izvorni znanstveni članak / original scientific article UDK: 111.1

FORMIRANJE KLASIČNE METAFIZIKE

Vladimir LASICA

Faculty of Theology, Marmara University
Göztepe Yerleşkesi 34722 Kadıköy - İstanbul
e-mail: lasoov@gmail.com

ABSTRACT

U ovom radu analiziram proces formiranja srednjovjekovne klasične metafizike, koja kao nauka o biću kao biću cilja da uspostavi dokaz za egzistenciju Boga. Moj fokus je početak srednjovjekovne filozofije i njen razvoj do 13. stoljeća, kada dolazi do formiranja klasičnih teističkih metafizičkih sistema. Centralna figura ovog dugog razvojnog procesa je Ibn Sīnā, čije su ideje osnova za uspostavljanje klasične metafizike u islamskoj, ali i kršćanskoj civilizaciji. Upravo je Ibn Sīnā, slijedeći aristotelijansku tradiciju, postavio standard i definirao predmet i cilj metafizike. Analiza u ovom članku ima za cilj rasvijetliti jedan aspekt povezanosti islamske i kršćanske srednjovjekovne filozofije, koji se ogleda u pristupu ovih tradicija onome što one smatraju najvažnijom stvari u čovjekovoj egzistenciji: znanje o Bogu.

Ključne riječi: srednjovjekovna filozofija, klasična metafizika, Božja egzistencija, platonsko-aristotelijanska tradicija, kršćanska civilizacija, islamska civilizacija.

FORMATION OF CLASSICAL METAPHYSICS

In this paper I analyse the process of formation of medieval classical metaphysics, that as science of being *qua* being, that seeks to establish the proof for the existence of God. My focus is the beginning of medieval philosophy and its development until 13th century until classical theistic metaphysical systems are formed. The central figure of this long process of development is Avicenna whose ideas were fundamental for the foundation of metaphysical science both in Islamic and Christian civilization. It is Avicenna who, by following Aristotelian tradition, set the standard and defined the subject matter and the goal of metaphysics. Through this analysis the paper aims to highlight one aspect of the interconnection between Christian and Islamic medieval philosophy which reflects in their approach to what they considered as the most important thing in human existence: the knowledge of God.

Key words: medieval philosophy, classical metaphysics, existence of God, Platonic-Aristotelian tradition, Christian civilization, Islamic civilization.

1.0 Uvod

Ovaj rad se bavi nastajanjem klasične teističke metafizike zapadnog srednjovjekovlja, tj. analizom nastajanja nejvećih i najznačajnih aiatema klasične metafizike. Pod „zapadnim srednjovjekovljem" ne mislim na geografsko-ideološki određenu Zapadnu civilizaciju, već isključivo na geografski prostor zapadno od rijeke Ind u periodu između 4 i 16 stoljeća, a koji obuhvata više civilizacija: zapadno-europsku, bizantijsku i islamsku. Srednjovjekovni zapad vidim kao geografsko prostranstvo na kojem su nastale filozofske škole koje su bile pod jakim uticajem platonističke i aristotelijanske misli, a koje su koristile tu dvojicu najvećih antičkih filozofa u svrhu ojačavanja svoje teološko-filozofske interpretacije svijeta. Ovo prostranstvo potpada pod ujedinjene granice Rimskog carstva kada je ono bilo na vrhuncu moći i carstva Aleksandra Velikog, tj. govorimo o prostranstvu između Pirenejskog polustrva i Britanskog otočja na zapadu do rijeke Ind na istoku, a koje obuhvata Mediteranski bazen, Zapadnu Europu, Bliski Istok, Transoksaniju i zapadnu Indiju. Ovaj ogromni geografski prostor je ugrubo prostor uticaja platonističke i aristotelijanske misli, koja već od 3. i 4. stoljeća postaje predmet sistematske „teologizacije" pod uticajem triju abrahamovskih religija: judaizma, kršćanstva i islama. Pod „teologizacijom" mislim na proces tumačenja platonističkih i aristotelovskih dijela tako da ona ispunjavaju svrhu koja se smatrala zajedničkoj filozofiji i telogiji: dokazivanje egzistencije Boga. Srednjovjekovna filozofija koja se razvila na području zapadno od rijeke Ind ima, dakle, svoj korijen u Platonovoj i Aristotelovoj filozofiji, te svoju osnovnu ambiciju u dokazivanju Boga – ovo je osnova njene jedinstvenosti. Ovaj proces teologizacije nije završen do danas, već živi u glavnom u formi neoskolastičkog tomizma na Zapadu i Teheranske škole na Istoku. Pa ipak, historijski njegov najsnažniji zamah završava sa prelazom sa srednjeg vijeka na Renesasu, odnosno smrću njegovih posljednjih velikih predstavnika: Frančeska Suareza (*Francisco Suárez*) (1617) i Mulla Sadre Shīrāzīija (1640).

Najveće srednjovjekovne filozofske tradicije, kršćansko-latinska i islamska, zasnovane su na Aristotelovim djelima i djelima grčko-aleksandrijskih filozofa, uz jedan bitan dodatak: pretpostavku da je grčka filozofija ukorijenjena u poslanstvu, tj. proroštvu, odnosno objavi kojom je Bog kroz historiju nadahnjivao odabrane članove ljudske zajednice. Ovo viđenje bilo je zajedničko Augustinu iz Hipa i al-Kindīju, te je postalo dominantna interpretacija unutar ove dvije međusobno ideološki sukobljene civilizacije.

Na osnovu analize dominantnih pitanja srednjovjekovne filozofije - kao što su odnos religije i filozofije, dokaz za božju egzistenciju, rasprava o univerzalijama, zasnivanje metafizike kao stroge nauke čiji je cilj dokazati Božju egzistenciju i ujediniti sve ostale „niže" nauke, odnos između esencije i egzistencije, nauk o duši kao zasebnoj supstanciji, razumijevanje poslanstva - jasno je da je prvi veliki filozof srednjeg vijeka Aurelije Augustin (*Aurelius Augustinus*), a poslijednji Frančesko Suarez i Mulla Sadrā Shīrāzī. Tretiranje ovih problema ujedinjeno je univerzalnom spekulativnom metodom Aristotelovog *Organona*, a koja se temelji na osnovnim principima logike koje je Filozof sažeo kao: princip identiteta, princip ne kontradikcije i princip isključenja trećeg. U tom smislu bi se mogli u potpunosti složiti sa Majorovom da je „srednjovjekovna filozofija počinjala mnogo ranije no što se završila antička" (Majorov, 1979, str. 10), ali bi mogli i dodati da njen najsnažniji zamah završava mnogo kasnije nego što završava srednji vijek, tj. tek u 17. stoljeću. To je stoga što mnogi flizofi antičke tradicije nastavljaju sa razvojem ideja svojih velikih prethodnika manje-više nezavisno od svojih kršćanskih kritičara sve do 6. stoljeća, tj. do Justinijanovog zatvaranja obnovljene atenske škole 529. godine, a čime se završava kontinuirani razvoja neo-platonističke filozofije (iako to ne predstavlja kraj njenog uticaja), te stoga što dva velika predstavnika srednjovjekovne misli, Suarez i Mulla Sadra, umiru tek nešto nakon završetka Renesanse.

Ideja filozofije u početku razvoja kršćanske i islamske civilizacije bila je djelimično prihvatljiva: kao „ljubav prema mudrosti" filozofija se zalagala za univerzalni metod dolaska do izvjesnog saznanja, koje je sa stanovišta teističke misli uvijek poželjno jer vodi razumijevanju božanskog stvaranja; s druge strane grčka filozofija je „izum" paganske kulture koja predstavlja suštu suprotnost teističkom pogledu na svijet, kojeg primarno karakteriše nastojanje ka potpunoj posvećenosti obožavanja jednog jedinog Boga. Ne čudi stoga da su filozofske ideje antike koje su se rapidno širile zapadnom regijom euro-azijskog prostora u periodu od 2. do 8. i 9. vijeka nailazile na oduševljenje kao i na podozrijevanje raznih teističkih učenjaka. U kontekstu prihvaćanja filozofije s pravom se može reći, kako to primjećuje Premec, da je „već patristika sjedinila Platona i Aristotela u teologijskofilozofijskom duhu" (Premec, 1973, str. 43). Vremenom, protivljenje filozofiji znatno opada, dok se ideje antike masovno inkorporiraju u teističke filozofske sisteme nakon Karolinske renesanse u Europi i velikog prevodilačkog pokreta Abasidskog halifata sa centrom u Bagdadu u zapadnoj Aziji. U ovom

radu analiziram proces koji dovodi do formiranja klasične metafizike kao krune razvoja sistematskog teističkog načina filozofiranja.

2.0 Rani srednji vijek

Prvi filozof tipično srednjovjekovnog načina filozofiranja je Aurelije Augustin iz Hipa (354-450). Iako njegovo doba nije još bilo zrelo da proizvede jednu sistematsku metafiziku, njegov sveobuhvatni pogled na svijet sadrži temeljne postavke svake teističke filozofije. Njegov pristup je u mnogome bio zajednički svim misliocima srednjeg vijeka, čak i onima koji možda nikada nisu čuli za Augustina.[1] Taj pristup je utemeljen na ideji da svo saznanje služi blaženstvu kroz spoznaju Boga kao uzroka svih stvari (Koplston, 1989, str. 73-78). Problem saznanja Boga je tako centralni problem Augustinove misli, ali i centralni problem čitavog zapadnog srednjovjekovlja. Također, Augustin nanovo otvara pitanje o odnosu između teologije i filozofije, tj. o odnosu vjere i razuma, koja su već uveliko razmatrana od strane mislilaca rane patristike. Za Augustina, mišljenje uvijek prethodi vjerovanju, te niko ni ušta ne vjeruje u koliko prethodno ne promišlja o onome što zahtijeva vjerovanje (Augustin, 1886, *De pr. sanct*., Ch. 5).[2] Mišljenje je, dakle, preduslov vjerovanja: „jer nije slučaj da svako ko misli vjeruje, jer mnogi misle upravo da ne bi morali vjerovati, već svako ko misli vjeruje – tj. misli u vjerovanju i vjeruje u mišljenju" (*ibid*.), drugim riječima vjerovati mogu samo bića koja misle. Prema tome, s pravom se može kazati da Augustin ne suprostavlja vjeru mišljenju uopšte, već „dostižnom mišljenju", odnosno razumijevanju – vjera dolazi prije razumijevanja, ali je razumijevanje iznad vjerovanja (Majorov, 1982, str. 225-226). Vjera takođe predstavlja odnos prema autoritetu, te je za neobrazovanu populaciju ona jedini izvor znanja, dok učeni preferiraju razum (Augustin, 2007, II, 9, 26.A) – zanimljivo je da će veoma slična misao postati zajednička najvažnijim predstavnicima

1 Naime, postoje mnoge sličnosti između Augustina i mnogih islamskih teologa i filozofa, iako nema materijalnih tragova koji bi ukazali da su muslimanski intelektualci ranog doba bili detaljnije upoznati sa augustinijanskom misli. U svakom slučaju ovakve sličnosti mogu jednostavno biti objašnjene univerzalnošću poruka svetih izvora krćanstva i islama, koje su uvijek bile vodilja i inspiracija teističkim misliocima srednjeg vijeka kao i danas.

2 Za uvid u Augustinov De praedestinatione sanctorum koristio sam "Aurelije Augustin, Anti-Pelagian Writings; A Treatise on the Predestiantion of the Saints," ed. i prev. Philip Schaff, Christian Literature Publishing Co., New York, 1886,

islamske filozofije: al-Fārābīju, Ibn Sīni i Ibn Ruždu, iako nema nikakvih naznaka da su ovi velikani islamske civilizacije mogli čitati Augustinova djela; naime prema islamskim filozofima, dok narod biva uvjeravan metodom retorike i dijalektike, učeni preferiraju demonstraciju kao put ka izvjesnom znanju. U svakom slučaju, Augustinove ideje predstavljaju konačan raskid sa negativnim stavom prema filozofiji unutar kršćanske civilizacije, a kojeg su dijelili neki njegovi značajni prethodnici 2. i 3. stoljeća poput Marcijana Aristida, Tacijana, Teofila i Tertulijana – vjera je dio mišljenja koje vodi ka superiornijem stadiju, tj. razumijevanju. Upravo na načelu sklada između mišljenja i vjerovanja počiva srednjovjekovna filozofija, a ne na njihovom konfliktu. Međutim šta jeste razum i šta znači razumska spoznaja Augustin podrobno ne objašnjava, što je sasvim razumljivo budući da nije imao adekvatan uvid u Aristotelova djela koja se bave upravo ovim pitanjem.

Tek je Boecije (480-524) latinskom svijetu predstavio Aristotelovu logiku, ali i osnovne ideje Filozofove metafizike (Koplston, 1989, str. 103), a čime je također ostvaran značajan uticaj filozofskih ideja na razvoj kršćanske teologije (*ibid*., str. 106). Boecije je prije svega zaslužan za prevođenje Aristotelovog *Organona* i Porfirijevih *Isagoga*, na čijim je osnovima proizveo orginalnu filozofsku misao. Njegova djela predstavljaju početak „aristotelizacije" kršćanske misli na način kao što će kasnije al-Kindijevo (umro oko 870) djelo *O prvoj filozofiji* imati identičnu funckiju unutar islamske civilizacije. I kod Boecija kao i kod al-Kindija osnovna zadaća filozofije jesta da pruži dokaz za Božju egzistenciju i to na način da pokaže da Bog jeste i da ne može biti drugačije, tj. da pokaže naučnu nužnost Božje egzistencije; dokazivanje egzistencije Boga dalje ima praktičke implikacije jer usmjerava čovjekovu misao ka apsolutnom dobru, pa ona u skladu s time treba da nastoji da uvijek djeluje u skladu sa tim dobrom (Boecije, 2008, III, str.138-156; al-Kindī, 1974, str. 67-114). Problemi kojima se bavio Boecije, a koji su pored dokazivanja Božje egzistencije još i pitanja o odnosu slobode i božanskog određenja, problem porijekla zla, razmatranje svrhovitoh uređenja svijeta, te odnosa vječnosti i vremenitosti, ostaju dominantna pitanja sve do 18. stoljeća (Majorov, 1982, str. 365). S druge strane, Boecijeva teološka misao se čvrsto naslanja na Augustina, zbog čega dodatni problem postaje odnos između teologije i filozofije; zadatak filozofije jeste da uspostavi naučni sistem, baziran na striktnim logičkim principima, a koji će potkrijepiti teološke istine (*ibid*., str. 368-369). Kao dodatak ovim pitanjima Boecije

posebnu pažnju poklanja Porfirijevoj dilemi iznesenoj na početku *Isagoga* o problemu da li rodovi i vrste (tj. univerzalije) postoje realno ili su to samo čisti pojmovi, ako postoje, da li su oni tjelesni ili netjelesni, te da li postoje u opažajnim stvarima ili nezavisno od njih (Pofirije, 1975, P.1); za Boecija ovo je osnovno pitanje logike, koje mora biti razjašnjeno. Prema Boeciju, univerzalije nastaju apstrakcijom sličnih svojstava predmeta, one su misaone tvorevine, ali koje odražavaju realne sličnosti među bićima (Majorov, 1982, str. 376-379). Sva ova pitanja biće takođe dominantna među filozofima islamske civilizacije u periodu od 9. do 17. stoljeća.

3.0 Prevodilački pokreti

Karolinska renesansa, koju je u Europi inicirao franački vladar Karlo Veliki u 8. stoljeću, predstavlja period kulturnog preporoda unutar njegovog ogromnog carstva, tokom kojeg latinski jezik postaje osnovni instrument nauke u tom dijelu svijeta. Tada počinje razvoj Palatinske filozofske škole pod vodstvom Alkuina iz Jorka, koji koristi djela Cicerona, Kasiodora, Boecija, Isidora i drugih u sklopu jednog obuhvatnijeg sistema mišljenja (Koplston, 1989, str. 111-115). Takođe, tada dolazi do procvata i mnogih drugih manastirskih škola, u kojima su se izučavali gramatika, retorika, dijalektika (tzv. *trivijum*), te aritmetika geometrija, astronomija i muzika (tzv. *quadrivium*), ali i logika, uglavnom iz djela Alkuina i Boecija (*ibid*., str. 114).

S druge strane, period 8. stoljeća na islamskom istoku obilježen je kulturno-naučnim pokretom koji je bio daleko grandiozniji od europskog. Veliki pokret prevođenja stranih dijela na arapski jezik započeo je za vrijeme vladavine abasidskog halife al-Mansūra (vladao 754 - 775.), a dostiže svoj vrhunac za vrijeme tzv. „prvog arapskog filozofa“ al-Kindīja. Ovo je i razumljivo s obzirom da su abasidske halifa imale mnogo bolje mogućnosti za ovakav poduhvat u odnosu na svoje kršćanske suparnike. Naime, velika ekspanzija islamske države za vrijeme Rašiduna (632 - 661) i Emevija (661 - 750) uzrokovala je da brojno kršćansko stanovništvo prije svega bizantijskih provincija postane podaništvo halifa. Među njima primarno sirijanski kršćani počinju imati fundamentalnu ulogu u prevođenju prije svega antičkih, ali vjerovatno i ranih kršćanskih filozoskih djela na arapski jezik – iako njihova uloga nije bila isključiva, svakako je bila dominantna prije svega zbog njihovog poznavanja i grčkog i arapskog jezika (Gutas, 1998, str. 3).

Zbog toga prevodilačka aktivnost uzima maha još za vrijeme Emevija, što je postavilo temelje abasidskoj velikoj naučnoj reformi (*ibid*., str. 17-27). Sa abasidskom revolucijom i uspostavljanjem Bagdada kao sjedišta halifata, te uspostavljanjem „Kuće mudrosti" (*bajt al-ḥikma*), tj. vrhovne institucije i biblioteke u sklopu koje su se odvijale masovne i sistematske prevodilačke aktivnosti, počinje velika kulturno-naučna transformacija nove imperije (*ibid*., str. 28-60). Prevodioci su, kako je već naglašeno, uglavnom bili kršćani koji su pored arapskog vladali grčkim i sirijanskim jezikom. Prevođena su djela uglavnom iz oblasti filozofije, logike, asronomije, astrologije, matematike, fizike, medicine, muzike... Vrhunac ovih aktivnosti odvijao se pod vodstvom Kindīja, koji je imao poseban interes za djela Aristotela, Aleksandra Afrodizijskog, Plotina i Prokla. Ne čudi, stoga, da ćemo kod al- Kindīja pronaći mnoge ideje navedenih filozofa (Adamson, 2007, str. 5).

Na kršćanskom zapadu ništa se nije moglo ni približno porediti sa bagdadskim prevodaličkim aktivnostima sve do XII vijeka, kada na zahtijev biskupa Rajmunda (1126-1151) otpočinje veliki prevodilački pokret u Toledu, nakon što je ovaj grad osvajanjem vraćen u ruke kršćanskih vladara 1085, tj. nakon što su brojna djela islamskih mislilaca u toledskim bibliotekama dospjela u ruke njihovih kršćanskih rivala koji su prepoznali njihovu vrijednost. Među prevodiocima su se prije svega istakli Ivan Španac i Dominik Gundisalin, te Gerhard od Kremone, te kasnije (13. vijek) Mihail Škot i Herman Aleman. Prevođena su djela arapskih i grčkih filozofa: al-Fārābījeva i Ibn Sīnina djela, zatim Ibn Rušdovi komentari, kao i njegovi orginalni spisi, ali također dolazi i do kompletizacije Aristotelovog korpusa, kao i mnoga djela Filozofovih ranih i kasnijih komentatora poput Aleksandra Afrodizijskog, Simplicija, Ivana Filopona i Temistija (Koplston, 1989, str. 209-213). Međutim, nisu svi navedeni kršćanski mislioci bili samo prevodioci; Dominik Gundisalin, na primjer, potaknut uvidima u Ibn Sīnina djela piše svoju filozofiju, koja nam je poznata u glavnom na osnovu njegovog *De processione mundi*, a u koju on inkorporira mnoge ideje najvećeg islamskog filozofa Ibn Sīne, posebno njegov čuveni dokaz za egzistenciju Boga (Polloni, 2016). Gundisalinova filozofija predstavlja bitan korak ka razvoju sistematske teističke metafizike u krćanskoj civilizaciji.

4.0 Eriugena i al-Kindī

I prije sistematskog uspostavljanja metafizike kao filozofske discipline od strane Ibn Sīne dolazi do zasnivanja filozofskih sistema kako u kršćanskoj Europi, tako i na području islamskog svijeta. Naime, najvažniji filozofski sistemi 9. stoljeća nastaju simultano u kršćanskoj i islamskoj civilizaciji i to u djelima Ivana Škota Eriugene i Yaqūb ibn Isḥāq al-Kindīja. Zanimljivo je da se njihovi životi vremenski gotovo poklapaju; al-Kindī umire 873, a Eriugena 877.[3] Također, obojica su se bavili grčkim prevodima, te su obojica služili istaknutim vladarima svog vremena: dok je Eriugena služio na dvoru Karla Ćelavog i uživao istaknuto mjesto u Palatinskoj školi (Koplston, 1989, str. 117), al-Kindī uživa podršku halife al-Mu'tašima (Gutas, 1998, str. 123). To je svakako bilo vrijeme kada su nove ideje teško prodirale u intelektualne krugove sačinjene u glavnom od teologa. Treba naglasiti da je uticaj Aristotela na Eriugenu bio tek sekundaran, te da je on bio upoznat sa peripatetičkom filozofijom kroz pseudo-augustinijanska djela poput *O destet kategorija*, te zahvaljujući Porfirijevim *Isagogama* i putem Boecijevih djela (Carabine, 2000, str. 20). S druge strane al-Kindījev uvid u Aristotela je znatno bolji, iako još uvijek vrlo manjkav; al-Kindī ima uvid u većinu Aristotelove *Metafizike*, dok mu je Aristotelova logika poznata iz Porfirijevih *Isagoga* i arapskog prijevoda *Kategorija* (Adamson, 2007, str. 5). Pa ipak, zahvaljujući Eriugeni i al-Kindīju Aristotelova filozofija otpočinje svoj mukotrpan prodor kroz dijalektičku teologiju kršćanstva i islama. Iako je za vrijeme ove dvojice mislilaca znanje o Aristotelu još uvijek bilo fragmentarno, to njih nije spriječilo da uvide vrijednost Filozofovih ideja ne samo za zasnivanje jedne opšte nauke o svijetu, nego i za ojačavanje svojih filozofsko-teoloških nazora.

Budući da nije dovoljno upoznat sa Aristotelovim djelima, Eriugena nema ideju o nauci o biću kao biću, te naučava da je osnovna nauka i temelj spoznaje fizika (Gierer, 1999, str. 20). S druge strane al-Kindī nastoji formulisati prvu filozofiju kao nauku o prvim uzrocima

3 Za detaljnije uvid o sličnostima između Eriugene i al-Kindīja vidjeti u Von Alfred Gierer, Eriugena, al-Kindī, Nikolaus von Kues - Protagonisten einer wissenschaftsfreundlichen Wende im philosophischen und theologischen Denken; With summarizing English version: Eriugena, al-Kindī, Nicholas of Cusa- Protagonists of pro-scientific Change in philosophical and theological thought, Acta Historica Leopoldina, No. 29, Halle (Saale), 1999.

i počelima, ali je to zasnivanje primarno bazirano na pojmovima fizike i matematike – potraga za najvišim uzrokom bivanja otpočinje razumijevanjem da sve što je u pokretu mora biti pokrenuto od strane nečeg po sebi vječnog i nepokrenutog, a jedinstvo svake supstancije ovisi o biću koje je po sebi vječna jednoća (Lasica, 2015, str. 68-71). Pa ipak, i al-Kindī i Eriugena razvijaju sistematski pogled na svijet, koji će svakako služiti kao osnova u kasnijim zasnivanjima srednjovjekovne metafizike. U centru njihovih pogleda je Božja egzistencija, na kojoj se zasniva sveukupni bitak svega što jest. Samo Bog jeste u istinskom smislu; kako naučava Eriugena, sva ostala bića participiraju u Božijoj egzistenciji kao pojedinačnosti koje nisu po sebi (Deirdre, 2000, str. 39), odnosno, kako ističe al-Kindī, jedinstvo svakog pojedinačnog bića samo je akcidentalna, te time data tom biću od strane Jednoga, koje je jednoća po sebi (al-Kindī, 1974, str. 84).

5.0 Rođenje klasične metafizike

Filozofske ideje 9. stoljeća svakako su bile presudne za kasnije formiranje sistematske filozofije, te samim time i klasične metafizike. Dok se europska filozofska misao postepeno sistematizirala kroz razvoj rasprave o univerzalijam - čiji su najveći predstavnici pored Eriugene bili Erik od Oksera, Roscelin i drugi; sve dok Petar Abelard (1079 - 1142) nije zadao konačan udarac ekstremnom realizmu Vilijema od Šampoa (Koplston, 1989, str. 144-159) – u islamskoj civilizaciji pod vodstvom al-Fārābīja (c. 872 – c. 950) i Ibn Sīne (980 - 1037) dolazi do formiranja prvih metafizičkih sistema utemeljenih na Aristetolovim idejama.

Abū Naṣr al-Fārābī, koji zahvaljujući daljnjem razvoju velikog abasidskog prevodilačkog pokreta ima daleko bolji uvid u grčku filozofiju od svojih prethodnika, uviđa da postoji jasna razlika između onoga što je Aristotel zamislio kao *prote philosophia* i ostalih nauka koje su određene specifičnim predmetom. Za razliku od al-Kindīja, koji prvu filozofiju vidi kao filozofsku teologiju, tj. kao nauku čiji je predmet dokazivanje Božje egzistencije, al-Fārābī stavlja naglasak na interpretacije Aristotelovih komentatora poput Aleksandra Afrodizijskog, Temistiusa i Ammoniusa, te u svome djelu o klasifikaciji nauka i u uvodu u *Metafiziku* pod nazivom *O namjerama Mudraca* [Aristotela] *u svakom poglavlju knjige obilježene slovima* [*Metafizike*] (*Maqāla ... fī Aġrāḍ al-ḥakīm fī kull maqāla min al-kitāb al-mawsūm bi-l-ḥurūf*), ističe da je metafizika u osnovi ontologija čiji se dijelovi podudaraju sa filozofskom teologijom (Bertolacci, 2016, str. 190).

Ukratko, za al-Fārābī metafizika je prije svega opšta nauka o biću kao biću, tj. nauka o bitku ili o apsolutnosti egzistencije, koja se izučava nakon što su uz pomoć posebnih nauka određene vrste uzroke, te koja kao takva traga za najvišim uzrokom bića i pod koju potpada teologija kao subordinirana disciplina (al-Fārābī, 2007, str. 79-80). Ova ideja predstavlja znatan pomak u odnosu na al-Kindījevu intepretaciju koja identificira metafiziku isključivo sa filozofskom teologijom. Al-Fārābījeva ideja će nešto kasnije igrati ljučnu ulogu u konačnom formulisanju temelja klasične teističke metafizike u djelima Ibn Sīne, a koja će imati presudan uticaj na usvajanje Aristotelove filozofije u srednjovjekovnoj Europi.

Ibn Sīnā u svom razumijevanju metafizike više naginje ka al-Fārābīju, mada razvija ontologiju koja će uveliko inkorporirati al-Kindījev teološki pogled (Bertolacci, 2016, str. 190). Njegov nazor slijedi Aristotelovu ideju da u svakoj nauci treba razlikovati primarni predmet ili polazište (*mawdù'*) i cilj ili ono što se u toj nauci želi dokazati (*matlùba*). U skladu s tim predmet metafzike je izučavanje bića kao bića (*al-mawǧūd bi-mā huwa mawǧūd*), dok je cilj Božja egzistencija i prvi uzroci svih stvari. Bitak (Ar. *wuǧūd*, Per. *hastī*) je najopštije značenje koje kao takvo ne mže imati rod, definiciju ni deskripciju, te se kao takvo poima isključivo umom, bez ikakve potrebe za opažanjem materijalnog (Ibn Sīnā, 1973, text 3, p.15 i 2005, I, 2. (15)). Prema tome, metafizika kao najviša od svih nauka polazi od najopštijeg značenja bitka (*wuǧūd*), te se na osnovu analize ovog značenja dalje bavi onim što je vječno, nepromjenjivo i izvan materije. U potpunosti se možemo složiti sa Bertolaccijem da „Ibn Sīnin nazor predstavlja najpotpuniju i najrazrađeniju vezu između ontologije i filozofske teologije u historiji srednjovijekovne filozofije," što je evidentno iz njegovog glavnog metafizičkog djela *Kitāb al-šifā; al-ilahijjāt* (Bertolacci, 2016, str. 190), tj. njegove *Metafizike*. Kao rezultat ove velike sinteze Ibn Sīnā uspostavlja najdetaljniji dokaz za egzistenciju Boga do tada. Dokaz se temelji na distinkciji između kontingentnog i nužnog i između egzistencije i esencije (Lizzini, 2003); sve što jeste ili je takvo da može biti drugačije ili ne može biti drugačije, te u isto vrijeme svako mišljenje o nečemu nameće dva pitanja: da li ono jeste (*hal huwa*) i šta ono jeste (*ma huwa*). Ukratko, razmatranje značenja bitka nameće da svako biće ima svou egzistenciju ili po sebi ili po drugome, biće koje ima egzistenciju po drugome je kontingentno, dok biće koje ima egzistenciju po sebi kao nužno predstavlja čisti bitak, tj. biće čija egzistencija jestne njegova esencija – sve što jeste ne može biti kontingentno jer značenje

kontinkencije jeste 'u-sebi-ne-bivanje', te stoga ako bi sve što jeste bilo kontingentno ne bi bilo ničega, prema tome mora postojati nužno bića (*al-waǧib al-wuǧūd*), tj. Bog. *Specificum* Ibn Sīninog dokaza je, kako on ističe, takav da on „ne zahtijeva razmatranje ičeg drugog osim sâmog bitka, tj. ne zahtijeva razmatranje Njegovog akta stvaranja, iako takve stvari ukazuju na Njega" (Ibn Sīnā, 2014, 29, str. 130).

Ipak, ovakav pristup iako je imao veliki broj pristalica u intelektualnim krugovima islamske civilizacije, naišao je i na veliko negodovanje, pogotovo u teološkim krugovima. Dva najveća kritičara Ibn Sīne, Imam Muhammed al-Gazālī (1058-1111) i Ibn Rušd (1126-1198) kritikuju, svaki iz svojih razloga, Ibn Sīnin pristup metafizici. Za al-Gazālīja, metafizika ne može biti zasnovana kao nauka, budući da nikakva nužnost među pojmovima ne implicira nužne odnose među stvarima, te stoga nije moguće uspostaviti dokaz za Božju egzistenciju na način kako je to pokušavao Ibn Sīnā (al-Gazālī, 2000, I, 127); drugim rijelima, podjela bića na nužna i kontingentna nije validna u Ibn Sīninom kontekstu, već može argumentativno opstati samo kao podjela na uzrokovano i neuzrokovano (*ibid*., III, 50), ali tada se nameće mnogo dublji problem, problem shvaćanja kauzalnih odnosa, na koji filozofi ne mogu dati adekvatno rješenje, budući da se oni poimaju na osnovu opažaja koji samo proizvodi naviku i ništa više (*ibid*., XVII, 1). Za Ibn Rušda, al-Gazālī je u pravu jedino glede Ibn Sīninog pristupa metafizici, ali u koliko se taj pristup uspostavi na istinskim aristotelijanskim temeljima, onda sva Teologova kritika prestaje biti važeća. Zapravo, metafizika kao naukao biću kao biću mora biti uspostavljena na filozofiji prirode, tj. prije svega na fizici i psihologiji, a koja se zasniva na po sebi evidentnim principima (među kojima je najtemeljniji i najočitiji princip kauzaliteta); filozofija prirode je po Ibn Rušdu nezavisan temelj svog znanja, tj. najtemeljnija nauka, dok je metafizika u potpunosti zavisna od demonstracijskih postulata fizike i psihologije (Lasica, 2017, str. 149-152): dok fizika objašnjava da je pokretač nebeskih tijela nematerijalan i izdvojena forma, psihologija pokazuje da su izdvojene forme intelekti, te je iz sinteze ovih znanja jasno da je prvi pokretač svih stvari intelekt (Ibn Rušd, 1986, LAM, t. 36, 1594). Svrha metafizike je upravo ova sinteza znanja pojedinačnih nauka, te ona kao takva ne može biti bazirana na analizi pojmova poput 'bitka', 'nužnog', 'mogućeg' isl, već na razumijevanju principa kretanja i uzročnosti kretanja. Pored kritičara i sljedbenika Ibn Sīne bilo je i onih koji su pokušavali objediniti tradicionalni Ašarijski kelam i avicenijansku metafiziku; 'Abd al-Karīm al-Šahrastanī (1086-1158)

odbacuje ašarijski nominalizam i prihvata Ibn Sīninu ideju esencije, ali se slaže sa al Gazālījem da 'nužnost' i 'egzistencija' ne impliciraju jedno drugo (Benevich, 2018, str. 331, 348).

U međuvremenu u Europi Anselm Kantenberijski (1033-1109) formuliše svoj tzv. „ontološki dokaz" za Božju egzistenciju, koji se zasniva na analizi značenja pojma „Bog"; ako je Bog nešto od čega se ništa veće ne može zamisliti, on mora egzistirati budući da je ono što egzistira veće od onoga što ne egzistira – drugim riječima, apsolutno savršenstvo mora implicirati postojanje (Anselm, 1939, ch. II i III). Iz Anselmovih djela se još uvijek ne vidi jasno razlikovanje između filozofije i teologije (Koplston, 1989, str. 161), što se takođe može reći i za ostale velike mislioce 11 i 12 vijeka. Ovaj period svakako je obilježen mnoštvom filozofsko-teoloških spekulacija, koje su se primarno bavile dokazivanjem Boga, objašnjenjima odnosa između Boga i svijeta, te tumačenjem nauka o Trojstvu. Pa ipak, iako škola u Šartru kao i škola Sen Viktor uveliko razvijaju neki oblik sinteze platonizma i aristotelijanizma, još uvijek ne postoji jasno određenje striktno filozofske discipline koja će imati svoj aristotelijanski cilj u dokazivanju Božje egzistencije. Ovakvo određenje će u Europi čekati još neko vrijeme, sve dok Dominik Gundisalin (1115-1190) i njegovi suradnici nisu završili svoj projekat prevođenja Ibn Sīnine *Metafizike* (Polloni, 2016, str. 130).

6.0 Zlatno doba metafizike – 13. vijek

Iako Aristotelov *Organon* u 13. vijeku uveliko postaje standard filozofskog mišljenja, ipak se i u islamskom i u kršćanskom svijetu mogu razlikovati dvije struje mišljenja koje se sadržinski više naslanjaju na platonizam, odnosno na aristotelizam. Europska platonistička tradicija je ukorijenjena u djelima Augustina od Hipa, a čije ideje je uveliko razvio u sistem Bonaventura (1221-1274), dok je najveći predstavnik ovakvog pristupa u islamskom svijetu Suhrawardi (1154-1191) i njegova *išraqi* škola. Ipak, 13. stoljeće u Europi ubjedljivo pripada aristotelijanskoj tradiciji, koju na osnovama Ibn Sīninog nauka o bitku, tj. na njegovom razlikovanju između esencije i egzistencije, popularizira Albert Veliki (1200-1280).[4] U islamskom svijetu stanje postaje bitno drugačije, te

4 Za detaljniji uvid u Ibn Sīnin uticaj na skolastičku misao vidjeti E. Gilson, Le sources greco-arabes de l`augustinisme avicennisant, Archives d`Historie doctrinal

sa smrću Ibn Sīne i Ibn Rušda aristotelizam bilježi znatan pad, dok dominantne postaju platonističke filozofske škole i metafizike sufijskih redova.[5] Najveći predstavnik aristotelijanskog pogleda tog doba je svakako Nasīr al-Dīn Tūsī (1201-1274). Oba mislioca, Albert i Tūsī, na tragu Ibn Sīne povlače jasnu razliku između filozofije i teologije, ali ne prihvataju njegov dokaz za egzistenciju Boga; za Alberta Velikog metafizika izučava Boga kao prvo biće, tj. kao prvog uzroka, a teologija se bavi Bogom koji je spoznat vjerom (Koplston, 1989, str. 298-299), s druge strane Tūsī ističe da teološkoj spoznaji Boga vodi spoznaja uma i duše, dok prva filozofija izučava Prvog kroz svijet i univerzalije (Sharif, 1990, str. 571). Oba filozofa smatraju da Boga primarno treba postulirati, a ne dokazivati.

U isto vrijeme u islamskom svijetu djeluju i brojni sufiski mislioci, koji su također po izvjesnim uticajem Ibn Sīine metafizike. Sa stavom da Božju egzistenciju treba postulirati, a ne dokazivati se slaže i Ṣadr al-Dīn Qūnawī (1209-1274), sufijski mislilac i učenik najpoznatijeg sufijskog šejha Ibn Arebija (1165-1240); Qūnawī se snažno zalaže za reorganizaciju sufijskog vokabulara, kako bi se sufizam uredio po principu avicenijanske nauke, gdje bi jasno bio određen predmet i cilj sufijske metafizike, budući da jedino na ovaj način sufizam može biti sistem objektivnog i objašnjenog znanja (Qūnawī, 2002). Na istom tragu je i Dāwūd al-Qaysarī koji smatra da u koliko sufijska metafizika ne bude uređena po naučnom modelu „ona će ostati razumijevana kao skup poetskih zamišljanja i subjektivnih inetrpretacija“ (al-Qaysarī, 1997, str. 111).

Za to vrijeme prava sistematska aristotelijanska metafizika uzima sve više zamaha u Europi. Ovdje je od presudnog značaja Ibn Sīnin uticaj na Henrija od Ghenta (1217-1293), kao i Ibn Rušdov uticaj na Sigera

et literature du Moyen-Age, Annee, 1929, na našim jezicima o ovoj temi vidjeti Hasan Džilo, Utjecaji Ibn Sinaovih metafizičkih učenja na srednjovjekovnu (skolastičku) filozofiju, u Znakovi vremena, Vol. 11, Dvobroj, 41/42, Sarajevo, 2008.

5 Ovdje svakako treba naglasiti da svaki filozofski sistem u srednjem vijeku predstavlja manje-više orginalnu teologiziranu sintezu Platonovih i Aristotelovih ideja, ali koja naginje više ili manje jednom ili drugom predstavniku antike. Gotovo svaki srednjovjekovni aristotelizam ima u sebi inkorporirane platonističke ili neo-platonističke elemente, dok gotovo svaki platonizam obiluje aristotelijanskim idejama. Bitna razlika je u tome kojem sistemu neki mislilac više naginje prilikom tretiranja većine najvažnijih filozofskih problema.

od Brabanta (1240-1280). Henri od Ghenta pravi jasnu razliku između metafizike, tj. prve filozofije i teologije, prihvatajući avicenijanski nazor o biću kao biću kao polazištu ove discipline, ali i naglašavajući da je ona ipak ograničena nauka koja nikako ne može zamijeniti teologiju (Janssens, 2011, str. 67). Ipak, budući da je izučavanje Boga kao prvog uzroka cilj ove nauke, ona na neki način djeluje kao 'prirodna teologija', tj. kao nauka čiji je krajnji cilj uspostavljanje dokaza za Božju egzistenciju (*ibid*., str. 68 i 73). S druge strane Siger od Brabanta u svom pristupu metafizici, slijedeći nauk Ibn Rušda,[6] stavlja akcenat na Aristotelovu *Metafiziku Z*: biće primarno znači 'supstancija' i ono čime se bavi metafizika jeste razmatranje prvih uzroka kao supstancija, tj. ona traga za Bogom kao najvišim uzrokom supstancije svijeta, a ne principom 'bića kao bića' budući da taj koncept po sebi nema nikakvo značenje (Owens, 1978, str. 7). Također, kontra Ibn Sīninog nazora, Siger smatra da osnova za dokaz za egzistenciju Boga počiva na principima fizike, dok metafizika koristi principe prirodne filozofije u sklopu jedne naučne sinteze – fizika pruža nezavisan dokaz za egzistenciju Boga, dok metafizika može ponuditi isti u koliko joj fizika obezbjeđuje srednji pojam (Wippel, 2008, p. 388).

Iako Ibn Sīnina metafizika u osnovi nije bila prihvatljiva kršćanskim misliocima, u glavnom zbog, bar kako se čini, svoje determinističke prirode, temeljne ideje i vokabular na kojima ona počiva jesu osnovno polazište svake skolastičkog metafizičkog sistema. Tako Ibn Sīnino razlikovanje između predmeta i cilja metafizike, kao i apsokutno značenje 'bitka', prihvataju i dva najveća filozofa kršćanskog srednjovjekovlja, Toma Akvinski (1225-1274) i Duns Škot (1266-1308). Za Akvinskog, spekulativna teologija treba da ostane bazirana na Augustinovoj misli, dok filozofija mora slijediti naučni korpus Aristotela (Koplston, 1989, str. 323). Naime, filozofija i teologija tragaju za pouzdanim saznanjem Boga, ali im se pristup i metod razlikuju. Uticaj Ibn Sīne na Akvinskog posebno je zastupljen u *De ente et essentia*, ali i u drugim djelima. Ipak, čini se da je Akvinski također i pod uticajem Ibn Rušda kada insistira da je „prvi" i najočigledniji put za dokazivanje Boga argument iz kretanja (Akvinski, 1920, I, q.II, art.3, str. 24), dok je „treći" put – iz mogućnosti i nužnosti - evidentno avicenijanski. Za Akvinskog, kako navodi u *Summa theologiae* I, 44, 2, metafizika je prošla

6 Siger od Brabanta vjerovatno nije gledao na Ibn Rušda kao orginalnog filozofa, već isključivo kao vijernog i doslijednog komantatora Aristotelovih ideja, čije slijeđenje osigurava slijeđenje sâmog Filozofa.

kroz četiri faze ravoja među kojima Platonova i Aristotelova filozofija predstavljaju treću fazu, dok je četvrta faza filozofija Ibn Sīne (Houser, 2013).[7]

Uticaj Ibn Sīninog razumijevanja metafizike možda je čak očitiji u djelima Duns Škota (Gilson, 1986, str. 109-112), pogotovo kada je riječ o Škotovom dokazu za Božju egzistenciju koji se zasniva na avicenijanskom argumentu o nemogućnosti beskonačnog regresa i njegovog razumijevanju kauzaliteta (Druart, 2002), te na njegovom razumijevanju esencija ili priroda stvari, iako uslijed univokalnosti značenja „bitka" diferencija između esencije i egzistencije nema; budući da je egzistencija konačni oblik esencije, determiniranost egzistencije striktno slijedi determniranost esencije (Gilson, 1952, str. 84-86). Polazeći od ove postavke, Škot piše odlučnu kritiku Akvinskog koji se zalagao za tzv. „pravu razliku" između esencie i egzistencije, a na kojoj su se temeljile brojne metafizičke rasprave između „tomista" i „škotista" kroz čitav daljnji period srednjeg vijeka.

7.0 Zaključak

Najopštija karakteristika srednjovjekovne filozofije jeste ne samo okrenutost ka apsolutu, već njegova personifikacija. Apsolut ovdje ima identitet ne samo vječnog, nego i živog, koje ne samo što uzrokuje, nego i motri i održava totalitet bića koji se naziva „svijetom". Ovakvo viđenje svakako je pod uticajem svetih tekstova, međutim to ne znači da je filozofska aktivnost bila sputavana religijskom ideologijom. Naprotiv, ona je iz božanske riječi crpila inspiraciju koja je usmjeravala njen razvoj. Za srednjovjekovnog filozofa sklad između Božje riječi i filozoskih spekulacija imao je savršen smisao budući da je praporijeklo filozofije posmatrana kao božanska mudrost objavljena odabranim ljudima puno prije Platona i Aristotela. Za srednjovjekovnog filozofa tragovi vječne mudrosti se vremenom gube, da bi božanskom intervencijom bili ponovo otkriveni u jednom novom dobu. U svojoj okrenutosti ka apsolutu srednjovjekovni filozofi tragaju za pouzdanim znanjem o Bogu, koje je zbog prirode svog predmeta u početku bilo neodvojivo od teologije, da bi se kasnije uspostavila jasna razlika između filozofskog i teološkog pristupa ovom problemu.

7 Akvinski u Summa theologiae I, 44, 2 ne spominje Ibn Sinu imenom, međutim kako pokazuje Houser jasno je iz konteksta da Akvinski misli upravo na njega.

U ranoj fazi razvoja srednjovjekovne filozofije, patristika ne pravi jasnu razliku između filozofije i teologije unutar kršćanskog rezonovanja. Tek pod uticajem islamske filozofije, prije svega Ibn Sīnine metafizike, rana skolastika počinje praviti ozbiljnije razgraničenje između ova dva pristupa. Naime, nakon velikih prevodilačkih pokreta dolazi do veće otvorenosti islamske i kršćanske civilizacije prema filozofskim tekovinama paganske kulture, što uzrokuje formiranje pravih teističkih filozofskih sistema. Centralna figura ovog milenijumskog procesa, čija djela i ideje u univerzalnom cilju povezuju sve kasnije filozofske škole platonovsko-aristotelovske tradicije srednjeg vijeka, unatoč njihovoj sadržinskoj suprotstavljenosi, je svakako Ibn Sīnā. Ibn Sīnino razumijevanje između polazišta i cilja aristotelijanske prve filozofije kao najviše filozofske discipline odigrava ključnu ulogu u formiranju klasične teističke metafizike. Ovo svakako ne bi bilo moguće bez predhodnog razvoja teističke teozofske misli ranog srednjeg vijeka, koji je pripremio teren za makar djelimično prihvatanje avicenijanizma u kršćanskom svijetu.

Prema tome, jedan od najvažnijih segmenata jedinstva srednjovjekovne filozofije, tj. razloga zbog kojih u historiji filozofije moramo uvijek simultano tretirati sve sljedbenike platonističko-aristotelijanske struje mišljenja, jeste specifična okrenutost ka apsolutu i način na koji je došlo do njegove sistematizacije. Upravo zato svako djelo koje se bavi ovom tematikom mora podjednako tretirati kršćanske i islamske mislioce, ali i pripadnike ostalih religijskih uvjerenja koji su oblikovali srednjovjekovnu filozofiju, a koji su opet dominantno pisali na arapskom, latinskom, perzijskom, ili grčkom jeziku.

Literatura:

Adamson, Peter, *Great Medieval Thinkers, Al-Kindī*, Oxford University Press, 2007,

Akvinski, Toma, *Summa theologiae, (the „Summa theologica")* I, prev. Fathers of the English Dominician Province, Burns Oates & Washbourne ltd, London, 1920,

Anselm Kantenberijski, *Proslogium*, prev. Sidney Norton Deane, The Open Court Publishing Company, Chicago, 1939,

Aurelije Augustin, *Anti-Pelagian Writings; A Treatise on the Predestiantion of the Saints*, ed. i prev. Philip Schaff, Christian Literature Publishing Co., New York, 1886,

Aurelije Augustin, *On Order [De Ordine]*, prev. Silvano Borruso, St. Augustine Press South Bend, Indiana, 2007,

Al-Fārābī, *The Aims of Aristotle's Metaphysics (fī Aġrāḍ)*, u *Classical Arabic Philosophy, An Anthology of Sources*, prev. Johm McGinnis i David C. Reisman, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 2007,

Al-Gazālī, *Tahafut al-Falasifa (The Incoherence of the Philosophers),* prev. Michael E. Marmura, Brigham Young University Press, Provo, Utah, 2000,

Benevich, Fedor, *The Metaphysics of Muhammad b. 'Abd al-Karīm al-Šahrastānī: Aḥwāl and Universals*, u *Islamic Philosophy from the 12th to the 14th Century*, V&R unipress, Göttingen, 2018,

Bertolacci, Amos, *Establishing the Science of Metaphysics*, u *The Routledge Companion to Islamic Philosophy*, ed. Richard C. Taylor i Luis Xavier López Farjeat, Routledge, London & New York, 2016, str. 185-196,

Boecije, *Utjeha filozofije*, Unireks, Podgorica, 2008,

Carabine, Deirdre, *Great Medieval Thinkers*, John Scottus Eriugena, Oxford University Press, New York & Oxford, 2000,

Džilo, Hasan, *Utjecaji Ibn Sinaovih metafizičkih učenja na srednjovjekovnu (skolastičku) filozofiju*, u *Znakovi vremena*, Vol. 11, Dvobroj, 41/42, Sarajevo, 2008,

Druart, Therese-Anne, *Avicenna's Influence on Duns Scotus' Proof for the Existence of God in the 'Lectura'* u *Avicenna and his Heritage*, ed. Jules Jenssens i Daniel De Smet, Leuven University Press, 2002,

Gierer, Von Alfred, *Eriugena, al-Kindī, Nikolaus von Kues - Protagonisten einer wissenschaftsfreundlichen Wende im philosophischen und theologischen Denken; With summarizing English version: Eriugena, al-Kindī, Nicholas of Cusa- Protagonists of pro-scientific Change in philosophical and theological thought*, Acta Historica Leopoldina, No. 29, Halle (Saale), 1999.

Gilson, Etienne, *Le sources greco-arabes de l`augustinisme avicennisant*, u *Archives d`historie doctrinal et literature du Moyen-Age*, 1929,

Gilson, Etienne, *Being and Some Philosophers*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, Kanada, 1952,

Gilson, Etienne, *Avicenne en Occident au Moyen Age*, u *Archives d'historire doctrinale et literature du Moyen-Age*, 1969,

Gutas, Dimitri, *Greek Thought, Arabic Culture*, Routledge, London and New York, 1998,

Houser, R. E., *Avicenna, 'Aliqui', and Thomas Aquinas' Doctrine of Creation*, u *Recherches de Theologie et Philosophie medievales 80(1)*, 2013, str. 17-55,

Ibn Sīnā, *Kitāb al-Shifā al-Ilahiyyāt (The Metaphysics of The Healing)*, prev. Michael E. Marmura, Bringham Young University Press, Provo Utah, 2005,

Ibn Sīnā, *Dānish Nāma-I 'alā'ī (The Metaphisica of Avicenna)*, prev. Parviz Morwedge, Columbia University Press, New York, 1973,

Ibn Sīnā, *Kitāb al-Ishārāt wa-t-Tanbīhāt (Remarqs and Admonitions)*, prev. Shams Inati, Columbia University Press, New York, 2014,

Ibn Rušd, *Tafsīr Mā Ba'd al-Tabī'ah, Metaphysics, Book Lam*, prev. Charles Genequand, Brill Leiden, 1986,

Janssens, Jules, *Henry of Ghent and Avicenna*, u *A Companion to Henry of Ghent*, ed. Gordon A. Wilson, Brill, Leiden, Boston, 2011,

Koplston, Frederik, *Istorija filozofije, tom II, Augustin – Skot*, BIGZ, Beograd, 1989,

Lasica, Vladimir, *Al-Kindijeva analitička teologija kao početak islamske filozofije*, u *Sophos, časopis mladih istraživača*, ZINK, Sarajevo, 2015, str. 63-80,

Lasica, Vladimir, *Al-Kindijeva analitička teologija kao početak islamske filozofije*, u *Sophos, časopis mladih istraživača*, ZINK, Sarajevo, 2017, str. 133-152,

Lizzini, Olga, *Wuğūd-Mawğūd/Existence-Existent in Avicenna, A Key Ontological Notion of Arabic Philosophy*, Quaestio, 3, 2003, pp.111–138.

Majorov, Genadij Georgijevič, *Formiranje sredjovekovne filozofije,* Grafos, Beograd, 1982,

Owens, Joseph, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics, A Study in the Greek Background of Medieval Thought*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1978.

Porfirije, *Isagoge*, prev. Edward W. Warren, The Pontificial Institute of Medieval Studies, Toronto, 1975,

Polloni, Nicola, *Gundissalinus on Necessary Being: Textual and Doctrinal Alterations in the Exposition of Avicenna's 'Metaphysica,'* u *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 26., Cambridge University Press, 2016, str. 129-160,

Premec, Vladimir, *Biće beskonačnog*, Svjetlost, Sarajevo, 1973,

al-Qūnawī, Sadr al-Dīn, *al-Murāsalāt bayna Ṣadr al-dīn Qūnawī wa Nasīr al-Dīn Tūsī*, ed. Gudrun Schubert, Franz Steiner Verlag, Beirut, 1995, prev. Ekrem Demirli: *Sadreddin Konevî ile Nasireddin Tûsî Arasında Yazışmalar: el Mürâselât*, Iz Yayıncılık, 2002,

al-Qaysarī, Dāwūd, *Risālah fī 'ilm al-tasawwuf,* in *al-Rasāil* ed. Mehmet Bayraktar Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Kayseri, 1997, p 111,

Sharif M. M., *Historija islamske filozofije*, prev. Hasan Sušić, August Cesarec, Zagreb, 1990,

Yaqūb ibn Isḥāq *al-Kindī, Al-Kindi's Metaphysics, A Translation of Yaqūb ibn Isḥāq al-Kindi's treatise „On First Philosophy"*, engleski prevod, Alfred L. Irvy, State University of New York Press, Albany, 1974,

The Routledge Companion to Islamic Philosophy, ed. Richard C. Taylor i Luis Xavier López Farjeat, Routledge, London & New York, 2016,

Wippel, John F., *Siger of Brabant andJohn Duns Scotus on metaphysics and God* u *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy, From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegratin of Scholasticism 1100-1600, ch. 19, Essence and Existence*, ed. Norman Kretzmann, Athony Kenny, Jan Pinborg, Cambridge University Press, 2008,