozroesa, do Harranu mogli udać się filozofowie wygnani z Aten – Hadot wskazuje, że Damascjusz, Hermias, Diogenes i Izydor najprawdopodobniej pochodzili z Syrii i znali język syriacki. Agatiasz, który przekazuje ich historię, stwierdza krótko, że po nieudanym pobycie u Chozroesa udali się „do domu”. Hadot twierdzi również, że niektóre dzieła Symplicjusza powstały właśnie w Harranie, np. *Komentarz do de Anima*, który był poświęcony niejakiemu Athawalisowi, które to imię niewątpliwie było syriackie oraz *Komentarz do Encheiridionu* Epikteta (HADOT 1990, 42–47, por. także HADOT 1969, 46 oraz WATTS 2008, 293). Co ważne, komentarz ten był dobrze znany myślicielom arabskim (por. GÄTJE 1982, 16 oraz PINGREE 2002). Z poglądem tym dyskutuje m.in. Edward Watts, podając rozmaite kontrargumenty przeciw hipotezie Hadot. Zarazem jednak konkluzją jego tekstu jest stwierdzenie, że szkoła ateńska prawdopodobnie po ucieczce do Persji została rozbita i że wszystko wskazuje na to, że był to po prostu „koniec filozofii klasycznej” (2008, 315). Watts twierdzi również, że o żadnej ze szkół syriackich nie można mówić jako o „akademii” w takim znaczeniu, jak o ośrodku w Atenach czy Aleksandrii (2008, 291). Rzeczywiście, współcześni badacze wskazują, że były to raczej szkoły przyklasztorne lub po prostu miejsca spotkań przy świątyni (LAMEER 1997, 186). Przeciwno Hadot w ostatnim czasie argumenty wysunął m.in. Alan Cameron (2016), powołując się na brak dowodów archeologicznych na działalność ośrodka w Harranie oraz na mityczny charakter przekazu Agatiasa (np. „siedmiu mędrców udało się na wschód” – por. WATTS 2005). Jeśli nie wskazano inaczej, tłumaczenia sporządził autor artykułu.

działalność filozoficzna zanikła, a już na początku drugiej połowy VI wieku bizantyjscy cesarze i możnowładcy musieli „importować” nauczycieli z Aleksandrii, gdzie szkoła filozofów przeżywała swój rozkwit, a w późniejszych latach przynajmniej nadal mogła się rozwijać. Podobnie jak w Europie Zachodniej, ze względu na liczne wojny i różne zagrożenia, działalność edukacyjna i kulturalna zanikła na tyle, że

[...] w późnych latach 20. i wczesnych latach 30. VII wieku aż do początku IX stulecia mamy do czynienia z zaniknięciem świeckich form literackich na terenie Cesarstwa Bizantyjskiego [...]. W tym okresie nie ma przykładów geograficznej, filozoficznej czy filologicznej literatury [...]. Zainteresowanie świecką, przedkonstantyńską i przedchrześcijańską kulturą przeszłości jest przez ponad sto lat rzadkością (GUTAS 1999, 177).

Co ostatecznie stało się ze szkołami w Aleksandrii i w Atenach? Choć źródła nie dają dokładnych wskazówek, to – nawet jeśli po „powrocie do domu” siedmiu filozofów, którzy udali się ok. 532 roku na dwór w Ktezyfonie – sama szkoła musiała upaść po ataku Słowian i zniszczeniu Aten ok. 580 roku. Co do szkoły w Aleksandrii, to jej historia zakończyła się ok. 100 lat później, ale ostatecznie to, w jaki sposób upadła edukacja filozoficzna oparta na dialogach Platona, nie jest jasne. Przypuszcza się, że kształcenie według programu Jamblicha (bądź jego zreformowanej wersji) wygasło w pierwszej połowie VII wieku. Jednym z argumentów wskazujących na to, że nie kontynuowano tego sposobu nauczania filozofii – szczególnie po opuszczeniu Aleksandrii przez Stefana, ostatniego z kierowników szkoły – był fakt, że już po śmierci Olimpiodora skupiano się wyłącznie na edukacji wstępnej. Po 560 roku nie powstał też żaden znaczący komentarz do dialogów Platona.

2. FILOZOFIA MIGRUJE NA WSCHÓD

Przejdźmy do zasadniczego pytania niniejszego artykułu: w jaki sposób wiele elementów nauczania i edukacji filozoficznej rozwijanej w Aleksandrii zostało przekazanych dalej na Wschód? Wbrew powszechnej wśród niektórych badaczy opinii, dyskusja filozoficzna według greckich wzorców nie została zakończona na początku VII wieku. Uczniom szkoły aleksandryjskiej udało się na różne sposoby przekazać dalej pozyskaną wiedzę, która migrowała wraz z nimi – nierzadko przymusowo – na wschód. W działających tam szkołach – według planu opracowanego przez Ammoniusza i Olimpiodora – kształcono kolejne zastępy adeptów filozofii, głównie w ośrodkach założonych przez

nestoriańskich chrześcijan wygnanych po kontrowersji chalcedońskiej oraz – w późniejszym okresie – monofizytów. Szkoły powstały przede wszystkim w takich ośrodkach, jak Harrān, Edessa, Qinnašrīn, Nisibis czy – dalej na wschodzie – w Ġondēšāpūrze (nauki głosił tu m.in. prorok Mani). Językiem wykładowym był przede wszystkim syriacki, rzadziej grecki, perski lub ormiański (por. BROCK 1982; GUTAS 1999, 13–16). Podtrzymywana była w ten sposób tradycja filozoficzna i naukowa, a zarazem edukacyjna, do której w nieodległej przyszłości miała również sięgnąć społeczność uczonych arabskojęzycznych. Dimitri Gutas przytacza opis praktyki szkolnej jednego z tłumaczy zaangażowanych przez kalifa w ruch translatorski, Ḥunayna Ibn Ishāqa. Pisze on, że uczniowie lokalnej szkoły medycznej w rodzinnej Al-Ḥirze (nieopodal Bagdadu) robili te same ćwiczenia, w podobnych wielkością grupach, co adepci medycyny w Aleksandrii. I choć „nie możemy być pewni, czy ten opis dotyczył innych działów nauki, to z pewnością co najmniej logika [...] była częścią formalnego przygotowania [studentów z Al-Ḥiry – K.W.]” (GUTAS 1999, 15). Istotnym faktem z punktu widzenia badania przekazu praktyki filozoficznej jest również to, że wśród dzieł przełożonych na syriacki i ormiański przed przybyciem islamu nie było ważnych dzieł z zakresu filozofii. Przetłumaczone zostały jedynie dzieła przygotowawcze (*Isagoga* Porfiriusza oraz trzy pierwsze księgi *Organonu* Arystotelesa), co z jednej strony wskazuje, że w chrześcijańskich szkołach na w Azji Zachodniej nie odrzucono wprawdzie planu zajęć znanego z Aleksandrii, ale do lektury najważniejszych dzieł filozoficznych dopuszczano jedynie tych, którzy poznali język grecki (BROCK 1982, 20).

Co istotne, wraz z nadejściem islamu wszystkie powyżej wymienione szkoły nie zostały zamknięte ani zmuszone do kształcenia według oficjalnej wersji „ortodoksji”. Dzięki temu, że udało się w tych przyklasztornych szkołach przechować manuskrypty zawierające greckie dzieła, nadal je czytano (wprawdzie bardzo niewielu było w stanie to robić, ale ci, którzy to potrafili, mogli w II wieku wskazać odpowiednie dzieła do tłumaczenia i znali, choćby pobieżnie, ich treść). To jednak wystarczyło, by idee i myśl filozoficzna skutecznie migrowały do kalifatu za pośrednictwem klasztorów syriackich należących do nieortodoksyjnych nurtów chrześcijaństwa oraz ośrodków edukacji filozoficznej otwartych dzięki opiece władców Iranu.

Już w V wieku powstały szkoły, w których plan zajęć obejmował również elementy filozofii (zgodnie z ideałem *paidei*, który nie był porzucony, mimo chrześcijańskiego i coraz mniej specyficznego greckiego charakteru tych szkół). Były one zorganizowane na wzór modelu grecko-rzymskiego (BECKER 2006, 203), a obowiązkowym elementem zajęć była lektura pism Arystotelesa. Zostały one

wprowadzone jeszcze przez chrześcijańskich autorów kapadockich (np. Ewagriusza z Pontu). Z całą pewnością ta tradycja edukacyjna przetrwała o wiele dłużej szczególnie w Harrānie niż w innych ośrodkach chrześcijańskich (por. KRAUS-MÜLLER 2011). Ośrodek ten przetrwał wiele wieków po podboju muzułmańskim, być może dlatego, że miał – aż do czasu swojego zamknięcia (najprawdopodobniej w IV wieku) – charakter antybizantyjski, co było wykorzystywane przez kalifów, zwłaszcza przez Marwāna II i Al-Ma'mūna (por. ATHANASSIADI 1993, 27).

W jakim stopniu zaś zaadaptowano myśl filozoficzną do potrzeb edukacji chrześcijańskiej? Współcześni badacze twierdzą, że w przypadku szkół syriackich istotną rolę w tym procesie odegrał monofizycki autor, Sergiusz z Rēṣḥ'aynā (obecnie Rā's Al-'Ain, Syria; zm. 536), który podjął decyzję o usunięciu z planu zajęć dialogów Platona i zastąpienia ich pismami chrześcijańskimi, np. Pseudo-Dionizego Areopagity (VALLAT 2011, 70; GUTAS 1999, 66). Z drugiej strony to właśnie dzięki Sergiuszowi, jak się wydaje, podtrzymano ten aspekt edukacji neoplatonickiej, który kładł nacisk na silny związek mistrza-przewodnika ze studentami. Ta tradycja, oparta najprawdopodobniej na lekturze aleksandryjskich lub ateńskich komentarzy bądź nawet osobistym spotkaniu z Symplicjuszem lub Olimpiodorem (por. GOODMAN 1989, 466–467), pozwoliła Sergiuszowi przekazać szkołom w Nisibis i Qennešre jeden z ważnych elementów edukacji filozoficznej, dzięki którym szkoły syriackie odniosły duży sukces, gdyż pomimo licznych wojen dotyczących region Syrii między VI a IX wiekiem utrzymały ciągłość instytucjonalną. Wszak to właśnie relacja mistrz–uczeń oraz nacisk na wspólnotę budowaną przez uczniów pozwoliła tworzyć silną społeczność zgromadzoną wokół ośrodka, w którym przekazywało się nie tylko wiedzę, lecz również kształtowało się charakter (WATT 2011, 149).

3. ROLA MNICHÓW SYRIACKICH W TŁUMACZENIU DZIEŁ FILOZOFICZNYCH

Sergiusz z Rēṣḥ'aynā jako autor komentarzy do dzieł Arystotelesa nie pozostał jedynie na twórczym przejęciu pewnych form edukacji od neoplatoników. Był on również autorem przekładów na język syriacki *Isagogi* Porfiriusza oraz *Kategorii* i innych pism należących *Organonu* Arystotelesa (por. GOODMAN 1989, 467). W swoich komentarzach wskazywał również, że logika jako wprowadzenie do studiów – zgodnie z ateńskim planem zajęć – nie była jedynie prostym narzędziem odróżniania prawdziwych zdań od fałszywych, lecz także pozwalała na odróżnianie „dobrych czynów od złych” (WATT 2011, 240). Dotyczy

to również praktyk religijnych, gdyż, jak twierdzi Sergiusz, bez logiki Arystotelesa nie jesteśmy w stanie zrozumieć ani takich nauk, jak medycyny czy filozofii, ani nie możemy mieć nadziei na odkrycie „prawdziwego znaczenia Pisma Świętego, w którym leży nadzieja naszego zbawienia” (za: WATT 2011, 244). To podejście do pism logicznych Arystotelesa zaowocowało zainteresowaniem, a następnie przekładem jego dzieł na język syriacki. Biorąc pod uwagę liczne komentarze do Arystotelesa, które powstały w okresie I–III wieku, oraz podręczniki wprowadzające do nauki logiki, należy przyznać, że filozofia – choć w mocno zredukowanej formie – nadal była rozwijana (por. BROCK 1982). Współcześni badacze wskazują na ogromną rolę Sewerusa Sebohta, monofizyckiego hierarchy, który nauczał logiki Arystotelesa w szkołach w Nisibis i odpowiadał za prowadzenie zajęć z filozofii w Qennešre (GUTAS 1983, 263). Przetłumaczył również na syriacki komentarz do *De Interpretatione* autorstwa Pawła Persa (prawdopodobnie wyznającego zaratusztrianizm autora tworzącego w języku pahlawi, działającego na dworze władcy Iranu, Chosrowa Anoszirwana w VI wieku). Komentarze do *Kategorii* napisał m.in. biskup Edessy, Jakub (zm. 708), a do całego *Organonu* – Jerzy, biskup Arabów (zm. 724). Co istotne, zarówno Jakub, jak i Jerzy, byli wychowankami szkoły w Qennešre (WATT 2011, 248; por. BEDNAROWICZ 2007; KING 2013, 62).

Syriackie studia nad Arystotelesem odbywały się w duchu przekazanym przez Sergiusza – z jednej strony były częścią ogólnej edukacji, a z drugiej, jego dzieła nigdy nie były czytane samodzielnie, ale jedynie w towarzystwie nauczyciela, który prowadził studenta w interpretacji (por. WATT 1993). Generalnie filozoficzną literaturę syriacką można podzielić na trzy części: tłumaczenia dzieł (i komentarzy do dzieł) Arystotelesa, wprowadzenia do filozofii, które zawierały opis celu studiów filozoficznych oraz uzasadnienie ich użyteczności, oraz zbiory definicji (KING 2013, 64), które zawierały opisy konkretnych terminów wykorzystywanych w czasie studiów. Dlatego też każda z części zawierała w sobie pewną ideę filozofii. Jaką? Najpóźniejszy z wymienionych autorów – Jerzy, biskup Arabów – pisał wręcz o tym, że filozofia została dana przez „dobrego Boga”, ponieważ pozwala filozofom „wznieść duszę do Bożej mądrości” (KING 2013, 66). Równocześnie należy pamiętać, że w klasztorach syriackich oddzielano „filozofię” od „teologii”, wskazując że „prawdziwą filozofią” może być jedynie praktyka chrześcijańskiego ascetyzmu i poświęcenie się Bogu (TANNOUS 2008). Badacze wskazują, że prawdopodobnie wpływ na takie postrzeganie filozofii – choć nadal szanowanej dyscypliny, to jednak zredukowanej do logiki – mogli mieć wcześniej teologowie i asceci, którzy wpłynęli na Kościoły monofizyckie i nestoriańskie, np. Teodor z Mopsuestii

(zm. 428) czy Izaak z Niniwy (zm. ok. 710). Wykorzystanie Arystotelesa też miało charakter „nominalny” bądź „retoryczny” w dyskusjach teologicznych, które w pewnym okresie zdominowały intelektualne środowisko syriackie (KING 2013, 77). Co więcej, nawet jeśli wykorzystywano motywy pochodzące z filozofii neoplatońskiej, a należące do „wyższych” niż logika dziedzin, to były one traktowane jako narzędzia teologiczne bez związku z pismami neoplatoników. Można więc przyznać, że w szkołach syriackich – mimo „bogatej kultury intelektualnej” (BECKER 2006, 92) – edukacja filozoficzna, jeśli w ogóle była obecna, miała charakter szkolenia zredukowanego do logiki i *Organonu* Arystotelesa.

Różnicę w postrzeganiu filozofii jako odmiennego sposobu życia przez syriackich mnichów widać w tym, w jaki sposób opisano podróż jednego z mistrzów szkoły w Nisibis do Aten i Aleksandrii około połowy VI wieku. Miał on „zrugać chrześcijan z Aten za zaangażowanie w obcą naukę” oraz „nawrócić wielu do wiedzy, którą uzasadniał znakami i cudami czynionymi za pomocą rąk, również w Koryncie” (BECKER 2006, 194). Być może też dlatego do początków IX wieku (kiedy powstało centrum tłumaczeń w Bagdadzie) nie tłumaczono dzieł autorów pogańskich na syriacki. Neoplatonizm był dostępny nieznanym greki najprawdopodobniej jedynie w postaci dzieł Pseudo-Dionizego Areopagity. Fakt braku tłumaczeń dzieł greckich na język syriacki mógł również wynikać z przyjęcia w tamtym środowisku swoistej praktyki edukacyjnej znanej z Aleksandrii: dzieła filozofów nie dotyczące logiki były czytane wyłącznie w towarzystwie nauczyciela, gdyż w przeciwieństwie np. do *Organonu* to one stanowiły w tym czasie właściwą treść filozoficznej edukacji (KING 2013, 65). Stąd nie było potrzeby tłumaczenia tych dzieł (por. WATT 1993), ale też – poza wybitnymi przedstawicielami szkół monastycznych – znajomość filozofii była znacznie mniejsza niż w ośrodkach arabskich. Co istotne z perspektywy *falsafy*, duża część greckich, jak i perskich czy syriackich komentarzy do Arystotelesa przetrwała dzięki pracy kopistów działających na zlecenie kierowników klasztornych szkół w Nisibis czy Qennešre. Ważnym ośrodkiem był również Ġondēšāpūr, w którym od V wieku istniał ośrodek edukacyjny i szpital założony przez nestoriańskich chrześcijan. To właśnie dzięki pracy elit z Ġondēšāpūru udało się kalifowi Al-Mansurowi uczynić pierwszy krok w procesie tłumaczeń dzieł greckich na język arabski (PETERS 1968, 45; por. BIDAVID 1956).

4. SEN KALIFA, CZYLI ARABSKA PRACA TŁUMACZENIOWA

Za przetłumaczenie dzieł greckich odpowiada jeden z abbasydzkich kalifów, Al-Ma'mūn (rządził w latach 813–833). Jak mówią źródła arabskie, po legendarnym śnie, w którym rozmawiał z Arystotelesem, postanowił poznać „boską wiedzę Greków”: filozofię (*THE FIHRIST* 1970, 583). Początki jednak były najprawdopodobniej o wiele bardziej prozaiczne niż legenda przekazywana przez arabskich kronikarzy. Opowieść o śnie kalifa miała usprawiedliwiać politycznie i społecznie jego nagłe zainteresowanie nauką grecką oraz to, że rozpoczął on masowy wręcz proces tłumaczenia dzieł starożytnych na arabski (por. GUTAS 1999, 60). Czym tak naprawdę był „ruch translatorski” (por. D'ANCONA 2011a; HUMPHREYS 1991), za który początkowo odpowiadali duchowi potomkowie uciekinierów migrujących z Aleksandrii (zaledwie 150 lat wcześniej)? Choć ogólnie przyjmuje się, że pierwsze tłumaczenia powstawały już na początku VIII wieku, to jednak dopiero po objęciu władzy przez kalifów abbasydzkich w roku 750 następuje zmiana w podejściu do „obcych nauk”, do których zaliczano nie tylko filozofię, lecz także całą wiedzę dostępną w pismach nie-arabskich. Po założeniu nowej stolicy, Bagdadu (w roku 764), kalifowie rozpoczynają nową politykę włączania do świata islamu dorobku innych kultur. Nie należy tu również pomijać faktu, że mniej lub bardziej świadomie, tłumacze nie dostosowywali języka tłumaczenia do oryginału (jak było w przypadku prac translatorskich z greki na język syriacki).

Pierwszym dziełem filozoficznym wybranym osobiście przez kalifa były *Topiki* Arystotelesa (GUTAS 1999, 62). To retoryczne dzieło nie było związane z planem zajęć w szkołach filozoficznych. Gutas twierdzi, że powodem tej decyzji była chęć kształcenia uczonych, którzy potrafiliby umiejętnie bronić ideologii nowej dynastii, a także islamu, który mimo wszystko cały czas nie był religią większości w VIII wieku (por. BULLIET 1979). Sama lista dzieł apologetycznych i zawierających polemiki muzułmanów z chrześcijanami z okresu Ruchu Translatorskiego liczy aż 27 stron (por. *KORESPONDENCJA* 2005). Gutas wskazał, że „debata ta jest doskonałym przykładem wprowadzenia w życie zasad dyskusji ustalonych przez «Topiki»” (1999, 68). Co istotne, to nie plan zajęć w neoplatońskich szkołach decydował o kolejności tłumaczenia dzieł w ośrodkach założonych przez kalifów. Z drugiej strony ci, którzy w VIII, IX czy X wieku uprawiali filozofię, najczęściej znali język oryginału bądź byli w stanie zapoznać się z konkretnymi dziełami przetłumaczonymi na język syriacki (takim przypadkiem jest choćby kalif Al-Mu'taḍid, syn Greczynki, który władał w latach 892–902 i współpracował z ówczesnymi tłumaczami w ośrodku

w Bagdadzie). Dopiero gdy pracą translatorską zaczął zarządzać Al-Kindī, przetłumaczono (ok. 850 roku) dzieła Arystotelesa z zakresu logiki i nauki (*Analityki Pierwsze* i *Analityki Wtóre*, *Fizykę*, ok. 860 roku zaś *Metafizykę*), a następnie komentarze filozoficzne do dzieł Arystotelesa: Teofrasta, Symplijusza i Aleksandra z Afrodyzji, a także komentarze do Platona: autorstwa Proklosa, Olimpiodora i Damascjusza³. Istotne jest również to, że autorzy arabscy mieli dostęp do tłumaczeń *Ennead* Plotyna w formie parafrazy, a także *Etyki Nikomachejskiej* Arystotelesa⁴. Tłumaczenie tekstu Arystotelesa sporządzono z doskonałą znajomością myśli tego filozofa, co dla wielu badaczy jest dowodem, że prawdopodobnie dokonano go w szkole Hunayna Ibn Ishāq (z języka syriackiego raczej niż bezpośrednio z greki).

Jeśli chodzi o recepcję dzieł Platona, to ich los był podobny jak w szkole w Aleksandrii w epoce dominującego chrześcijaństwa, co jest kolejnym argumentem za tym, że dawne plany zajęć szkolnych miały prawdopodobnie wpływ na kształt edukacji filozoficznej w kalifacie. Platon, również nazywany przez autorów arabskich „boskim”, był traktowany otwarcie jako bezpośrednia konkurencja dla tekstów religijnych. Zaangażowanie wielu myślicieli działających w kalifacie w rozmaite magiczne czy astrologiczne przedsięwzięcia wskazują, że mogli oni zachować pamięć o tym, w jaki sposób traktowano teksty autorstwa Platona (BERTOLACCI 2009, 145–146). Być może też dlatego niewielka część dialogów, która była dostępna jeszcze w IX wieku (tj. w szkole Al-Kindiego), zaginęła ostatecznie w późniejszym czasie (ENDREB 2007, 328).

Jak już wspomniano wyżej, jednym z głównych reprezentantów i osób kierujących procesem tłumaczeń był Hunayn Ibn Ishāq (żył w latach 809–873). Hunayn – jako syriacki chrześcijanin – był bezpośrednim spadkobiercą myśli takich autorów, jak Sergiusz z Rēsh‘aynā czy patriarcha Tymoteusz. Nie ograniczał się on bowiem jedynie do tłumaczeń, ale również tworzył własne dzieła bądź parafrazy (por. MERKLE 1921). Co ważne, jako kierownik centrum tłumaczeniowego w Bagdadzie, był on również odpowiedzialny za wprowadzenie reformy metod translatorskich. Jak wskazują współcześni badacze, początkowo tłumacze wykorzystywali metodę „literalną” – przyjętą w ośrodkach syriackich, które bazowały najprawdopodobniej na dawnej technice tłumaczenia tekstów z greki na łacinę. Oczywiście wynik takich tłumaczeń był zazwyczaj bardzo zły, a teksty powstałe w wyniku przekładu wymagały wielokrotnej redakcji. Z tego względu myśliciele działający w środowisku tłumaczy (np. Al-Kindī) nierzadko dopisywali, usuwali bądź parafrazowali przygotowane już tłumaczenia (D’ANCONA 2011b, 40).

³ Dokładną listę sporządził GUTAS 1999, 182; por. także BROCK 2007.

⁴ Obu przekładów dokonano na przełomie IX i X wieku; AKASOY i FIDORA 2005, 1.

Jednym z licznych skutków tego proceduru było to, że „arabsko–łacińskie tłumaczenia Arystotelesa są o wiele trudniejsze do czytania i zrozumienia niż grecko–łacińskie” (DOD 1982, 68). Choć metody wykorzystywane przez tłumaczy pracujących w ośrodkach syriackich były różne i rozwijały się z czasem⁵, to właśnie one dały podstawę metodom tłumaczeniowym na język arabski: „Syriacy, choć nie dodali właściwie nic do treści greckiej nauki, medycyny czy filozofii, chętnie propagowali i przechowywali to dziedzictwo, jeśli tylko znaleźli jakiś tekst [...]. Byli też naturalnymi kandydatami do roli tych, którzy przekazali muzułmanom grecką myśl” (EBIED 1989, 499). Istotną rolę w przygotowaniu do tej roli odegrał Sewerus Seboht oraz inni przedstawiciele szkoły w Qennešre, którzy rozwinęli prężnie działający tam od końca VII wieku ośrodek naukowy (por. BROCK 1979; 1983).

Metodę tłumaczeniową i edukacyjną – bazującą na wzorcu aleksandryjskim – wprowadzoną przez mnichów w Qennešre, rozwinął w X wieku Al-Fārābī (GOODMAN 1989, 469). Zauważył on, że w syriackich komentarzach i tamtejszej praktyce edukacyjnej było miejsce dla *Analitik Pierwszych* i *Hermeneutyki* Arystotelesa, zabrakło go natomiast dla *Analitik Wtórych*. To właśnie Al-Fārābī wprowadził je na nowo do porządku zajęć w szkole w Bagdadzie. Miało to związek najprawdopodobniej z odmiennym podejściem do edukacji filozoficznej arabskiego autora, który nie traktował filozofii „czysto pragmatycznie”. Syriaccy biskupi i mnisi mieli bowiem (w przeciwieństwie do Al-Fārābīego) „nie traktować intelektualnego odkrycia jako wartości samej w sobie, a filozofii jako przewodnika życiowego, ale po prostu jako zwykłe, użyteczne narzędzie” (GOODMAN 1989, 469). Rozwój metod tłumaczeniowych, czy edukacyjnych nie był zwykłym rozwojem technik i narzędzi filozoficznych mających służyć teologicznemu dyskursowi czy religijnym rytuałom lub realizacji politycznych celów. W przypadku myślicieli *falsafy* każda redakcja, parafraza tłumaczonych dzieł bądź zmiana metod tłumaczeniowych miała raczej związek z ideą filozofii i realizacją praktycznych celów, które stawiano nowo powstałym szkołom na terenie kalifatu. Jednym z argumentów na rzecz tej tezy jest fakt, że choć w klasztorach syriackich przechowano i kontynuowano tradycję „isagogiczną” znaną ze szkoły w Aleksandrii, to dopiero za czasów kalifa Al-Mahdiego (panował w latach 775–785) – w okresie działania patriarchy Tymoteusza, który współpracował bezpośrednio z muzułmańskim władcą (por. BROCK 1999) – zaczęto ją rozwijać oraz spisywać i kopiować dzieła greckie, w tym Arystotelesa (niemałą rolę odegrał tutaj wynalazek papieru, który został przejęty po uprowadzeniu czterech tysięcy chińskich jeńców po wygranej przez kalifat bitwie pod Talas

⁵ Szczególnie po rewolucji abbasydzkiej; por. BROCK 2011.

w 751 roku). W IX wieku pod wpływem wspomnianego już Ḥunayna Ibn Ishāq przyjęto, że do przekładu wymagane jest porównanie ze sobą co najmniej dwóch manuskryptów oraz że w przypadku użycia greckiego tekstu (a nie syriackiego) jakość tłumaczenia jest o wiele lepsza. Nadal jednak za tłumaczenia odpowiadali przede wszystkim syriaccy chrześcijanie. Jak pisze Treiger, „nie ma wątpliwości, że intelektualna geografia bliskowschodnich chrześcijan miała decydujący wpływ na powstanie muzułmańskiej tradycji filozoficznej” (2016, 74). Co ważne, znaczne różnice w poglądach, jak i podejściu do filozofii między szkołami Al-Kindiego i Al-Fārābiego miały związek z tym, że mieli być oni „powiązani z różnymi kręgami chrześcijan”. Istotnie, badacze wskazują na wpływ idei filozofii patriarchy Tymoteusza, który skupiał się wyłącznie na dziełach Arystotelesa i tym samym ograniczał rolę innych dzieł neoplatonickich czy komentarzy.

Religijny charakter polityki kalifów pozwalał również przyjąć obecną w pismach greckich neoplatonicką hierarchię, w ramach której pisma logiczne i etyczne przygotowywały do wyższego poziomu nauk (ENDREß 2007, 321). Projekt filozoficzny rozpoczęty w szkołach Al-Kindiego i Al-Fārābiego był w swym założeniu kontynuacją tego, co niegdyś rozwijano w Aleksandrii czy Gazie. Można stwierdzić więc, że pojawienie się *falsafy* nie było związane jedynie z odtwórczym „odbiorom” pewnych idei. Nie należy spoglądać na „cywilizację islamską jedynie jako na odbiorcę nauki greckiej” (SABRA 1987, 225), która nie tyle była narzucona, co raczej „zaproszona w charakterze gościa” (SABRA 1987, 236). Ponadto rozmach oraz poziom skomplikowania procesu, jakim był ruch translatorski w kalifacie, wskazują na to, że przyjęcie greckiej nauki i filozofii było zaplanowane i jako takie odbywało się według wypracowanej już wcześniej idei (por. GUTAS 1999, 149–150). Idea ta odpowiadała zawartej w pismach Arystotelesa koncepcji *paidei*, tj. pewnego wzoru wykształcenia, w którym kształtowanie charakteru i znajomość nauk teoretycznych uzupełniały się. Grecka filozofia nie weszła do kultury kalifatu jako narzędzie polityczne czy religijne, ale była rozumiana jako „metodologiczna i ideologiczna podstawa profesjonalnych nauk, takich jak matematyka, astronomia czy medycyna” (ENDREß 2003, 123).

Franz Rosenthal wskazuje, że już w IX wieku rozmaite motywy znane z *falsafy* zostały przejęte przez inne nurty literatury arabskiej, przede wszystkim przez autorów tworzących tzw. piśmiennictwo adabowe (od arab. *ādab al-kātib* – „wiedza sekretarzy, urzędników”), czyli dotyczące ogólnie kultury, obyczajów i historii społeczeństwa (2007, 245). Ta „elegancka wiedza”, przynależna nowym elitom kalifatu, była pod znaczącym wpływem idei *paidei*, która mogła z jednej strony dotrzeć do Bagdadu za pośrednictwem irańskiego hellenizmu, jak również

edukacyjnych kanonów obecnych w szkołach filozoficznych (ENDREB 2006, 106). Co więcej, proces edukacyjny obecny w szkołach *falsafy* miał również wpływ na kształtowanie się planów zajęć w szkołach koranicznych, madrasach i większych ośrodkach badawczych zakładanych przez różnych władców muzułmańskich (ENDREB 2007, 320). Badacze są zgodni, że pojawienie się nauk greckich było kluczowe dla rozwoju systemu kształceniowego kalifatu. W społeczeństwie istniała przede wszystkim potrzeba wykształcenia praktycznych umiejętności. Stawiano więc na tłumaczenie dzieł z zakresu astrologii, zarządzania i polityki, prawa, ekonomii, geometrii i matematyki, medycyny czy rzemiosła, które wsparłyby klasyczną i istniejącą od kilku dekad arabską edukację (arab. *adab*).

Ze względu na politykę i ideologię kalifatu zaczęto tłumaczyć dzieła teoretyczne: filozoficzne, a także prace z zakresu matematyki, fizyki czy astronomii (por. RASHED 1989). Niektórzy badacze wskazują wręcz, że podstawy muzułmańskiego systemu edukacyjnego wyznaczył sam Prorok, który założył szkołę przy centralnym meczecie w Medynie, w której uczono nie tylko Koranu i jego recytacji, lecz także czytania, pisanie i podstaw prawa (por. COOK i MALKAWI 2010, XII). To właśnie dlatego już u początków kalifatu powszechne były szkoły podstawowe – *kuttaby* – które pełniły dodatkowo funkcję lokalnych centrów społecznych, a nierzadko i sądów (MAKDISI 1981, 223). Dopiero w IX wieku zaczęły powstawać szkoły wyższe (madrasy), w których kształcono z zakresu teologii, prawa, egzegezy Koranu, a także logiki, matematyki czy filozofii. Kształcenie, jak już wskazano wyżej, było nakazem Boga, dlatego do szkół chodzili przynajmniej wszyscy chłopcy oraz konwertyci (PARET 1983, 215). Podobnie jak w szkołach greckich, w kuttabach istniała ścisła hierarchia uczonych i studentów (MAKDISI 1981, 226; VAN ESS 1997, 731–737), na czele której stał zawsze jeden wykładowca, kierownik (arab. *mudarris*). Podobnie też jak w szkołach filozoficznych, im bardziej skuteczny i znany był dany nauczyciel, tym więcej miał uczniów.

Nauczanie filozofii było jednak obce tradycji muzułmańskiej (niekoniecznie samej doktrynie), która – choć wykorzystwała w dużej mierze dokonania Greków – ostatecznie zaczęła odrzucać rozmaite praktyki czy ćwiczenia pedagogiczne proponowane przez filozofów. O ile więc można mówić o dużym wpływie doktryny muzułmańskiej czy samego Koranu na rozwój *falsafy*, o tyle trudno jest z całą pewnością mówić o wpływie pedagogiki rodem z kuttabów czy madras na szkoły filozoficzne. Wpływ ten mógł być odwrotny, co widać po rozmaitych literackich próbach obrony filozofii jako właściwego przedsięwzięcia edukacyjnego. Już Al-Kindi próbował uzasadnić nie tylko kompatybilność greckiej filozofii i nauki z islamem, przy czym wskazywał, że wykładanie „filozofii

pierwszej” pozwala jeszcze lepiej zapoznać uczniów z fundamentalną doktryną islamu: *tawhīdem*, jednością Boga (por. WAKELNIG 2015, 206). Co więcej, zdaniem Al-Kindīego praktyka filozofii pozwala osiągać odpowiedni poziom „czystości duszy”, co jest niezbędnym warunkiem dla przyjęcia Boskiej wiedzy oraz przepowiadania przyszłości (niczym prorocy – AL-KINDĪ 1953, 309).

ZAKOŃCZENIE

Jak pisze Pierre Hadot (2000, 44) – powołując się na Hezjoda – sztuka jest „klęsk zapomnieniem i uwolnieniem od trosk”. Dlatego też, zdaniem francuskiego badacza, już „w pieśni poety dopatrzeć się można późniejszych filozoficznych ćwiczeń duchowych, i tych dyskursywnych, i tych kontemplacyjnych”. Wydaje się, że podobna sytuacja miała miejsce w kulturze muzułmańskiej: również i tu refleksja filozoficzna miała poważne oparcie w Koranie, będącym nie tylko świętą księgą islamu, lecz także szczególnym dziełem literatury arabskiej. Nie zabrakło również poetów i twórców literatury, którzy wyprzedzili ruch translatorski oraz *falāsifa* w postawieniu ważkich pytań filozoficznych. Ćwiczenia duchowe oraz praktyczny aspekt teologicznych rozważań nie były również obce przedstawicielom kalāmu. Jak pisał Henri Corbin, cała literatura muzułmańska stała się przewodnikiem życiowym, w którym opowieść, jej bohater oraz czytający (lub recytujący) ją człowiek stają się „jednym”. Takie podejście do twórczości literackiej było bliskie filozofom działającym w kulturze arabsko-muzułmańskiej, która była przygotowanym na to nowe wino „bukłakiem”.

Nie jest więc zaskakujące, że *falsafa* przejęła i twórczo rozwinęła (pod kątem praktyki ćwiczeń duchowych) wiele wątków obecnych w kulturze kalifatu. Siłą rzeczy przedstawiona została tylko niewielka ich część, ze wskazaniem jednak na najbardziej instruktywne przykłady. Świadczy o tym zresztą to, że filozofia arabska twórczo wpłynęła również na sam islam (por. D’ANCONA 2011b). To wszak *falāsifa* przedstawiali z racjonalistycznego punktu widzenia islam jako „prostą ścieżkę”⁶, która skupia się na „wznoszeniu” duszy muzułmanina i przez ten pryzmat ocenia ludzkie uczynki. W kontekście twórczości arabskich filozofów, islam jawił się więc jako religia, która promuje moralność cnót i rozwój charakteru, a nie jest utylitarnym kodeksem praw i zakazów. Islam stał się tu więc sprzymierzeńcem w kształtowaniu racjonalnego wyboru, właściwej – z punktu widzenia filozofii – drogi nawrócenia, konwersji. Jak pisał Corbin (2005, 14), szczególnym punktem styczności między islamem a filozofią arabską,

⁶ Zgodnie ze starożytnym ideałem filozofii jako sposobu życia; por. ADAMSON 2002, 72.

była (co być może zaskakujące) nauka o prorocत्वie, tj. zdolności poznawczej dostępnej przy pomocy wyjątkowego działania. W tym sensie filozofowie byli niczym prorocy, ponieważ – dzięki korzystaniu z rozumu i ćwiczeniu go dzięki praktyce filozofii – mogli przekazywać ludziom wiedzę o tym, jak osiągnąć dobre życie. Al-Ġazālī łącząc niejako filozofię i religię w ich roli pedagogicznej pisał:

Są cztery rodzaje ludzi. Są ci, którzy wiedzą i wiedzą, że wiedzą. Pytajcie ich! Są ci, którzy wiedzą, ale nie wiedzą, że wiedzą. Zapomnieli. Przypominajcie im! Są też ci, którzy nie wiedzą, ale wiedzą, że nie wiedzą. Potrzebują kierowania. Uczcie ich! I są też ci, którzy nie wiedzą i nie wiedzą nawet, że nie wiedzą. To ignoranci. Oświećcie ich! (AL-ĠAZĀLĪ 1937–1938, t. 1, 52).

Podjęcie roli edukacyjnej w społeczeństwie kalifatu oraz przejęcie wielu narzędzi pedagogicznych znanych z literatury muzułmańskiej (w tym ćwiczeń duchowych) przez przedstawicieli *falsafy* wynikało zatem nie tylko z ich podobieństwa do wzorców greckich, ale również z faktu, że filozofowie istotnie byli przekonani, że ich wizja islamu i naśladowania Boga była jak najbardziej ortodoksyjna.

Wskazując na definicje znane z tekstu Eliasza, zarówno Al-Kindī, jak i Al-Fārābī, z pełnym przekonaniem pisali, że filozofia polega na naśladowaniu Boga, jak tylko jest to możliwe dla człowieka, i mieli przy tym na myśli ideały koraniczne. Literaturę adabową, poezję czy recytację Koranu i modlitwy traktowali jako sposób na wznoszenie duszy, odnajdując w islamie pełną harmonię z treściami filozofii neoplatonickiej. To właśnie dzieła kultury muzułmańskiej inspirowały i ożywiały ich filozofię, przypominając o nieustannej konieczności badania samego siebie, wzmacniając pragnienie poszukiwania mądrości oraz budowania wspólnoty mistrzów i uczniów według ideałów cnoty.

Co doprowadziło do tego, że kultura muzułmańska na pewnym etapie odrzuciła *falsafę*? Większość badaczy przekonana jest, że przede wszystkim miała miejsce swoista „bitwa ideologiczna” między zwolennikami „nowego” (w szczególności nowego sposobu myślenia i rozumienia wiedzy), a tymi, którzy bronili „tradycji”. Jak twierdzi Gutas, „w grę wchodziło nie co innego jak tylko obrona tradycyjnej wiedzy, tj. religii, oraz tradycyjnego sposobu jej zdobywania: gramatyki i filologii, w opozycji do obcych nauk: filozofii oraz jej podstawowego narzędzia, logiki” (1983, 254). Do tej „bitwy” dochodziła jednak również kwestia edukacyjna, związana z praktykami duchowymi obecnymi w szkołach *falāsifa*. Zapewne fakt, że filozofii nigdy nie wykładano w szkołach religijnych i madrasach, musiał mieć swoje poważne powody i wynikać nie tylko z różnic

teoretycznych, które nie były w przypadku filozofii arabskiej i islamu aż tak duże (MARMURA 1983). Jak wskazał Daiber, filozofia wzbudziła kontrowersje przede wszystkim ze względu na zaproponowanie filozoficznego sposobu życia, który można było praktykować autonomicznie, bez spoglądania np. na życie Prooka. „To filozoficzna wiedza umożliwiała racjonalną kontrolę nad uczuciami i przynosiła zbawienie jego duszy” (DAIBER 2012, 72).

Czy istotnie filozofowie podjęli próbę praktykowania tak rozumianego sposobu życia? Jak twierdzi Stroumsa:

[...] twórcy falsafy mogą być postrzegani jako margines średniowiecznego muzułmańskiego społeczeństwa, ponieważ w taki sposób często postrzegali sami siebie. Okazjonalnie zachowywali się w taki sposób, by sprowokować społeczność do odrzucenia ich niczym głupców [...]. Wykluczenie filozofów nigdy nie zawierało jednak w sobie żadnego elementu „niższości”. Czy postrzegane jako wybór czy też jako narzucone ze względu na krótkowzroczność społeczności w której żył, wycofanie się filozofa było zawsze przedstawiane jako wyraz wyższego poziomu rozumienia rzeczywistości. [...] Filozofowie zresztą zawsze postrzegali swoją pozycję wykluczenia jako oznakę samotności tego, który znajduje się na szczycie (STROUMSA 2003, 454).

Podsumowując, przeprowadzony wywód dowodzi, że migracja wiedzy i praktyk greckiej filozofii do kalifatu nie była jedynie jednorazowym epizodem translatorskim, lecz wielowiekowym, wieloetapowym procesem transferu kulturowego. Tytułowa „migracja” dokonała się na dwóch płaszczyznach: materialnej, poprzez fizyczne przenoszenie manuskryptów i ich przekłady (najpierw na język syriacki, a następnie arabski), oraz instytucjonalnej, poprzez przetrwanie greckich modeli edukacyjnych (*paideia*) i relacji mistrz–uczeń w szkołach chrześcijańskiego Wschodu. Kluczowym ogniwem w tym łańcuchu okazały się wspólnoty syriackie, które mimo redukcji filozofii do roli narzędzia logicznego, zdołały przechować aleksandryjskie wzorce programowe. To właśnie ta żywa, choć ukryta w klasztorach tradycja, stała się fundamentem, na którym tacy myśliciele, jak Al-Kindī czy Al-Fārābī zbudowali nową, arabskojęzyczną *falsafę*. W efekcie greckie dziedzictwo intelektualne, po adaptacji w sercu świata muzułmańskiego, nie tylko uniknęło zapomnienia, ale zyskało nową dynamikę, która ostatecznie wpłynęła na kształtowanie się myśli europejskiego średniowiecza.

BIBLIOGRAFIA

TEKSTY ŹRÓDŁOWE

AL-ĞAZĀLĪ. 1937–1938. *Iḥyā’ ‘ulūm al-dīn* [Ożywienie nauk religijnych]. T. 1–4. Cairo: Lajnat Nashr Al-Thaqāfa Al-Islāmiyya. Dostęp 8.04.2025. <http://www.ghazali.org/site/ihya.htm>.

- AL-KINDĪ. 1950–1953. *Fī māhīya an-nawm wa ar-r'ūā* [O istocie snu i wizji]. Red. Muhammad 'Abū Rīda, Rasa'il Al-Kindī Al-Falsafīya. Cairo: Dār Al-Fikr Al-'Arabī.
- DAMASCJUSZ. 1967. *Vitae Isidori reliquiae*. Red. Clemens Zintzen. Hildesheim: Georg Olms.
- OLIMPIODORUS. 1998. *Commentary on Plato's Gorgias*. Tłum. na j. angielski i komentarz Robin Jackson, Kimon Lycos i Harold Tarrant. Leiden: Brill.
- PLOTYN. 1951–1973. *Opera. Editio maior*. T. 1–3. Red. Paul Henry i Hans-Rudolf Schwyzer. Oxonii: Typographeo Clarendoniano.
- The Fihrist of al-Nadīm: A Tenth-century Survey of Muslim Culture*. 1970. Red. Bayard Dodge. New York: Columbia University Press.

OPRACOWANIA

- ADAMSON, Peter. 2002. *The Arabic Plotinus. A Philosophical Study of the „Theology of Aristotle”*. London: Duckworth.
- AKASOY, Anna, i Alexander FIDORA, red. 2005. *The Arabic Version of the Nicomachean Ethics*. Tłum. na j. angielski Douglas M. Dunlop. Leiden: Brill.
- ATHANASSIADI, Polymnia. 1993. „Persecution and Response in Late Paganism: The Evidence of Damascius”. *The Journal of Hellenic Studies* 113: 1–29. <https://doi.org/10.2307/632395>.
- BECKER, Adam. 2006. *Fear of God and the Beginning of Wisdom: The School of Nisibis and the Development of Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- BEDNAROWICZ, Sebastian. 2007. „Chrześcijananie Syrii i Mezopotamii w pierwszym wieku hidżry na podstawie pism Jerzego biskupa Arabów”. W: *Arabowie – islam – świat*, red. Marek Dziekan i Izabela Kończak, 581–590. Łódź: Ibidem.
- BERTOLACCI, Amos. 2009. „Different Attitudes to Aristotle's Authority in the Arabic Medieval Commentaries on the Metaphysics”. *Antiquorum Philosophia* (3): 145–166.
- BIDAWID, Raphael J. 1956. *Les Lettres du Patriarch Nestorien Timothee I*. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana.
- BLUMENTHAL, Henry. 1986. „John Philoponus: Alexandrian Platonist?”. *Hermes* 114: 314–335.
- BROCK, Sebastian. 1979. „Aspects of Translation Technique in Antiquity”. *Greek, Roman and Byzantine Studies* 20 (1): 69–87.
- BROCK, Sebastian. 1982. „From Antagonism to Assimilation: Syriac Attitudes to Greek Learning”. W: *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period*, red. Nina Garsoïan, Thomas Mathews i Robert Thompson, 17–34. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks.
- BROCK, Sebastian. 1983. „Towards a History of Syriac Translation Technique”. W: *III Symposium Syriacum 1980. Les contacts du monde syriaque avec les autres cultures (Goslar 7–11 Septembre 1980)*, red. René Lavenant, 1–14. Rome: Pontificale Institutum Studiorum Orientalium.
- BROCK, Sebastian. 1999. „Two letters of the Patriarch Timothy from the Late Eighth Century on Translations from Greek”. *Arabic Sciences and Philosophy* 9 (2): 233–246. <https://doi.org/10.1017/S0957423900001338>.
- BROCK, Sebastian. 2007. „A Syriac Intermediary for the Arabic Theology of Aristotle? In Search of a Chimera”. W: *The Libraries of the Neoplatonism*, red. Cristina D'Ancona, 293–306. Leiden: Brill.
- BULLIET, Richard W. 1979. *Conversion to Islam in the Medieval Period*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

- CAMERON, Alan. 2016. *Wandering Poets and Other Essays on Late Greek Literature and Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- CLARK, Elizabeth. 1992. *The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate*. Princeton: Princeton University Press.
- COOK, Bradley J., i Fathī Ḥasan MALKĀWĪ, red. 2010. *Classical Foundations of Islamic Educational Thought: A Compendium of Parallel English–Arabic Texts*. Provo, UT: Brigham Young University Press.
- CORBIN, Henry. 2005. *Historia filozofii muzułmańskiej*. Tłum. Katarzyna Pachniak. Warszawa: Dialog.
- D'ANCONA, Cristina. 2011a. „Translations from Greek into Arabic”. W: *Encyclopedia of Medieval Philosophy: Philosophy Between 500 and 1500*. T. 2, red. Henrik Lagerlund, 1318–1333. Dordrecht: Springer.
- D'ANCONA, Cristina. 2011b. „Platonic and Neoplatonic Terminology for Being in Arabic Translation”. *Studia Graeco–Arabica* 1: 23–46.
- DAIBER, Hans. 2012. *Islamic Thought in the Dialogue of Cultures. A Historical and Bibliographical Survey*. Leiden: Brill.
- DOD, Bernard G. 1982. „Aristoteles Latinus”. W: *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, red. Norman Kretzmann, Anthony Kenny, Jan Pinborg i Eleonore Stump, 45–79, Cambridge: Cambridge University Press.
- DZIELSKA, Maria. 2010. *Hypatia z Aleksandrii*. Wyd. 3 popr. Kraków: Universitas.
- EBIED, R. Y. 1989. „The Syrian Impact on Arabic Literature”. W: *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, red. A. F. L. Beeston, T. M. Johnstone, R. B. Serjeant i G. R. Smith, 497–501. Cambridge: Cambridge University Press.
- ENDREß, Gerhard. 2003. „Mathematics and philosophy in Medieval Islam”. W: *The Enterprise of Science in Islam: New Perspectives*, red. Abdelhamid I. Sabra i Jan P. Hogendijkss, 121–176. Cambridge, MA: MIT Press.
- ENDREß, Gerhard. 2006. „The Cycle of Knowledge: Intellectual Traditions and Encyclopædias of the Rational Sciences in Arabic Islamic Hellenism”. W: *Organizing Knowledge. Encyclopædic Activities in the Pre–Eighteenth Century Islamic World*, red. Gerhard Endreß, 103–134. Brill: Leiden.
- ENDREß, Gerhard. 2007. „Building the Library of Arabic Philosophy. Platonism and Aristotelianism in the Sources of Al-Kindi?”. W: *The Libraries of the Neoplatonists*, red. Cristina D'Ancona, 319–350. Leiden: Brill.
- ESS, Josef van. 1997. *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*. T. 4. Berlin: Walter de Gruyter.
- FRANTZ, Alison. 1975. „Pagan Philosophers in Christian Athens”. W: *Proceedings of the American Philosophical Society* 119 (1): 29–38.
- GÄTJE, Helmut. 1982. „Simplicios in der arabischen Überlieferung”. *Der Islam* 59 (1): 6–31. <https://doi.org/10.1515/islam.1982.59.1.6>.
- GOODMAN, L. E. 1989. „The Greek Impact on Arabic Literature”. W: *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, red. A. F. L. Beeston, T. M. Johnstone, R. B. Serjeant i G. R. Smith, 460–482. Cambridge: Cambridge University Press.
- GUTAS, Dimitri. 1983. „Paul the Persian on the Classification of the Parts of Aristotle's Philosophy: A Milestone Between Alexandria and Bağdād”. *Der Islam* 60 (2): 231–267. <https://doi.org/10.1515/islam.1983.60.2.231>
- GUTAS, Dimitri. 1999. *Greek Thought, Arabic Culture*. London: Routledge.

- HAAS, Christopher. 1997. *Alexandria in Late Antiquity: Topography and Social Conflict*. Baltimore: Hohn Hopkins University Press.
- HADOT, Ilsetraut. 1969. „Die Widerlegung des Manichäismus im Epiktetkommentar des Simplicios”. *Archiv der Geschichte der Philosophie* 51 (1): 31–57. <https://doi.org/10.1515/agph.1969.51.1.31>.
- HADOT, Ilsetraut. 1990. „The Life and Work of Simplicius in Greek and Arabic Sources”. W: *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and Their Influence*, red. Richard Sorabji, 275–304. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- HADOT, Pierre. 2000. *Czym jest filozofia starożytna?*. Tłum. Piotr Domański. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- HUMPHREYS, Stephen R. 1991. *Islamic History. A Framework for Inquiry*. Princeton: Princeton University Press.
- HUNTER, Richard. 2014. *Plato and the Traditions of Ancient Literature*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KING, Daniel. 2013. „Why Were the Syrians Interested in Greek Philosophy?”. W: *History and Identity in the Late Antique Near East*, red. Philip Wood, 61–81. Oxford: Oxford University Press.
- KORESPONDENCJA między chrześcijaninem a muzułmaninem. 2005. Tłum. Janusz A. Szymańczyk. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- KRAUSMÜLLER, Dirk. 2011. „Aristotelianism and the Disintegration of the Late Antique Theological Discourse”. W: *Interpreting the Bible and Aristotle in Late Antiquity: The Alexandrian Commentary Tradition Between Rome and Baghdad*, red. Josef Lössl i John W. Watt, 484–513. London: Ashgate.
- LAMEER, Joep. 1997. „From Alexandria to Baghdad: Reflections on the Genesis of a Problematic Tradition”. W: *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism*, red. Gerhard Endreß i Remke Kruk, 181–191. Leiden: Research School CNWS.
- MAKDISI, George. 1981. *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- MARMURA, Michael. 1983. „The Islamic Philosophers’ Conception of Islam”. W: *Islam’s Understanding of Itself*, red. Richard G. Hovannisian i Speros Vryonis, 87–102. Malibu, CA: Undena Publications.
- MERKLE, Karl. 1921. *Die Sittensprüche der Philosophen “Kitab adab Al-falasifa” von Honein Ibn Ishaq in der Überarbeitung des Muhammed Ibn ‘Ali Al-Ansari*. Leipzig: Kreyssing.
- PARET, R. 1983. „The Qur’ān-I”. W: *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, red. A. F. L. Beeston, T. M. Johnstone, R. B. Serjeant i G. R. Smith, 186–227. Cambridge: Cambridge University Press.
- PETERS, Francis E. 1968. *Aristotle and the Arabs: The Aristotelian Tradition in Islam*. New York: New York University Press.
- PINGREE, David. 2002. „The Ṣābians of Ḥarrān and the Classical Tradition”. *International Journal of the Classical Tradition* 9 (1): 8–35.
- RASHED, Roshid. 1989. „Problems of the Transmission of Greek Scientific Thought into Arabic: Examples from Mathematics and Optics”. *History of Science* 27 (2): 199–209. <https://doi.org/10.1177/00732753890270020>.
- RIST, Jim. 1965. „Hypatia”. *Phoenix* 19 (3): 215–225. <https://doi.org/10.2307/1086284>.
- ROSENTHAL, Franz. 2007. *Knowledge Triumphant. The Concept of Knowledge in Medieval Islam*. Leiden: Brill.
- RUBENSON, Samuel. 2000. „Philosophy and Simplicity: The Problem of Classical Education in Early Christian Biography”. W: *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity*, red. Tomas Hägg i Philip Rousseau, 110–139. Berkeley, CA: University of California Press.

- RUFFINI, Giovanni. 2004. „Late Antique Pagan Networks from Athens to the Thebaid”. W: *Ancient Alexandria Between Egypt and Greece*, red. William Harris i Giovanni Ruffini, 241–257. Leiden: Brill.
- SABRA, Abdelhamid I. 1987. „The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Science in Medieval Islam: A Preliminary Statement”. *History of Science* 25 (3): 223–243. <https://doi.org/10.1177/007327538702500301>.
- STROUMSA, Sarah. 2003. „Philosopher–King or Philosopher–Courtier? Theory and Reality in the Falāsifa’s Place in Islamic Society”. W: *Identidades Marginales*, red. Cristina de la Puente, 433–459. Madrid: CSIC Press.
- TANNOUS, Jack. 2008. „Between Christology and Kalam? The Life and Letters of George, Bishop of the Arab Tribes”. W: *Malphono w–Rabo d–Malphone. Studies in Honor of Sebastian P. Brock*, red. George A. Kiraz, 643–688. Piscataway, NJ: Georgias Press.
- TARRANT, Harold. 1997. „Olympiodorus and the Surrender of Paganism”. *Byzantinische Forschungen* 24: 181–192.
- TREIGER, Alexander. 2016. „Palestinian Origenism and the Early History of the Maronites: In Search of the Origins of the Arabic *Theology of Aristotle*”. W: *Ideas in Motion in Baghdad and Beyond. Philosophical and Theological Exchanges between Christians and Muslims in the Third/Ninth and Fourth/Tenth Centuries*, red. Damien Janos, 44–80. Leiden: Brill.
- VERBEKE, Gerard. 1982. „Some Later Neoplatonic Views on Divine Creation and the Eternity of the World”. W: *Neoplatonism and Christian Thought*, red. Dominic O’Meara, 45–53. Albany: State University of New York Press.
- VINZENT, Markus. 2000. „«Oxbridge» in der ausgehenden Spätantike oder: Ein Vergleich der Schulen von Athen und Alexandrien”. *Zeitschrift für Antikes Christentum* 4: 49–82. <https://doi.org/10.1515/zach.2000.4.1.49>.
- WAKELNIG, Elvira. 2015. „Greek Sages on the Tawḥīd Ancient Philosophy in Accord with the Islamic Doctrine of the Oneness of God”. *Studia Graeco–Arabica* 5: 205–245.
- WATT, John. 2011. „From Sergius to Mattā: Aristotle and Pseudo–Dionysius in the Syriac Tradition”. W: *Interpreting the Bible and Aristotle in Late Antiquity: The Alexandrian Commentary Tradition Between Rome and Baghdad*, red. Josef Lössl i John Watt, 239–257. Ashgate: Routledge.
- WATTS, Edward. 2004a. „Student Travel to Intellectual Centers: What Was the Attraction?”. W: *Travel, Communication and Geography in Late Antiquity*, red. Linda Ellis i Frank Kidner, 11–21. London: Routledge.
- WATTS, Edward. 2004b. „Justinian, Malalas, and the End of Athenian Philosophical Teaching in A.D. 529”. *Journal of Roman Studies* 94: 168–182. <https://doi.org/10.2307/4135014>.
- WATTS, Edward. 2005. „Where to Live the Philosophical Life in the Sixth Century? Damascius, Simplicius, and the Return from Persia”. *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 45 (3): 369–385.
- WATTS, Edward. 2006. „The Murder of Hypatia: Acceptable or Unacceptable Violence”. W: *Violence in Late Antiquity: Perceptions and Practices*, red. Harold A. Drake, 333–342. London: Routledge.
- WATTS, Edward J. 2008. *City and School in Late Antique Athens and Alexandria*. Los Angeles: University of California Press.
- WILCZYŃSKI, Karol. 2018. „Filozofia jako ćwiczenie duchowe w dziełach wczesnych myślicieli arabskich”. Praca doktorska, Uniwersytet Jagielloński.
- WILCZYŃSKI, Karol. 2022. „Filozofia arabska i jej wpływ na kształtowanie się woluntaryzmu w XIII–wiecznej filozofii łacińskiej”. W: *Historia rozwoju pojęcia woli od starożytności do XIII wieku*, red. Jan Kielbasa, 171–176. Kraków: Nomos.

MIGRACJA WIEDZY I PRAKTYK GRECKIEJ FILOZOFII
DO KALIFATU

Streszczenie

Tekst analizuje proces transferu idei i praktyk edukacyjnych greckich szkół filozoficznych do środowiska arabskojęzycznego. Opisano proces, w którym przymusowa migracja uczonych z Aten i Aleksandrii na wschód umożliwiła rozwój greckich praktyk filozoficznych w nowym kontekście kulturowym, co wpłynęło na kształtowanie się europejskiej filozofii w późnym średniowieczu. Tekst omawia znaczenie edukacji filozoficznej w antycznych szkołach w Aleksandrii i Atenach. Analizie zostały poddane te elementy greckiego nauczania filozofii, które zostały przeniesione do filozofii arabskiej, głównie za pośrednictwem szkół syriackich chrześcijan. Artykuł szczegółowo opisuje rolę ośrodków, takich jak Harrān, Edessa i Nisibis, w zachowaniu i przekazywaniu wiedzy filozoficznej, która ostatecznie dotarła do kalifatu, a następnie została rozwinięta przez autorów arabskich. Pokazuje też, jak ogromna praca tłumaczy i pierwszych arabskich komentatorów pozwoliła na rozwój idei filozofii w zupełnie nowym kontekście kulturowym.

Słowa kluczowe: praktyka filozoficzna; filozofia arabska; islam; migracja idei; edukacja filozoficzna

MIGRATION OF PRACTICES AND KNOWLEDGE OF GREEK PHILOSOPHY
TO THE CALIPHATE

Summary

The analyzes the process whereby the ideas and educational practices of the Greek philosophical schools were transferred to the Arabic-speaking environment. The author describes the forced migration of scholars from Athens and Alexandria to the east, which enabled the development of Greek philosophical practices in a new cultural context, later influencing the formation of European philosophy in the Middle Ages. The text discusses the importance of philosophical education in the ancient Greek schools of Alexandria and Athens. Those elements of Greek philosophy teaching that were transferred to Arab philosophy, mainly through the medium of Syriac Christian schools, were analyzed. The author describes in detail the role of centres such as Harrān, Edessa and Nisibis in preserving and transmitting philosophical knowledge which eventually reached the caliphate and was later developed by Arab authors. The article also demonstrates how the significant efforts of translators and early Arabic commentators enabled the dissemination of philosophical ideas in a novel cultural milieu.

Keywords: philosophical practice; Arabic philosophy; Islam; migration of ideas; philosophical education