



Kenelm Foster

S engleskog preveo Haris Dučić

Ibn Sina i zapadna misao u trinaestom stoljeću*

UDK 1 Ibn Sina
14 „12“

Sažetak

Navedeni članak zasnovan je na predavanju koje je autor održao na Cambridgeu marta 1951, a koje se odnosi na život, djelo i utjecaj arapskog filozofa Ibn Sinaa. Ibn Sina je rođen 980. u Buhari, a umro je 1037. Svoj izuzetno aktivan život proveo je u Perziji, no gotovo sva njegova djela pisana su na arapskom. Jednako čuven kao liječnik i filozof, Ibn Sina sa španskim Arapinom Ibn Rušdom (1126–1198) dijeli središnje mjesto u islamskoj intelektualnoj povijesti srednjeg vijeka. Ovaj rad je prvobitno objavljen 1951. godine u 32. broju akademskog časopisa *New Blackfriars*, koji je formalno povezan s redovničkom zajednicom dominikanaca, a kojoj je i sam autor pripadao.

Ključne riječi: Ibn Sina, Avicena, filozofija, Ibn Rušd, Kenelm Foster.

* Tekst je prijevod rada "Avicenna and western thought in the thirteenth century" preuzet iz djela *Avicenna: Scientist and Philosopher. A Millenary Symposium*, G. M. Wickens, Luzac & Company, Ltd., 1952, str. 108-123.

Postojalo je nešto što je bilo neizvjesno glede Ibn Sinaovog učinka na Zapad u trinaestom stoljeću. Premda je njegov utjecaj bio trajan i sveprisutan, od samih početaka u Španiji dvanaestog stoljeća, preko nedoumica pri prvim dodirima s katedralnim školama¹ i novonastalim pariskim univerzitetom,² te sve do Alberta od Kelna, Tome Akvinskog i Ivana Dunska Škota, nikad se nije kristalizirao u određeni set doktrina koji bi prihvatila jasno određena skupina ili škola, što je se nešto kasnije desilo s djelom Ibn Rušda. Prije nekoliko godina, Père De Vaux³ potakao je na korištenje pojma *latinski avicenizam*, uporedo s *latinskim averoizmom* koji je Mandonnet⁴ objelodanio u svom velikom djelu o Sigeru od Brabanta.⁵ Ali termin Pèrea De Vauxa, za razliku od onog Mandonnetovog, nije u cijelosti prihvaćen. Mnoštvo je nesuglasica između zbrkanog eklekticizma na prijelazu stoljeća koje je proučavao De Vaux, i očiglednog, odveć ujedinjenog položaja averoista iz 1270. Možda bi za taj rani period prihvatljiviji naziv bio Gilsonov⁶ *augustinisme avicénnisant*,⁷ premda je ovo izvorno označavalo samo jedan njegov aspekt – pokušaj da se avicenijanska teorija o intelektu prilagodi augustinijanskoj tradiciji o ovisnosti čovjekova uma o Božijem prosvjetljenju. Kako god, ne treba pretjerano apostrofirati augustinijanski element u misaonim strujama koje su kružile na koncu dvanaestog stoljeća, a koje su uveliko bile izvedene iz drugih izvora, primjerice Boetija i Eriugene. Dok u našem dobu svi prihvataju Ibn Sinaa kao vrsnog filozofa, niko ga od značajnih mislilaca, osim možda Rogera Bacona, ne spominje bez određene uzdržanosti. Za Bacona je Ibn Sina “pročelnik i lider filozofa”, glavni Aristotelov tumač i promicatelj; i Bacon, kako De Vaux ističe, kazivao je s određenim autoritetom da je “bio od svih velikih autora dvanaestog stoljeća ponajbolje upućen u život

i djelo Ibn Sinaa”.⁸ Ali, on je također bio svojevrsan čudak, a njegov vazalski položaj je izuzetan. Ibn Sina je autor kojega trajno citiraju, kojem se često suprotstavljaju i na kojeg uvijek treba računati. Njemu se pridaje postojano, ako ne i konvencionalno poštovanje. Primjerice, sv. Toma u *O biću i biti (De Ente et Essentia)* često citira Ibn Sinaa kao potporu svojim tezama. Istina, ovo djelo je među njegovim najranijim (1254–1256) i tokom vremena je sv. Toma sve manje ovisio o Ibn Sinau, manje ga spominjao i postao je obuzet Ibn Rušdom. Ali upravo je ova promjena naglaska tipična za Ibn Sinaov uspjeh u trinaestom stoljeću. Na um nam pada naslov jedne od vrijednih Gilsonovih studija *Ibn Sina i polazna tačka Dunska Škota*.⁹ Čini se da je Ibn Sinaova uobičajena sudbina bila da djeluje kao *polazna tačka*. To je svakako bio slučaj i s Aristotelom, ali ova fraza teško da odgovara njegovom velikom utjecaju. Nije također ni najprikladnija za Ibn Rušda koji je, barem nakon 1260, postao silom koja je ili dominirala ili suzbijala. Ibn Sina nije dominirao niti je suzbijao. U mnogo toga je doprinio tomističkoj tezi i skotistima,¹⁰ ali uopćeno više kao polazišna tačka negoli kao dovršeni produkt.

Također je simptomatičan donekle neodlučan pristup Ibn Sinau glede religijske stvari, odveć različit od onoga što će postati kršćanskim pristupom Ibn Rušdu. Nesumnjivo će sv. Toma preuzeti neko načelo od Ibn Rušda da bi podržao svoju tezu o jedinstvu supstancijalne forme i pritom se, kako ćemo vidjeti, snažno suprotstavljati Ibn Sinau glede odnosa uma i intelekta, dok će se tokom stoljeća Ibn Sinaovo ime dovesti u vezu s odveć neortodoksnom teorijom o stvaranju. Ali uzevši u cjelini, ne čini se da je bio subjektom izravne netrpeljivosti. Autor djela *De Erroribus Philosophorum* (1260–1274), teolog odveć sumnjičav zbog otpadničke filozofije, no ipak posve obaviješten o njoj, žestok je prema

¹ Centri naprednog obrazovanja u ranom srednjem vijeku. (Op. prev.)

² Osnovan oko 1170. (Op. prev.)

³ Profesor *Starog Zavjeta* na École Biblique, Jerusalem, od 1934. do 1971. *Notes et Textes sur l'Avicennisme Latin aux confins des XIIe–XIIIe siècles*, Paris: Vrin, 1934.

⁴ Pierre Mandonnet (1858–1936), belgijski dominikanski historičar. (Op. prev.)

⁵ Francuski filozof iz 13. st., znameniti zagovornik averoizma. (Op. prev.)

⁶ Étienne Henri Gilson (1884–1978), francuski filozof. (Op. prev.)

⁷ Vidjeti njegove članke u *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*: 1926, 1927, 1929, 1933.

⁸ Op. cit. p. 57.

⁹ *Archives*, etc. 1927.

¹⁰ Pristalice doktrine Dunska Škota. (Op. prev.)



Ibn Rušdu i blag prema Ibn Sinau. Ibn Rušd, osim toga što je ponavljao Aristotelove greške, posebice glede vječnosti materije i kretanja, prisvaja sebi “izravniju opoziciju istinama naše Vjere” i otuda ima biti kritiziran mnogo snažnije od Aristotela. S ovim bi se dalo uporediti uljudno otvaranje poglavlja o Ibn Sinau: “Pogriješio je, ili se čini da je načinio grešku držeći se stava da u bićima sačinjenim od materije i oblika postoji samo jedna forma.”¹¹

Vrijeme je da prikazemo osnovnu shemu Ibn Sinaove filozofije onako kako je predstavljena na Zapadu krajem dvanaestog stoljeća, zaodjevena u izazovni latinski jezik tog doba. Govorimo o Ibn Sinau skolastičara, a ne o izvornom Ibn Sinau, te o njegovoj filozofiji, a ne o njegovoj prirodnoj znanosti. S obzirom na to da je to slučaj, on oličava um kojim u određenom smislu vlada koncept bića, a tokom našeg perioda citiran je kao autoritet za psihološko prvenstvo ovog pojma; da su biće i bit ono što um prvo naslućuje.¹² Sad, kad govorimo o zbiljskom postojanju, biće se dijeli na moguće i nužno, a moguće biće se dijeli na ono što je prosto moguće i na ono što je moguće *per se*, ali nužno uvjetovano, to jest u odnosu na uzrok. Ono što je potaknuto u postojanje je zbiljski ili uzročno nužno, premda ostaje jedino moguće *per se* u tome što je tražilo uzrok koji bi ga doveo u postojanje. Povijesno gledajući, ova razlika ima velik značaj. Ibn Rušd ju je izravno odbio. Zbiljsko biće je, kaže, prosto *per se* i nužno, um ne može pojmiti neku stvar koja je napose suštinski moguća i zbiljski postojeća. Stoga Ibn Rušd odbija načiniti stvarnu razliku, načelno validnu ekstramentalno, između supstance i njezinog postojanja. Njegov otpor je energičan, jer u ovom pojmu o postojanju koje je zbiljsko, a opet odveć kontigentno, vidio je kontaminaciju filozofije putem religije. On izravno optužuje Ibn Sinaa da je zaveden od teologā u tome što je nastojao načiniti nemoguću sponu između naučne filozofije i religijskih kazivanja glede stvaranja.¹³ Jer pojam o kontingentnom

postojanju kojem je išlo u korist Ibn Sinaovo razlikovanje između *per se* mogućeg i nužnog – kao prouzročnog – činio se uveliko srodnim biblijskom nauku o stvaranju Univerzuma. Da li je ta razlika koju je Ibn Sina predstavio uistinu bila u skladu s Biblijom, posve je drugo pitanje. Kršćanski mislioci su uglavnom smatrali da to nije bio slučaj. Ali, otvarajući tako jaz između postojanja i biti u stvorenom svijetu, Ibn Sina je trinaestom stoljeću dao polazišnu tačku za jednu od najspornijih tema. Tačno je da je već postojala Boetijeva razlika između *quod est* i *quo est*, što se ubrzo dovelo u vezu s Ibn Sinaovom. Ali utjecaj potonjeg bio je osobito snažan u ovom pitanju, premda ga uopće nije jednostavno procijeniti jer, s jedne strane, Ibn Sinaova upotreba ovih pojmova dovodi se u vezu s kosmogonijom koja je u srži bila posve drukčija od one kršćanske dok je ujedno oličavala obmanjivu pojavnu srodnost, a s druge strane, Ibn Sinaova misao kretala se u smjeru onoga što može biti imenovano ekstrincizmom, to jest smještanjem izvora bića i inteligibiliteta osjetilnog svijeta, izvan tog svijeta, a sve to u saglasju s njegovim poimanjem biti. Ali, čini se da je ovaj pojam ostao svojevrsnom zagonetkom za većinu skolastičara tako da niko prije sv. Tome nije odlučno istupio u korist ili protiv Ibn Sinaove teorije o stvaranju s odgovarajućom osobno razrađenom metafizikom.

Sad valja razmotriti avicenijanski pojam biti i njegov utjecaj u trinaestom stoljeću u odnosu na tri glavne teme: stvaranje, prirodu materijalne supstance i prirodu i djelovanje intelekta.

Spomenuli smo *moguće* (kontingentno) i *nužno*. Oba ova termina se kod Ibn Sinaa referiraju na bit ili suštinu, onom snagom koje je svako biće to što jeste i koje je određivo inteligencijom. Ibn Sina znatiželjno promišlja o biti u odvojenosti ili izoliranosti. Tako bit kao takva niti postoji niti je nepostojeća. Tačno je da Ibn Sina (ako ga dobro shvatam glede ovog izazovnog pitanja) nije smatrao bit odvojenom od esencije *per se* koju je kritizirao Ibn Rušd,

¹¹ Tekst u Mandonnetovoj *Siger*, vol. 2, p. 1, 55. Uoči kako autor odbacuje tezu sv. Tome glede jedinstva supstancijalne forme.

¹² Jedan od mnogih primjera: *De Ente et Essentia* sv. Tome, pogl. 1, dio 1.

¹³ Vidjeti Gilson, *L'Être et l'Essence*, pp. 62-67, Pariz, 1948, te o ovom predmetu uopće, M. D. Roland-Gosselinovo izdanje *O biću i biti/De Ente et Essentia*, Le Sanlchoir, Kain, 1926.

a to stoga što je mislio da je alternativa iskažu da je bit bila moguća *per se*, kazati da je bila nemoguća *per se*, a ako su biti ono što Bog čini zbiljskim kroz stvaranje, one ne mogu biti nemogućnosti *per se*. Čak ni Bogu ne priliči da čini nemoguće. Ali, nastranu s ovom nedosljednošću, ako je to slučaj; ono što je specifično za avicenijansku bit jest čista izoliranost od svih veza koje se odnose na postojanje ili nepostojanje, pojedinačnost ili mnoštvenost. *Equinitas est equinitas tantum*.¹⁴ Ako je egzistencija od “biti konjstva”, konje se ne bi dalo zamisliti osim kao postojeće. Opet, ako je pojedinačnost od “biti konjstva”, mogao bi postojati samo jedan konj. A ako je pak mnoštvo od njezine biti, ne bi mogao postojati tek *jedan* konj. “Konjstvo” se jednostavno izostavlja iz razmatranja glede bića i nebića, pojedinačnosti i mnoštvenosti. U umu uistinu može postojati univerzalna predvidivost mnogih subjekata, a u stvarnosti tek pojedinačni egzistirajući subjekt, ali samo silom nečega što ga obuzima u oba slučaja. Tokom cijelog našeg doba Ibn Sinaa će se dovoditi u vezu s ovim pojmom o biti kao o nečemu čemu su dodaci pripisani *izvan* nje same. Vidimo sv. Tomu dok oblikuje svoju filozofiju kako načas prihvata, a načas odbacuje ovaj ekstrincistički naglasak, premda teži ka tome da ga potpuno odbaci. Stoga odbija Ibn Sinaovu diobu jedinstva od bića na osnovu toga što to predstavlja pometnju jedinstva koje svako biće ima i *mora* imati, vrlinom toga što jest biće, s jedinstvom koje *može* imati s obzirom na činjenicu da je jedno biće u slijedu mnogih. Ovo prvotno je metafizičko jedinstvo, a potonje kvantitativno ili matematičko.¹⁵ Sveti Toma će izričito prizivati Ibn Sinaa, često povezujući njegovo ime s Platonom, kad učestalo napada gledište po kojem se forme materijalnih stvari i inteligibilne forme (ili ideje) u umu nadaju tim stvarima i umu iz izvanjskog principa. Tako on zapaža kako su “neki poput Platona i Ibn Sinaa smatrali da sve forme ishode iz izvanjskih uzroka,

ab extrinseco”.¹⁶ Zapravo, jednu ekstrincističku i jednu fundamentalnu tezu sv. Toma prihvata, onu stvarnu odliku između biti i egzistencije, pri čemu citira Ibn Sinaa kao potporu tom stajalištu. Međutim, u kojoj mjeri je ova tomistička teza doista razvitak one Ibn Sinaove, teško je reći. Ovdje ćemo je se doticati samo u slijedu nekoliko zapažanja na povijesne okolnosti teme o stvaranju u trinaestom stoljeću.

Iz gledišta da je egzistencija nešto što je pridodato biti *ab extrinseco*, slijedi da sve biti ultimativno zaprimaju egzistenciju iz ekstrincističkog načela koje može biti opisano samo kao čista egzistencija ili kao iskonsko jedinstvo u kojem iščezavaju sve razlike. Bog je za Ibn Sinaa posve jedincat, kao nepodijeljen u sebi i kao jedinstven, a određene težnje glede božanske jedinstva smatrane su osobeno avicenijanskim.¹⁷

Ovaj naglasak je naišao na željenu i donekle neopreznu dobrodošlicu u posljednjim desetljećima dvanaestog stoljeća s određenim nasljednicima manje-više neoplatonističke tradicije izvedene od Boetija, pojene od Areopagite i Skota Eriugene, te razvijene u velikoj Školi Chartresa. U ovoj “*De Unitate* tradiciji”, kako je bila nazivana,¹⁸ poseban naglasak je na *formi* kao načelu jedinstva i inteligibiliteta u biću. Forma je savršeno ozbiljena u Bogu i bila je dijelom raznolikih stupnjeva kod stvorenja koji su ishodili od Boga i vraćali se Bogu sukladno mjeri njihova jedinstva, postojanosti i intelektualnosti. Tako je metafizika išla uporedo s religijom. Ova tradicija bila je u jednoj mjeri augustinijanska. Jer, šta izražavaju određeni veliki pasusi *Ispovijesti*¹⁹ ako ne čežnju ka vječnom Jedinstvu i Jasnosti? Augustin je uistinu bio besprimjeran učitelj ovog izraženog saglasja misli i religije, ovog kretanja uma ka sebi i ponad sebe, što bi na koncu doseglo do Objekta posve intimnog i odveć uzvišenog: *interior intimo meo et superior summo meo*.²⁰ Ali nije nad svakim aspektom ove vizije bdjela vjera

¹⁴ Pojmom *equinitas* Ibn Sina ima na umu bit ili prirodu konja. Bit je ta što čini neku stvar da bude to što jeste i da pripada određenoj vrsti.

¹⁵ *Summa Theol.*, I, 11, 1 ad 1.

¹⁶ *Quodlibet* IX, a. 11.

¹⁷ Jedan od primjera kod sv. Tome: *In II Sent.*, D. 1, Q. 1, a. 1.

¹⁸ Od P. H. Vicaire u *Revue de Sc. Phil. et. Theol.* XXVI, 3, pp. 449, ss. Naziv za trinaest autobiografskih knjiga koje je napisao Aurelije Augustin. (Op. prev.)

¹⁹ *Ispovijesti*, III, 6. “Više od mog dosega najvišeg i dublje od mog najdubljeg sepstva.”

²⁰ Ed. u De Vaux, op. cit., pp. 80, ss.



sv. Augustina niti je bilo vjerovatno da će se na duge staze prilagoditi svim tačkama kršćanske doktrine stvaranja i jasne razlike između Tvorca i stvorenja. S početkom trinaestog stoljeća u Parizu se javlja panteizam u učenju Amarlika da Bene, da bi odmah bio osuđen u provincijskoj sinodi biskupa koja se održala u istom gradu 1210. Godine 1215. ova osuda je potvrđena od papinskog legata Roberta od Kursona, a 1225. godine papa Honorije III potvrdio je osudu na Eriugeninu *De divisione naturae* koja je, uobičajeno se smatra, utjecala na Amarlika. U međuvremenu se eriugenska struja susrela i pomiješala s novim Ibn Sinaovim utjecajem, što se da vidjeti u anonimnoj *Liber de causis primis et secundis* koja se često pripisuje Ibn Sinau, a zapravo je djelo nekog kršćanskog autora koji je pisao između 1180. i 1215. godine.²¹ Kao drugi faktor u ovoj zamršenoj situaciji valja nam uočiti, također, u 1210. i 1215. godini, prve zabrane korištenja Aristotelovih *Libri naturales* na pariskom univerzitetu, zajedno s njihovim komentarima, *commenta, summae*; a vjerovatno je da se ovi termini odnose na prevedena Ibn Sinaova djela. U jednom dijelu su ove zabrane potaknute materijalizmom Davida od Dinanta koji je bio osuđen s Amarlikom, ali uopćenije je novi aristotelijanizam koji se i dalje miješao s neoplatonističkim naraštajem i Ibn Sinaom predstavljao prijetnju po kršćanski nauk o činjenicama i načinima stvaranja. Ovaj nespokoj je nastavljen na raznim stupnjevima dokazavši se plodonosnim pokretačem u formaciji tomizma. S Ibn Sinaovim imenom je dovođen u vezu naročito glede tri postavke: da je Bog stvarao nužno i stoga vječno; da je prvi učinak stvaranja bilo jedno biće, a ne mnoštvo njih (*ex uno non provenit nisi unum*); i da je božanska uzročnost prenijeta sa ovog prvog učinka prema nižem slijedu posredničkih duhovnih uzroka od kojih je posljednji, takozvani intelekt, bio posrednički uzrok ljudskog intelekta i svih formi materijalnog svijeta. S Ibn Sinaom je

osobitije bila povezana ova teorija o posrednicima – koja je za teologe djelovala čudno zbog same činjenice da je Petar Lombard, zvanično prihvaćeni učitelj Sentencija,²² naučavao preinačenu verziju iste ideje, tako da nalazimo sv. Tomu u *Summi* dužnog da opovrgne, zajedno s Ibn Sinaom i u istom članku, vlastiti udžbenik o katoličkoj teologiji.²³

I premda je bilo jasno da je Ibn Sinaova kosmogonija kao cjelina implicirala neprihvatljivu ideju o Bogu, nije na prvu bilo jasno kako se ova ideja razlikovala od one kršćanske niti kako se ona može opovrgnuti. Ovdje je bio filozof koji je, dijeleći bit od egzistencije, izjavio da je Bog potakao egzistenciju i da je to učinio nužno. Bog je u ovom gledištu omeđen vlastitom prirodom, a ovo je samodifuzno slobodoumlje. *Slobodoumlje* – pojam kako je pripisan *par excellence* Bogu, sv. Toma često povezuje s Ibn Sinaovim imenom. Ali ako se o Bogu ima misliti kao o slobodoumnom, poništava li onda ovo Njegovu samodostatnost? A ako samodostatnost napose implicira samoopstojnost, je li moguće poimati božansku egzistenciju kao da uključuje, a ne ograničava božansko slobodoumlje? Riječ o odnosu bića spram dobra koje je sv. Toma nastojao riješiti produbljujući koncept bića. Ali u prvoj polovini stoljeća, kršćanski napor da se odbaci ova prijetnja doktrini stvaranja zaprimila je formu, uopćeno kazujući, ponovnog potvrđivanja, uveliko retoričkog i dogmatskog, božanske sveučnosti, te razliku između prirodnog djelovanja (*per modum naturae*) što je neočekivano od Boga i dobrovoljnog djelovanja (*per modum voluntatis*) što jest. Obje ove odbrane su veličanstveno razrađene od Vilijama od Overnja (1180–1249), te plahovite i vrijedne osobe čije su polemičke obuzetosti Aristotelom i Ibn Sinaom, premda je imao znatno poštovanje prema njima, zajedno s potpunom neobaviještenošću o naročitoj opasnosti averoizma, tipične za prvu polovinu stoljeća. Ali Vilijam je ovdje sekundarna ličnost. Nakon prve polovine stoljeća s razvojem zrelijeg aristotelijanizma Alberta Velikog, kucnuo je čas za dovršavanje sinteze. Sveti Toma je istražio pitanje stvaranja u *Contra Gentiles*, u *De Potentia* i konačno

²¹ Teološke rasprave skolastičara Petra Lombarda. (Op. prev.)

²² I, 45, 5. O ovome vidjeti A. Forest: *La Structure Métaphysique du Concret Selon St. Th. D'Aquin*; naročito c. 2, Paris: Vrin, 1931.

²³ Roland-Gosselin, op. cit., p. 11.

u *Summi*. Ovdje je dovoljno reći da njegova rješenja uključuju preispitivanje posljedica držanja Boga čistim bićem (*ipsum esse subsistens*), uspostavljanja transcendentne slobode Njegova stvaralačkog čina i neposrednog dodira sa svakim stvorenjem.

Kad je riječ o fizičkom svijetu, glavni problemi trinaestog stoljeća bili su vezani za prirodu i međuodnos forme i materije, možda naročito materije. Ibn Sinaov sažeti pojam o bitima, osim uvjeta njihova konkretnog ozbiljenja, vjerovatno je favorizirao gledište po kojem je ovo ozbiljenje imalo učinak, u fizičkom svijetu, samo kroz materiju, načelo nesavršenosti i razjedinjenosti a time i raznolikosti i porastu individua u istim vrstama. Termin *signata* primijenjen na materiju u ovom smislu (*materia signata quantitate*), vjerovatno dolazi s prevođenjem Ibn Sinaa.²⁴ Korišten je da bi se formulirala teorija o materiji koju je sv. Toma, slijedeći Alberta, imao razraditi u slijedu njegovih dugih polemika protiv pojma o *dubovnoj* materiji, što se povezuje s franjevačkom školom i jevrejskim filozofom Avicbronom. Ipak, avicenijanska teorija po kojoj materija nije bila blisko povezana s formom, po sebi nije u cijelosti zadovoljila sv. Tomu. Za sv. Tomu svaka fizička tvar jest materija u formi, a dok je Ibn Sinaova logika doprinijela izgradnji teorije o rodu i vrstama u saglasju s ovim gledištem, on nije izbjegao plamen tomističkih nasrtaja stoga što je poimao formu u odveć ekstrincističkom i bestjelesnom maniru, a osobito stoga što je platonički predstavljao proizvodnju tjelesa kao beskrajni tok formi iz *nematerijalnog* principa: “Kako je Platon smatrao da su forme osjetilnih realiteta koje kušamo učinak nematerijalnih supstanci, na istom stajalištu je bio i Ibn Sina.”²⁵ Sad dolazimo do treće i zaključne teme – prirode i djelovanja intelekta.

Na prvi pogled, Ibn Sinaova teorija o duši može se nadati pozitivno srodnom s kršćanskim naukom, kako se i činilo mnogima na Zapadu pri prvom dodiru s njom, pa čak i mnogo kasnije. Ona nedvosmisleno razlikuje racionalnu dušu od tijela. Tačno je da se, s obzirom na to da Ibn Sina ne priznaje nikakav princip izuzev pitanja upojedinjenja u vrstama, mora

pretpostaviti da se za njega duše razlikuju prosto stoga što imaju različita tijela. Šta se onda događa s dušom poslije smrti? Da li se stapa u jednu zajedničku dušu? Ibn Sina tako ne misli, ali Vilijam od Overnja smatrao je ovo posljedicom njegovih principa snažno osudivši Ibn Sinaa, zajedno s Aristotelom, zbog negiranja individualne besmrtnosti. Ovdje se da osjetiti kršćanska zebnja pri svođenju ljudskog individualiteta na ono nešto u čovjeku što upravo *nije* duša. Ibn Sina pak jasno naučava da je duša individualna i da ne postoji prije svog tijela. Ali to za njega nije, u aristotelijanskom smislu, tjelesna *forma*. Ona se služi tijelom, čak je i potrebna za njim, ali po sebi je zasebna tvar, *substantia solitaria*.²⁶

Gilson je 1935. godine nastojao dati odgovor na pitanje: “Zašto je sv. Toma kritizirao sv. Augustina?”, a to je učinio prateći pregnuća niza kršćanskih mislilaca od polovine dvanaestog stoljeća naovamo, sve kako bi augustinijansku tradiciju pomiješao s snažnom dozom Ibn Sinaovog genija. Ali po nama, primarni interes Gilsonovih zaključaka (koji su dakako bili predmetom sporova) leži u svjetlu koje bacaju na reakciju sv. Tome koji je razradio vlastitu teoriju o intelektu, prvenstveno u pojmovima kritike onog platonizma koji on glede ovog pitanja povezuje s Ibn Sinaovim naukom. Sveti Toma zapaža da je ovo učenje bilo u saglasju s onim što je Ibn Sina naučavao o tijelima. U avicenijanskoj fizici, kaže, forme tjelesa nalaze svoje podesne i dostatne uzroke ne u drugim tijelima, nego u djelatno odvojenom svijetu duhova. Slično tome, duša zaprima intelektualnu spoznaju od aktivnog intelekta izvan i ponad nje. Ona uistinu može učiniti nešto da olakša zaprimanje inteligibilnih formi izvana, ali ova samoraspoloživa djelatnost duše nije podesno intelektualna; to je provođenje imaginacije. Uzrok inteligibilnih ideja je posve ekstrincistički.

Protiv ovoga sv. Toma ponavlja svoju osnovnu primjedbu: “Ova teorija bi eliminirala *neposredna*

²⁴ *Summa Theol.*, I, 110, 1 ad 3.

²⁵ *Melanges Madonnet* II, p. 48, *Bibl. Thomiste* XIV; Paris, Vrin, 1930.

²⁶ *QQ de Ver.* X, 6.



načela stvarnosti.” Djelatnost svake stvari mora biti pojašnjena, koliko god je to moguće, u pojmovima te stvari kao takve.²⁷ Ukoliko promišljanje kao nešto drukčije od imaginaliziranja jeste ljudska djelatnost, utoliko korijen toga mora biti ljudski – načelo u individualnom čovjeku, ali ne nutarnje u platoničkom smislu, to jest intimnom posjedovanju inteligibilnih formi koja duša razotkriva prisjećanjem vraćajući se sama sebi, daleko od tijela i osjetila. Jer ako je to način na koji čovjek doseže do spoznaje, šta onda čini s tijelom? Ako je odveć prirodno za dušu da proniče u mudrost odvajajući se od tijela, onda njezino jedinstvo s tijelom mora biti odveć neprirodno. Uopćeno kazujući, to je tomistički prigovor Platonu.²⁸ Ibn Sina je, prema sv. Tomi, započeo s istih temeljnih pretpostavki kao Platon: da ljudski intelekt po prirodi izravno utječe na inteligibilne forme u djelovanju. Ipak, Ibn Sina je bio manje dosljedan od Platona, jer poimanjem izvora intelektualnog života koji je izvan duše, on je nastojao pojasniti pristup duše ovom životu kao određeni vid pregnuća osjetila i imaginacije. Njegov platonizam bio je nedosljedan.²⁹

Ibn Sina je bio i nedosljedni aristotelijanac. Moramo shvatiti da je sv. Toma prihvatio Aristotelovo kritiziranje Platona. Platonički svijet čistih formi u kojem je intuitivno sudjelovao ljudski um, za njega više nije bio filozofski održiv. Objektivni temelj takve intuicije je odstranjen. Za Ibn Sinaa je, kako ga sv. Toma tumači, bilo jasno da ako inteligibilne forme postoje, one egzistiraju u jednom intelektu i kao zbiljski razumljive. Ibn Sina je stavljao naglasak na svijest i na djelatni um.³⁰ Gdje drugo, mislio je, mogu postojati inteligibilne forme? U međuvremenu, Aristotel je uveo pojam o *intellectusu agensu*, time dovodeći *De Anima* do određenog vrhunca gdje se objelodanjuje najplemenitiji dio duše: *separabilis, inpassibilis, immixtus et in actu secundum substantiam*. Sve ovo je bilo prikladno za Ibn Sinaa. Ništa manje nije moglo zadovoljiti njegov zahtjev,

²⁷ Vidjeti *S. T. I*, 84, 4c.

²⁸ *Contra Gent.*, II, 74 *passim*.

²⁹ Vidjeti *QQ. de Ver.* X, 2c.

³⁰ *Q. de Anima*, a 5 ad 2; *S. T. I*, 79, 4.

³¹ “U istini koja sve umove dovodi u stanje mira”, *Par.* xxviii, 108.

kao subjekta za inteligibilne forme, *znalca in actu*. Ali zbog toga što je ljudski um bio tek potencijal, nije mogao biti taj subjekt, taj znalac. Kako sv. Toma definira, postavljajući koliko god je moguće sažeto ovaj slučaj naspram svog gledišta, *intellectus possibilis* i *intellectus agens* ne mogu dijeliti istu supstancu; jer jedna stvar ne može, s obzirom na to, biti najednom aktuelna i potencijalna.³¹ Otuda avicenijski *intellectus agens* postoji kao zasebna, duhovna supstanca izvan duše.

Ibn Sina je time uključen u nesavladive teškoće. Ali njegova kritika je također uključena u neophodnost pojašnjavanja (a) da bi um mogao istovremeno biti aktivni izvor vlastitog razumijevanja i u potencijalitetu spram inteligibilija; te (b) da osjetila služe razumijevanju a da nisu puki poticajni (nasuprot Platonu) ili jedinstveni nutarnji uzrok (nasuprot Ibn Sinau). Štaviše, ono što je bilo potrebno jest pregled odnosa između uma i materijalnog svijeta. Izvan je namjere ovog predavanja da razmotrimo gledište koje je sv. Toma predočio. Dovoljno je reći da je ono proizašlo izravno iz njegove kritike njegovih prethodnika, pri čemu predlažemo da je ultimativni pojam kritičizma svih kršćanskih mislilaca prema Arapima zapravo demonstracija *nutarnje* intelektualnog, a time i duhovnog karaktera individualne ljudske duše.

U ovom predavanju sam bio usmjeren na Ibn Sinaovo sučeljenje sa umom sv. Tome, time nesumnjivo rizikujući prenaglašavanje. Jer trinaesto stoljeće je bilo intelektualno iznimno kompleksno. Ali uopćeno se njegova fascinantnost sastojala u tome što je svjedočio prvom sučeljenju, na visokom i trajnom stupnju, kršćanstva s jednom tuđinskom filozofijom. Ako bi se moralnost izvlačila iz povijesti – a zašto da ne? – izvukao bih dvije iz svega navedenog: da ukoliko kršćani imaju voljeti svoje susjede, utoliko trebaju voljeti umove svojih susjeda, a ukoliko nekršćani imaju voljeti istinu, utoliko neke njezine tragove mogu pronaći kod kršćana. Istina se teško doseže i zadržava, barem ako je Dante (koji je mnogo toga naučio od Arapa) u pravu kad kaže da je vidio Raj sjedinjen u *vero in che si queta ogni intelletto*.³²

*Abstract*

Ibn Sina (Avicenna) and Western Thought in the Thirteenth Century

Kenelm Foster

This article is based on a lecture the author delivered in Cambridge in March 1951, which discussed the life, writings and influence of the Arab philosopher, Avicenna. Avicenna was born in 980 at Bukhara, and died in 1037. He lived his prodigiously active life in Persia, but nearly all his works are written in Arabic. Equally renowned as a physician and a philosopher, Avicenna shares the chief place in the medieval intellectual history of Islam with the Spanish Arab Averroes (1126–1198). This paper was firstly published in 1951 in the 32nd volume of the *New Blackfriars* academic journal which is formally linked with the Dominican Order, to which the author himself belonged.

Keywords: Avicenna, philosophy, Averroes, Kenelm Foster