

# Krzysztof Kościelniak

---

## Dynamizm akulturacji muzułmańsko-chrześcijańskiej w pierwszych wiekach islamu na Bliskim Wschodzie

---

Saeculum Christianum : pismo historyczno-społeczne 8/2, 5-19

---

2001

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. KRZYSZTOF KOŚCIELNIAK

**DYNAMIZM AKULTURACJI MUZUŁMAŃSKO-  
CHRZEŚCIJAŃSKIEJ W PIERWSZYCH WIEKACH  
ISLAMU NA BLISKIM WSCHODZIE**

Akulturacja<sup>1</sup> muzułmańsko – chrześcijańska na Bliskim Wschodzie w pierwszych wiekach hidżry (tzn. w VII-X wieku, czyli za panowania dynastii Umajjadów [660-750] i Abbasydów [750-1258])<sup>2</sup> przybrała niespotykane nigdy potem rozmiary. Zwykle wyróżniać się trzy jej etapy, które korespondują z tradycyjnym podziałem pierwszych wieków islamu na epoki „kalifów sprawiedliwych”, Umajjadów i Abbasydów. Pierwszy etap tej akulturacji skończył się przeniesieniem do Syrii stolicy kalifatu przez Mu‘āwiyę. Okres drugi przypadł na czasy hegemonii

---

<sup>1</sup> Mianem akulturacji zwykle oznaczać się proces przemian kulturowo-religijnych i zjawiska towarzyszące zetknięciu się dwóch grup społecznych o różnych cywilizacjach w wyniku czego następują dogłębne przemiany kulturowe jednej lub obydwu tych społeczności. Por. R. Redfield, R. Linton, M.J. Herskovits, *Memorandum for the Study of Acculturation. American Anthropologist* 38:1936 s. 149-152.

<sup>2</sup> Dynastia Umajjadów wywodzi swą nazwę od *Umayya*, jednego z wpływowych członków Kurajszytów, klanu który długo sprzeciwiał się Mahometowi. Za Umajjadów nastąpiło przekształcenie wczesnomuzułmańskiej *ummy* w kalifat, czyli społeczność, na czele której stał kalif. Warto przypomnieć, że pierwsi czterej następcy Mahometa – zwani „czterema kalifami sprawiedliwymi” (*Al-ḥulafā’ ar-rāšidūn*) – byli wybierani, następnie zaś, po wojnie domowej (*fitna* – „zamieszanie”), władzę przejęli Umajjadzi (660-750), przekształcając kalifat w dziedziczną instytucję. Panowanie Umajjadów było okresem intensywnego rozwoju państwa muzułmańskiego. Okres ten charakteryzowała bardziej arabizacja niż islamizacja świata. Przejawiała się ona w narzuceniu politycznego zwierzchnictwa Arabów i dominacji języka arabskiego, zatem była to niejako tendencja odśrodkowa: wyjście na zewnątrz. Dopiero za panowania drugiej dynastii, Abbasydów (750-1258), nastąpiła islamizacja imperium – budowanie państwa od wewnątrz na bazie islamu. Abbasydzi, którzy w 750 roku obalili Umajjadów, stworzyli odmienny od swych poprzedników system administracji, oparty na wpływach perskich. W wyniku tendencji decentralistycznych w IX i X wieku dynastia ta utraciła swoją siłę polityczną i znaczenie. W 1258 roku Abbasydzi zostali obaleni przez Mongołów. Por. i szerzej zob.: F. Taeschner, *Geschichte der arabischen Welt*. Stuttgart 1964; P.K. Hitti, *History of Syria including Lebanon and Palestine*. London-New York 1957; H. Kennedy, *The early Abbasid Caliphate. A Political History*. London 1981; T. Nagel, *Untersuchungen zur Entstehung des abbasidischen Kalifates*. Bonn 1972; R. Blachère, *Regards sur l'acculturation des arabo-musulmans jusque vers 40(661)*. *Arabica* 3:1956, s. 248.

kultury arabskiej ugruntowanej za rządów umajjadzkiego kalifa 'Abd al-Malika (685-705), za którego panowania arabski stał się urzędowym językiem imperium. Wreszcie trzeci etap akulturacji rozpoczął się w pierwszej połowie VIII wieku a skończył się w XIII stuleciu. Na ten czas przypada koniec dominacji kulturalnych ośrodków Syrii, na rzecz powstających centrów w Iraku<sup>3</sup>.

Jednak wypracowany został inny podział ewolucji procesów akulturacyjnych w epoce Umajjadów i Abbasydów, który wydaje się być bardziej zasadny. W myśl tego podziału pierwszy etap to „separowany rozwój”, w którym każda ze wspólnot, tzn. chrześcijańska i muzułmańska, tworzyły własną tradycję. Z kolei w drugim etapie pojawiły się wzajemne zainteresowanie i wpływy. Wreszcie trzeci okres był czasem swoistego zharmonizowania, tzn. koegzystencji dwóch odmiennych tradycji w obrębie jednego systemu państwowego<sup>4</sup>.

Ostatni podział wydaje się bardzo logiczny, choć istnieją pewne trudności chronologiczne w prostym zaszeregowaniu niektórych zjawisk. Mimo tych niedogodności, w niniejszym artykule przyjęty zostaje właśnie ten schemat, który — jak się zdaje — pozwoli najlepiej ukazać etapy interakcji chrześcijańsko-islamskiej<sup>5</sup>.

## 1. Etap I – odizolowany rozwój

Na tym etapie obserwuje się przede wszystkim dwa zjawiska. Odizolowani chrześcijanie, którzy stosunkowo szybko poddani zostali procesom arabizacji zaczęli systematycznie tłumaczyć teksty biblijne, teologiczne i liturgiczne na arabski, chociaż nadal greka, syryjski i koptyjski pozostały ulubionymi językami chrześcijan Bliskiego Wschodu i Egiptu.

### 1.1. Niezależny rozwój chrześcijaństwa

W pierwszym okresie po aneksji muzułmańskiej chrześcijanie pozostawali wierni spuściznie klasycznej. Teologia chrześcijańska rozwijała przy tym dwie paralelne linie: dziedzictwo kulturowe tradycji przede wszystkim w języku greckim, ale również w językach koptyjskim i syryjskim. Z drugiej strony, nie-

---

<sup>3</sup> Por. R. Blachère, *Regards sur l'acculturation des arabo-musulmans jusque vers 40(661)...*, s. 248.

<sup>4</sup> Por. K. Samir, *Religion et culture en Proche – Orient arabe. Proche Orient Chrétienne* 39:1989, s. 266-290.

<sup>5</sup> Należy pamiętać, że w pierwszych wiekach islamu zarówno chrześcijaństwo jak i islam nie reprezentowały monolitycznych systemów: istniały różne kościoły chrześcijańskie i wspólnoty muzułmańskie. Toteż w tym bogactwie można znaleźć pojedyncze przykłady, które w jakimś aspekcie zdawały się przeczyć przyjętemu schematowi. Niemniej w ogólnych założeniach przyjęty podział ukazuje podstawowe prawidłowości akulturacyjne, które miały miejsce w imperium muzułmańskim.

mal w tym samym czasie rozpoczął się proces przekładów chrześcijańskiego dorobku na język arabski. Na ten czas przypadają również pierwsze próby zapisu w języku arabskim nowych dzieł inspirowanych bądź tradycją koptyjską, bądź grecką i syryjską<sup>6</sup>. Nie nastąpiło zatem żadne zerwanie z przeszłością, lecz rozpoczął się proces powolnej adaptacji kultury i języka arabskiego wśród chrześcijan Bliskiego Wschodu i Egiptu. Obok tłumaczeń na arabski i nowych dzieł w tym języku<sup>7</sup> powstawała równocześnie literatura chrześcijańska w językach greckim, syryjskim i koptyjskim.

Proces ten rozpoczął się już w epoce Umajjadów w Damaszku (660-750), czyli pierwszym wieku hidżry, następnie przybrał na sile w pierwszym okresie Abbasydów (ok. 750-950). W tym okresie muzułmanie raczej nie przyczyniali się do rozwoju nauki<sup>8</sup>.

Mówiąc o tłumaczeniach arabskich wypada rozróżnić ich dwa typy. Pierwszy z nich dotyczy dzieł filozoficznych<sup>9</sup>, medycznych<sup>10</sup>, matematycznych, fizycznych i astronomicznych<sup>11</sup>, które najczęściej przekładali chrześcijanie syryjscy.

<sup>6</sup> Por. K. Samir, *Religion et culture en Proche – Orient arabe...*, 267.

<sup>7</sup> Wykaz tej literatury znajduje się w dwóch pierwszych tomach monumentalnego opracowania G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*. T.I-V. Vatican 1944-1953. Warto przypomnieć, że G. Graf odnotowuje tylko literaturę religijną, pomijając dzieła o charakterze świeckim, takie jak dotyczące medycyny, filozofii itp.

<sup>8</sup> Ibn Ḥaldūn wyraził zdziwienie, gdy usłyszał, że książkę Halid Ibn Yazīd Ibn Mu‘āwiyah zajmuje się alchemią. Ibn Ḥaldūn, *Al-Muqaddimah*, VI, 29. W: V. Monteil, *Ibn Haldūn, Discours sur l'Histoire universelle*. Beyrouth 1968, s. 1155-1156. Na temat legendarnego Hālida Ibn Yazīd Ibn Mu‘āwiyah zajmującego się wiedzą tajemną zob. szerzej: M. Ullmann, *Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam*. W: *Handbuch der Orientalistik, Ergänzungsband VI/2*, Leiden 1972, s. 156, 170, 192-195, 209.

<sup>9</sup> Na temat arabskich wersji Arystotelesa zob. szerzej: M. Steinschneider, *Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen*. Graz 1960; I. Madkour, *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe. Ses traductions, son étude et ses applications*. Paris 1943; K. Georr, *Les catégories d'Aristote dans leurs versions syro-arabes*. Beyrouth 1948; E. de Lacy O'Leary, *How Greek Science Passed to the Arabs*. London 1948; L. Walzer, *New Light on the Arabic Translations of Aristotle*. Oriens 1953, s. 91-142; 'A. Badawi, *Maḥṭūṭāt Aristū fī l-'arabiyyah*. *Revue de l'Institut des Manuscrits Arabes* 1/2:1955, s. 215-231; tenże, *Aristū 'inda l-'Arab*. *Dirāsah wa nuṣūṣ ḡayr manṣūrah*, Kuwait 1978; F. Gabriel!, *Recenti studi sulla tradizione greca nella civiltà mussulmana*. W: *La parola del passato* 65:1959, s. 147-160. Z bogatej literatury na temat myśli Platona u Arabów zob. szerzej: F. Rosenthal, *On the Knowledge of Plato's Philosophy in the Islamic World*. *Islamic Studies* (1941); 'A. Badawi, *Aflātān fī l-islām*, Beyrouth 1980, s. 12, 351.

<sup>10</sup> Z zakresu medycyny przetłumaczono dzieła Hipokratesa (460-377 przed J.Ch.) i Galena (ok. 130-200) i dwudziestu innych wybitnych lekarzy bądź komentatorów wspomnianych powyżej uczonych. Por. F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*. T. III. Leiden 1970, s. 3-171.

<sup>11</sup> Z zakresu matematyki, fizyki i astronomii przede wszystkim przetłumaczono na arabski dzieła Pitagorasa (VI w. przed J.Ch.), Euklidesa (III w. przed J.Ch.), Apoloniusza z Pergii (262 – ok. 200 przed J.Ch.), Herona (I w.), Plutarcha (46-125), Ptolemeusza (90-168). Por. F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums...*, t. V, s. 70-190; t. VI, s. 68-103.

Natomiast dzieła religijne, takie jak traktaty biblijne, patrystyczne i monastyczne tłumaczyli chrześcijanie wszystkich wspólnot<sup>12</sup>.

Warto zatrzymać się nieco przy tłumaczeniach Biblii i traktatów na jej temat. Prześledzenie ewolucji przekładów biblijnych i wielu dzieł teologicznych jest bardzo trudne, ponieważ są one anonimowe i niedatowane. Wydaje się, że w literaturze religijnej tego okresu można wyróżnić dwie warstwy. Najpierw, w epoce Umajjadów, powstawały traktaty monastyczne, tzn. z zakresu teologii życia wewnętrznego i hagiografii. Następnie dopiero tłumaczono komentarze biblijne, teksty biblijne i apokryficzne Nowego i Starego Testamentu, czy wreszcie dzieła patrystyczne<sup>13</sup>.

W tłumaczeniach i tworzeniu tekstów monastycznych przodowały klasztory palestyńskie św. Saby i św. Charitona, klasztor św. Katarzyny na Synaju, klasztory koptyjskie w Wadi-an-Natruūn i klasztor św. Makarego w Górnym Egipcie. Natomiast odnośnie do pozostałych tekstów religijnych trudno ustalić chrześcijańskie „centra przekładów”; mogły się one znajdować na terenie Syrii, Iraku czy Egiptu.

Tłumaczenia chrześcijańskich tekstów na język arabski w dużej mierze dają odpowiedź na pytania związane z procesem arabizacji. Po pierwsze arabizacja nie dotyczyła jednej grupy społecznej. Świadczą o tym tłumaczone teksty: obok traktatów filozoficznych i naukowych tłumaczono również literaturę popularną i duchową. Ponadto analiza języka tych tekstów wskazuje na niewyszukaną arabszczyznę, raczej prostą i często naznaczoną dialektyzmami.

Największa część przekładów dokonana została przez mnichów. Świadczy to o fakcie, że już w VIII wieku arabszczyzna nie była wyłącznie językiem muzułmanów, ale również ich chrześcijańskich poddanych. Wydaje się, że tłumaczenia Biblii na język arabski w następnych pokoleniach w jakiejś mierze upowszechniły znajomość Biblii również wśród muzułmanów. Trudno jednak przeceniać tę hipotezę; przeciętni Arabowie – muzułmanie, spośród których w tych czasach wielu było niepiśmiennych, zapoznawali się z myślą biblijną przede wszystkim poprzez tradycje ustne oraz od przechodzących na islam chrześcijan i Żydów.

## 1.2. Wewnętrzny rozwój islamu

Z drugiej strony, w tym okresie muzułmanie koncentrowali swój wysiłek na tradycyjnej wiedzy i sztuce arabskiej oraz na studiach koranicznych.

Przede wszystkim można zaobserwować rozwój studiów nad językiem arabskim we wszystkich jego formach i niuansach, celem jak najlepszego zrozumienia Koranu. Właśnie arabszczyzna, tak wspaniale używana przez przedislama-

<sup>12</sup> Por. K. Samir, *Religion et culture en Proche – Orient arabe...*, s. 268.

<sup>13</sup> Arabskie teksty biblijne, apokryficzne i patrystyczne znajdują się w G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur...*, t. I.

skich, staroarabskich poetów, stała się obiektem wnikliwych analiz. Powstawały gramatyki i słowniki. Studia słownictwa dialektalnego zwłaszcza północno-arabskich Beduinów zmierzały do wyjaśnienia znaczenia rzadko występujących w Koranie słów i zwrotów. Klasyczna arabszczyzna była bowiem językiem twórczości przed islamem i okresie wczesnoislamskim do czasów panowania kalifa 'Abd al-Malika (685-705). Najważniejszymi dziełami przedmużulmańskiej twórczości arabskiej była poezja arabska i proza „Dni Arabów” (*Ayyām al-'Arab*). W wyniku procesów, jakie miały miejsce w pierwszych latach islamu, klasyczny język arabski przekształcił się język literacki, który używany jest w świecie arabskim do dziś. Ośrodkiem kulturalnym, w którym kształtowała się klasyczna arabszczyzna, była Al-Ḥīra nad Eufratem – stolica arabskich chrześcijan Lachmidów. Ze środowiskiem tym związanych było wielu poetów staroarabskich. Ich twórczość weszła do klasycznego zbioru poezji beduińskiej i najprawdopodobniej tego rodzaju literatura była nośnikiem chrześcijaństwa w Arabii<sup>14</sup>. Przypuszcza się, że wraz z poezją kanony twórczości wschodnioarabskiej rozpowszechniły się na terenie całego Półwyspu Arabskiego<sup>15</sup>. Natomiast do większego upowszechnienia dialektu wschodnioarabskiego przyczynili się arabscy filologowie w pierwszym okresie islamu. Opracowując standardy klasycznego języka arabskiego za podstawę przyjęli *koine* wschodnioarabskie. Niewykluczone, że w celu ujednoliceniu języka posunęli się do wprowadzenia poprawek w innych tekstach arabskich na rzecz, uznanego za klasyczny, języka wschodnioarabskiego. Być może sam język Koranu, który naznaczony był cechami dialektu mekkańskiego, a więc zachodniego, dostosowany został do sztucznych kanonów filologów<sup>16</sup>. Ostatecznie, na skutek tego rodzaju zabiegów powstał klasyczny język arabski, który był w znacznej mierze sztucznym tworem – dziełem filologów. Język ten jednak zyskał sobie wysoki prestiż jako język Koranu i tradycji religijnej islamu.

Ibn Ḥaldūn wspomina, że filologia winna prowadzić do należytego rozumienia nie tylko Koranu, ale również tradycji – hadisów<sup>17</sup>. Zaczęto więc zwracać szczególną uwagę na styl i sens słów. Na ten czas przypadają pierwsze wyśliki usystematyzowania tradycji Proroka.

Nie ulega wątpliwości, że znakiem tego okresu był rozwój nauki o Koranie. Ustalano podstawowe zasady interpretacji i recytacji tekstu. Wyjaśnianie kora-

<sup>14</sup> Na temat miasta i jego kulturotwórczego znaczenia zob. szerzej: G. Rothstein, *Die Dynastie der Lahmiden in Al-Ḥīra ...*; A.F.L. Beeston, Al-Ḥīra. W: *Encyclopédie de l'Islam. Nouvelle édition*. Leiden 1968, t. III, s. 478.

<sup>15</sup> Por.: B. Carra de Vaux, *Indjil*. W: *Handwörterbuch des Islam*. Leiden 1941, 210; A. Jeremias, *Muhammedanische Frömmigkeit*. Leipzig 1930, s. 5; T. Andrae, *Mohammed sein Leben und sein Glaube*. Göttingen 1932, s. 68, 71-73; N. Söderblom, *Kompendium der Religionsgeschichte*. Berlin 1931, s. 106-108.

<sup>16</sup> J. Danecki, *Gramatyka języka arabskiego*. Warszawa 1994, s. 23.

<sup>17</sup> Ibn Ḥaldūn, *Al-Muqaddimah*, III, s. 9.

nicznego tekstu dokonywano czasem w oparciu o zapożyczone od chrześcijan i Żydów zasady biblijne. Powstała specjalna wiedza konfrontująca przeciwstawne wersy Koranu i podejmująca się wyjaśnienia szczególnie trudnych fragmentów. Przeciwstawne fragmenty wyjaśniano w oparciu o zasadę „uchylenia wcześniejszych wersów”.

Wszystkie dyscypliny zostały podporządkowane uzasadnieniu, wyjaśnieniu i interpretowaniu Koranu i nauk islamu. Panowało przekonanie – zresztą jest ono obecne u wielu muzułmanów również dzisiaj – że źródłem wszystkich nauk tradycyjnych są wskazania Koranu i tradycji Proroka.

Wewnętrzny rozwój islamu dotyczył zatem gramatyki, językoznawstwa, prawa, historii, później mistyki i teologii. W zasadzie rozwijane nauki dotyczyły lepszego rozumienia Koranu i tradycji, a więc służyły religii i społeczności muzułmańskiej. Idea niezależności nauki w odniesieniu do religii była wtedy nieznaną.

Na tym etapie ewolucji obydwie grupy socjologiczno-religijne (tzn. wspólnoty chrześcijańskie i muzułmańskie) rozwijały się niezależnie. Niemniej w obu wspólnotach miały miejsce paralelne zjawiska pogłębiania i rozwijania własnej tradycji. Mimo że uczeni obydwu religii działali prawie niezależnie, każda z grup zdołała na własnym terenie wydobyć i ukazać dorobek własnej tradycji, którym później ubogacano się wzajemnie.

Zatem akulturacja tego okresu przebiegała pod dwoma znakami: arabizacji myśli chrześcijańskiej i klasycznej oraz rozwoju islamu. Było to bardziej bazowanie na przeszłości niż tworzenie czegoś nowego, rozwijaniem własnego dziedzictwa niż przejmowanie z zewnątrz<sup>18</sup>.

## 2.2. Etap II – Interakcja chrześcijańsko-muzułmańska

Drugi etap procesów akulturacyjnych na Bliskim Wschodzie i w Egipcie obejmuje drugą połowę VIII wieku i ok. trzy ćwierćwiecza IX wieku. W tym okresie chrześcijanie dokonali znaczącego pogłębienia własnej tradycji i obok przekładów na język arabski powstają dzieła apologetyczne. Natomiast muzułmanie ugruntowują klasyczną kulturę arabską i konfrontują ją z klasyczną myślą grecką i dorobkiem orientального chrześcijaństwa.

## 2.1. Ewolucja chrześcijańskiej akulturacji

W tym okresie chrześcijanie podejmują wysiłek przełożenia pogłębionej tradycji grecko—siryjskiej na schematy myśli arabskiej i dostosowania jej na wszystkich poziomach do panującej i ekspansywnej kultury arabskiej.

---

<sup>18</sup>Par. R. Blachère, *Regards sur l'acculturation des arabo-musulmans jusque vers (650)...*, s. 265.

Pierwsze ślady tego procesu można już zaobserwować na płaszczyźnie tłumaczeń, które siłą rzeczy niejednokrotnie są swoistą adaptacją tekstu do kultury i mentalności arabskiej. Przekłady te często opuszczają niezrozumiałe wyrażenia lub, przeciwnie, dodają wyjaśnienia pewnych fragmentów, czy też wprowadzają transpozycje np. wstawiając w miejsce bóstw pogańskich Boga jedyne-go lub Jego aniołów<sup>19</sup>. Zjawiska te można dobrze zaobserwować na przykładzie arabskiego tłumaczenia *De natura hominis* Nemezjusza z Ćomş przerobione-go właśnie w tej epoce<sup>20</sup>.

Hunayn Ibn Ishāq (194-260 H./ 808-873) wraz ze swą szkołą wypracował specyficzną „adaptacyjną” metodę tłumaczenia tekstów. W liście do ‘Alego Ibn Yaḥyā można znaleźć zasady tłumaczenia, które ukazuje Hunayn Ibn Ishāq na przykładzie przekładu dzieła Galena<sup>21</sup>. Wspomniany autor napisał również dzieło lingwistyczne służące pomocą w tłumaczeniach pt. *Kitāb fi Ahkām al-i‘arāb ‘alā ma ḏhab al-yūnāīyīn*<sup>22</sup>.

Metoda zapoczątkowana przez Hunayna Ibn Ishāqą doczekała się licznych modyfikacji. Wydaje się, że zwieńczeniem tej ewolucji teorii przekładu są wzo-ry Ṣalāḥ ad-Dīn Halīl Ibn Aybak aṣ-Ṣafadīego (696-764 H./ 1296-1363), któ-ry proponował nie transpozycję literalną słów, lecz idee. Nie tutaj miejsce na dokładną analizę metod Hunayna Ibn Ishāqą i jego szkoły<sup>23</sup>, wystarczy poprze-stać na stwierdzeniu, że stworzył on podwaliny do nowoczesnej teorii przekła-du, co przydało mu przydomek „Erazma islamskiego renesansu”<sup>24</sup>.

<sup>19</sup> Por.: K. Samir, *Religion et culture en Proche – Orient arabe...*, s. 273; G. Strohmaier, *Hunayn b. Ishāq al-‘ibādī*. W: *Enciclopédie de l’Islam...*, s. 598-601.

<sup>20</sup> Por. K. Samir, *Les versions arabes de Némésius de Ćomş*. W: *L’eredità classica nelle lingue orientali*. W: *Enciclopedia Italiana*. Roma 1986, s. 99-151.

<sup>21</sup> Por. i szerzej zob. *Risālah ilā ‘Alī Ibn Yaḥyā fi ḏikr ma turgima min kutub Gālīnus*, ed. G. Bergstraesser, *Hunayn Ibn Ishāq über die syrischen und arabischen Galen-Übersetzungen*. Leipzig 1925; ‘A. Badawi, *Dirāsah wa nuṣūṣ fi l-falsafah wa l-‘ūlum ‘inda l-‘Arab*. Beyrouth 1981, s. 149-179; Māhir ‘Abd al-Qādir Muḥammad, *Hunayn Ibn Ishāq: al-aṣr al-ḏahabī li-l-tarḡamah*. Beyrouth 1987, s. 133-135.

<sup>22</sup> Por.: K. Samir, *Religion et culture en Proche – Orient arabe...*, s. 273.

<sup>23</sup> Na ten temat zob. szerzej: G. Bergsträsser, *Hunayn Ibn Ishāq und seine Schule*. Leiden 1913; F. Rosenthal, *The Technique and Approach of Muslim Scholarship*. Rome 1947; G. Strohmaier, *Die griechischen Götter in einer christlich-arabischen Übersetzung. Zum Traumbuch des Artemidor in der Version des Hunayn Ibn Ishāq*. W: F. Altheim, R. Stiehl (ed.), *Die Araber in alten Welt*, t. V, Berlin 1968, s. 127-162, szczególnie s. 159-162; M. Ullmann, *Die Medizin im Islam*. W: *Handbuch der Orientalistik, Ergänzungsband VI/1*, s. 115-116; I. Madkūr, *Hunayn Ibn Ishāq al-mutargīm (810-877)*. *Manārah* 60:1974, s. 542-549; F. Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam*. London 1975, s. 17-19; Muḥammad ‘Abd ar-Rahmān Marḥabā, *Min al-falsafah al-yūnāniyyah ilā l-falsafah al-islāmiyyah*. Beyrouth-Paris 1981, s. 314-320; Ḥanna Saḥū, *Hunayn Ibn Ishāq min maṣāḥir al-mufakkirīn as-Suryān fi l-qam at-tāsi’*. W: *Al-Manārah* 25:1984, s. 481-496, szczególnie s. 493-494.

<sup>24</sup> Por. E.T. Withington, *Medical History from the Earliest Times. A popular history of the healing art*. London 1896, s. 386-396.



W nowych dziedzinach wiedzy, które czasem określano mianem „dyscyplin nieproszonych” (*dahīlah*), nie porzeczano na tłumaczeniach lecz powstawały komentarze do dzieł klasycznych bądź zupełnie nowe rozprawy. Na początku III wieku hidżry tzn. IX wieku ery chrześcijańskiej chrześcijanie syryjscy (nestorianie, melkici i jakobici) sporządzili liczne komentarze, summariusze i swoiste konkordancje z dzieł greckich, które formowały bazę naukową Bagdadu. Z dziedziny filozofii były to opracowania Arystotelesa natomiast z zakresu medycyny pracowano nad traktatami Hipokratesa i Galena. Powstały też oryginalne dzieła z zakresu medycyny i farmakopei<sup>25</sup> oraz filozoficzne i apologetyczne<sup>26</sup>.

Warto zatrzymać się na twórczości religijnej. Ciekawe, że chrześcijanie tej epoki studiowali Koran i tradycję muzułmańską, aby móc prowadzić dialog i polemizować z muzułmanami. Ślady pierwszych apologii, dyskusji i polemik chrześcijańsko-islamskich posiadamy z drugiej połowy VII wieku. Początkowo zapisywano je po grecku i syryjsku. Syryjskie traktaty apologetyczne należą do najstarszych dzieł tej klasy. Należą one do najcenniejszych nie tylko z powodów chronologicznych, ale również z racji, że autorzy tych dzieł mieli bezpośredni kontakt z muzułmanami<sup>27</sup>. Od początku VIII wieku pojawiają się pierwsze apologie chrześcijańskie w języku arabskim, najstarsza z nich datowana jest na rok 746. Chrześcijanie wykorzystywali w argumentacji Koran i tradycję muzułmańską, co świadczy o ich studiach teologii islamskiej<sup>28</sup>.

Ok. 825 roku ‘Abd al-Masīh al-Kindī, którego nazwisko jest najprawdopodobniej pseudonimem, wykazuje się świetną znajomością historii, wykorzystując szczególnie aspekt powstania Koranu w odpowiedzi na propozycję ‘Abdalaha al-Hāšimīego, aby zostać muzułmaninem<sup>29</sup> (zagadnienie apologii ‘Abd al-Masīha al-Kindiego jest ciągle przedmiotem badań<sup>30</sup>).

<sup>25</sup> Spis tej twórczości znajduje się w F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums...*, t. III. Zob. ponadto K. Samir, La „Geschichte des arabischen Schrifttums” et la littérature arabe chrétienne. W: *Orientalia Christiana Periodica* 44(1978) 463-472, szczególnie s. 465-467.

<sup>26</sup> Zob. G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur...*, t. II.

<sup>27</sup> Wykaz dzieł apologetyczno-polemicznych daje L. Sako, *Bibliographie du dialogue islamo-chrétien. Auteurs chrétiens de langue syriaque. Islamochristiana* 10:1984, s. 273-292.

<sup>28</sup> Wykaz pierwszych apologii znajduje się w P. Houry, R. Caspar, *Bibliographie du dialogue islamo-chrétien. Auteurs chrétiens de langue arabe (VII-X siècles)*, *Islamochristiana* 1:1975, s. 152-169. Zobacz też korektę J. Nasrallah, *Dialogue islamo-chrétien. À propos de publications récentes. Revue des Études Islamiques* 46:1978, s. 121-151, odnośnie apologetów szczególnie s. 128-146.

<sup>29</sup> Zob. apologię ‘Abd al-Masīha al-Kindiego w: G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur...*, t. II, s. 135-145.

<sup>30</sup> Por.: C. Farina, C. Caramella, *Per una edizione critica della apologia di al-Kindī*. W: K. Samir (ed.), *Actes du premier congrès international d'études arabes chrétiennes (Goslar, septembre 1980)*. W: *Orientalia Christiana Analecta – Roma* 218:1982, s. 193-206; G. Tartar, *L'autenticité des épîtres d'al-Hāšimī et d'al-Kindī sous le calife al-Ma'mūn (813-834)*. *Orientalia Christiana Analecta-Roma* 218:1982, s. 207-221; tenże, *Dialogue islamo-chrétien sous le calife al-Ma'mūn (813-834). Les épîtres d'al-Hāšimī et d'al-Kindī*. Paris 1986 (tłumaczenie tekstów źródłowych i szczegółowe studium na ten temat).

Ponadto można też mówić o swoistej „islamizacji” kultury chrześcijańskiej w aspekcie literackim. Otóż od końca VIII i początku IX wieku ery chrześcijańskiej pojawiają się pierwsze arabskie wersje Ewangelii w stylu koranicznym, najprawdopodobniej przeznaczone dla muzułmańskich przyjaciół chrześcijan<sup>31</sup>. Imam zajdycki Turğunān ad-Dīn al-Qāsim Ibn Ibrāhīm Ṭabāṭabā’ī ar-Rasī († 860)<sup>32</sup> przekazał nam wiele fragmentów tego rodzaju stylizacji biblijnych, które ostatnio doczekały się głębszych badań<sup>33</sup>. „Stylizacja na Koran” jako gatunek literacki rozwijała się do XIII wieku. Najwspanialszym jej przykładem jest ewangeliarz na niedziele i święta autorstwa ‘Abdīšū’ syryjskiego biskupa Nisibis Kościoła Wschodu († 1318)<sup>34</sup>. Oprócz stylizowanych przekładów pojawiły się w tym gatunku również homilie. Z przemawiania w rymowanej prozie arabskiej (*sag*) zasłynął szczególnie nestoriański patriarcha Ełiasz III (Ibn al-Hadīfī †1190)<sup>35</sup>.

W stosunku do pierwszego okresu widać więc wyraźny rozwój procesu akulturacyjnego wśród chrześcijan. Szczególnie interesujące są „islamizowane przekłady”, czyli stylizacje Ewangelii przeznaczone dla muzułmanów. Wydaje się, że właśnie takie teksty przyczyniły się wydatnie do znajomości wielu tekstów biblijnych wśród wyznawców islamu. Była to jedna z dróg przenikania elementów biblijnych do zapisywanej tradycji muzułmańskiej.

Warto podkreślić również, że stylizacje biblijne na wzór stylu Koranu były również swoistą obroną Pisma Świętego przez chrześcijan. Wszelkie stylizacje posiadały „ukryty” aspekt apologetyczny przeciw muzułmanom, którzy chętnie się niezrównanym pięknem języka koranicznego na gruncie arabskim<sup>36</sup>.

<sup>31</sup> Na temat tej twórczości zob. G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur...*, t. I, s. 163-165.

<sup>32</sup> Szerzej na ten temat zob. W. Madelung, *Der Imam Qāsim Ibn Ibrāhīm und die Glaubenslehre des Zaiditen*. Berlin 1965.

<sup>33</sup> Por. K. Samir, *Aqdam tarğamah musağğa ‘ah li-l-inğīlī*, w: *Šadīq al-Kāhin* 16:1976, s. 27-48.

<sup>34</sup> ‘Abdīšū’ zredagował go pomiędzy X 1299 a IV 1300 w pięknym rymowanym stylu arabskim. Oprócz wspomnianego dzieła napisał komentarz do Biblii, prace dogmatyczne i polemiki z herezjami, dwa dzieła prawnicze, a także kilka w formie metrycznej. Ważny dla historyków jest pozostawiony przez niego katalog pisarzy. Do dziś zachowała się tylko część jego spuścizny. Szerzej na temat ewangeliarza zob. K. Samir, *Date de composition de l'évangélaire rimé de ‘Abdīšū*. *Mélanges de l'Université Saint Joseph – Beyrouth* 47:1972, s. 173-181; tenże, *Le prologue de l'évangélaire rimé de ‘Abdīšū*. *Proche Orient Chretien* 31:1981, s. 43-70; tenże, *La préface de de l'évangélaire rimé de ‘Abdīšū’ de Nisibe*. *Proche Orient Chretien* 33:1983, s. 19-33. Na temat życia i działalności tego autora zob.: A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur mit Anschluss der christlich-palästinensischen Texte*. Bonn 1922, s. 323-325; G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur...*, t. II, s. 214-216; *Kleines Wörterbuch des christlichen Orients*, ed. J. Assfalg, P. Krüger, Wiesbaden 1975; tłum. polskie: *Słownik chrześcijaństwa wschodniego*. Katowice 1998., 27; P. Kawerau, *Das Christentum des Ostens*. Stuttgart 1972, s. 83-89.

<sup>35</sup> Zob. G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur...*, t. II, s. 202-205.

<sup>36</sup> Por. K. Samir, *Une reponse implicite à l’igāz du Coran: l’évangélaire rimé de ‘Abdīšū*. *Proche Orient Chretien* 35:1985, s. 225-237.

Oto bowiem pojawiły się równie piękne i doskonałe pod względem językowym przekłady Ewangelii, które nie tylko świadczyły o doskonałości literackiej Pisma Świętego, ale również wprowadzały w świat arabski myśl skarbicy biblijnej.

## 2.2. Intensyfikacja akulturacji muzułmańskiej

Paralelnie, choć w odmiennych aspektach, muzułmanie wykazywali wielkie zainteresowanie kulturą klasyczną i chrześcijańską. Szczególnie ta pierwsza stała się przyciągająca. Rola chrześcijan w procesie przekazu greckiego dziedzictwa kulturowego była olbrzymia. W tym okresie próbowano również przekładów filozofii i teologii islamskiej w oparciu o *principia*.

Gramatyka języka arabskiego uległa dalszym poprawkom pod wpływem dobrze rozwiniętego językoznawstwa greckiego i syryjskiego. Toteż w gramatyce i słownictwie arabskim pojawiły się wpływy syryjskie<sup>37</sup> i greckie<sup>38</sup>. Wokół problemu zapożyczeń greckich w gramatyce arabskiej toczy się ożywiona dyskusja<sup>39</sup>. Pomijając wiele szczegółowych kwestii wypada ostrożnie przyjąć, że lingwistyczna myśl arabska nie jest bynajmniej kopia gramatyki greckiej, można jedynie mówić o pewnych wpływach na kształtujący się model gramatyki arabskiej<sup>40</sup>.

W tym okresie nastąpił gwałtowny rozwój literatury arabskiej. Były to zarówno tłumaczenia klasyczne, jak również traktaty naukowe tworzone przez samych muzułmanów. Pośród tłumaczeń pojawiła się grecka literatura piękna<sup>41</sup>, przede wszystkim dzieła Homera<sup>42</sup>. Ciekawe, że spotyka się też przekłady mitologii, tak obcej, naznaczonego duchem ścisłego monoteizmu, islamowi<sup>43</sup>. Również ulubione przez Arabów przysłowia mądrościowe noszą na sobie pięć-

<sup>37</sup> Na temat wpływów syryjskich na kształtującą się gramatykę arabską zob. interesujący artykuł: A. Frayha, *Influence of Syriac Grammar on Arabic. Al-Abḥāt* 14:1961, s. 30-60.

<sup>38</sup> O schematach hellenistycznych w gramatyce arabskiej pisze: C.H.M. Versteegh, *Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking*. Leiden 1977.

<sup>39</sup> Por.: M.G. Carter, *Les origines de la grammaire arabe. Revue des Études Islamiques* 40:1972, s. 69-97; K. Samir, *Religion et culture en Proche – Orient arabe...*, s. 277-278.

<sup>40</sup> Por. C.H.M. Versteegh, *Greek Elements in Arabic Linguistic...*, s. 15.

<sup>41</sup> Por.: M. Grignaschi, *Le roman épistolaire classique conservé dans la version arabe de Sālim Abū-l-'Alā'*. *Le Muséon* 80:1967, s. 111-164; E. von Grunebaum, *Greek Form Elements in the Arabian Nights*. *Journal of Asiatic and Oriental Society* 62:1958, s. 277-292.

<sup>42</sup> Por.: I. Abbas, *Malāmiḥ yūnāniyyah fī l-adab al-'arabī*. Beyrouth 1978, s. 14-15, 32-61; J. Kraemer, *Arabische Homerverse*. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 107:1956, s. 259-356; tenże, *Zu den „Arabischen Homerversen“*. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 108:1957, s. 511-518; F. Gidi'ān, *Hūmīrus 'ind al-'Arab*. *Arabica* 1971, s. 3-36; M. Ullmann, *Die arabische Überlieferung des sogenannten Menandrosentzenen*. Wiesbaden 1961.

<sup>43</sup> Por. I. Abbas, *Malāmiḥ yūnāniyyah...*, 21-22; 63-84; 189-202.

no gnomologii greckiej<sup>44</sup>. W dziedzinie krytyki literackiej wpływy greckie ujawniały się począwszy od III wieku hidżry (IX wieku ery chrześcijańskiej), zwłaszcza u wielkiego autora ‘Amra Ibn Bahr al-Gahiza (163-255 H./775-869), a w następnym wieku u Qudāmaha Ibn Gahiza († 337H./ 948). Rozkwit przeżywała również historia. Historyków arabskich tej epoki nie tylko interesowały dzieje islamu i Arabów, ale również historia powszechna.

Wpływ myśli greckiej ujawnił się przede wszystkim w dziedzinie filozofii. Warto pamiętać, że często filozofowie muzumułmańscy byli uczniami mistrzów chrześcijańskich, np. Al-Fārābī (872-950) miał ich aż trzech zanim osiadł w Aleppo w 940 roku. Jednak pierwszym wielkim filozofem muzumułmańskim był żyjący kilkadziesiąt lat przed Al-Fārābīm, Ya‘qūb Ibn Ishāq al-Kindī (†873) nazwany  *faylasūf al-‘Arab* „filozofem Arabów”. Ten ostatni nie zawahał się nauczyć greki celem lepszego zrozumienia kluczowych terminów<sup>45</sup>.

Pod wpływem kontaktów z chrześcijaństwem nastąpiła też poważna ewolucja w teologii muzumułmańskiej. Teologowie scholastyki islamskiej (*mutakallimūn*)<sup>46</sup> i apologetci stopniowo zaczęli racjonalizować wiarę muzumułmańską pod wpływem rzucającej intelektualne wyzwanie myśli chrześcijańskiej<sup>47</sup>. Wydaje się, że do poszerzenia filozoficzno-teologicznej bazy apologetyki muzumułmańskiej przyczyniły się dzieła Jana Damasceńskiego (jego prawdziwe nazwisko brzmi Yannā Ibn Manšūr † ok. 750). Obok dzieł apologetycznych przeciw obrazoburcom i innym heretykom napisał – dziś uznawany za najważniejszy w jego twórczości – traktat *Page gnoseos* („Źródło wiedzy”)<sup>48</sup>. Głównym i najbardziej rozpowszechnionym fragmentem tego dzieła była część trzecia *Ekthesis tes orthodoxeos pisteos* („Wykład wiary prawdziwej”). Autor napisał do tego, składającego się ze stu części, dzieła niezwykle interesujący wstęp filozoficzny pt. *Dialektyka*<sup>49</sup>. Jest to seria definicji filozoficznych, zapożyczonych z syste-

<sup>45</sup> Por. K. Sa m i r, *Religion et culture en Proche – Orient arabe...*, s. 278-280.

<sup>46</sup> Mutakallimami nazywano przedstawicieli nauki *kalām*, który z pewnym uproszczeniem można nazwać islamską formą dialektyki naznaczoną wpływami Arystoteles, judaizmu, manicheizmu i chrześcijaństwa. Dysputy stanowiły podstawowy bodziec rozwoju nauki muzumułmańskiej. Z biegiem czasu wypracowano zasady dysput teologicznych. Islamski teolog Al- Īgī († 1355) definiował teologię (*kalām*) jako naukę udowadniającą dogmaty, przytaczającą argumentację i usuwającą wątpliwości. Por. J. v a n E s s, *Die Erkenntnislehre des des Adudaddin al- Īgī* Wiesbaden 1966, s. 37. Można też widzieć pewne zbieżności pomiędzy islamskim *kalām* a *universalis consideratio de veritate* św. Tomasza z Akwinu – w obydwu przypadkach chodzi o zrozumienie prawdy. Por. F.M. F r a n k, *The Metaphysics of Created Being According to Abū l-Hudhayl al-‘Alāf*. Istmabul 1966, s. 8.

<sup>47</sup> Por. Muḥammad Sa‘id at-Tāriḥī, *Al-Ta‘firāt an-naṣrāniyyah fī l-muḡtama‘ al-kūfī*. W: *Āfāq ‘arabiyyah*. Bagdad 1981, s. 50-56. Autor cytuje wiele tekstów arabskich wskazujących na wpływ chrześcijaństwa na teologię muzumułmańską w dwóch pierwszych wiekach hidżry (zob. także szczególnie 52a-54b).

<sup>48</sup> *Patrologia Graeca* XCIV, s. 521-1228.

<sup>49</sup> *Patrologia Graeca*, t. XCIV, s. 529-676.

mów greckich, głównie Arystotelesa i Porfiriusza oraz Ojców Kościoła, szczególnie w kwestii „natury” i „osoby” w celu uzasadnienia najważniejszych dogmatów Trójcy Świętej i chrystologii<sup>50</sup>. Warto pamiętać, że ten wielki myśliciel chrześcijański znał dobrze religię muzułmańską i kulturę arabską<sup>51</sup>, jego całościowe ujęcie chrześcijaństwa nie pozostało bez znaczenia dla teologii islamskiej, która próbowała stworzyć podobne syntezy. Przejawiało się to w asymilacji terminologii i fundamentów filozofii greckiej, w poglądach na temat relacji Boga do świata i w głoszeniu zasad moralnych opartych na odpowiedzialności i wolności<sup>52</sup>. Nie tutaj miejsce na rozstrzygnięcia, w jakiej mierze poszczególni teologowie byli bardziej zależni od teologii chrześcijańskiej czy też muzułmańskiej; np. spór wokół wzmiankowanego już listu ‘Abd al-Masīh al-Kindīego do ‘Abdallāha al-Ḥāšimīego ukazuje odmienne oceny. Podczas gdy L. Massignon mówi o wpływach chrześcijańskich, A. Abel – wydaje się, że niesłusznie – dopatruje się w tekście oddziaływań teologii muzułmańskiej<sup>53</sup>.

W tej atmosferze akulturacji zrodziły się szkoły teologiczne, które odtąd zaczęły wywierać przemożny wpływ na myśl muzułmańską. W sposób szczególnie światem islamskim wstrząsnęła nauka szkoły mutazylickiej. Z bogatej tematyki, jaką podejmowali mutazylicy, należy wskazać te, które naznaczone były wpływem myśli greckiej. I tak odrzucali oni tezę o odwieczności Koranu, lecz przyjmowali stanowisko, że został on stworzony jako słowo Boże. W antropologii wyznawali zasady: że człowiek jest wolnym i odpowiedzialnym za swe działanie bytem, następnie, iż nie tylko Bóg, ale również człowiek może być w jakimś sensie twórcą i wreszcie, że Bóg nie może być sprawcą złych czynów.

<sup>50</sup> *Analizę Dialektyki i jej znaczenie przedstawia A. Siclari, Giovanni di Damasco. La funzione della „Dialectica”*. Perugia 1978.

<sup>51</sup> Św. Jan z Damaszku (ok. 650-750) pochodził z chrześcijańskiej rodziny arabskiej. Dzięki dobrej posadzie ojca, który zarządzał finansami w administracji arabskiej, otrzymał staranne wykształcenie w duchu hellenistycznym. Niemniej Jan Damasceński nie był ograniczony do kręgu kultury greckiej, znał też kulturę arabską i islam. Do ok. 700 roku pracował jako urzędnik w administracji państwa muzułmańskiego jako przedstawiciel chrześcijan. Jednak na skutek prześladowań za czasów kalifa *Abd al-Malika* opuścił swój urząd i osiadł w klasztorze św. Saby k. Jerozolimy. Wyświęcony przez patriarchę Jerozolimskiego Jana V na kapłana zasłynął jako wybitny kaznodzieja, teolog, uczyony, poeta i doradca patriarchy. Chociaż nie stworzył żadnej oryginalnej nauki posiadał wybitne zdolności syntezy. Scalili w jeden system całe dziedzictwo tradycji chrześcijańskiej, co świadczy o jego nieprzeciętnej erudycji. Na temat życia i dzieła św. Jana Damasceńskiego zob.: średniowieczny życiorys napisany przez Jana Jerozolimskiego w X wieku. Por. *Patrologia Graeca* t. XCIV, s. 429-489; J. Nasrallah, *Saint Jean Damascène. Son époque, sa vie, son oeuvre*. Harrisa 1950; D. J. Sahas, *John of Damascus on Islam*. Leiden 1972.

<sup>52</sup> Por. A. Abdel, *La polémique damascénienne et son influence sur les origines de la théologie musulmane*. Paris 1961, s. 61-85, szczególnie s. 85.

<sup>53</sup> Por.: A. Abdel, *L'apologie d'al-Kindī et sa place dans la polémique islamo-chrétienne*. *L'Oriente cristiano nella storia della civiltà* 361/62:1964, s. 501-523, szczególnie s. 504; K. Samir, *Religion et culture en Proche – Orient arabe...*, s. 282.

Nauka mutazylitów stała się przedmiotem zażartej polemiki; spory na temat natury Koranu wybuchały przez cały VIII i początki IX wieku, przy czym obie strony posługiwały się coraz subtelniejszymi argumentami. Polemiki z mutazylitami przyczyniły się w znacznej mierze do udoskonalenia metod muzułmańskiej dogmatyki, heurystyki i hermeneutyki<sup>54</sup>.

Po wielkim rozwoju mutazylizmu za czasów kalifa Al-Ma'mūna (813-833) nastąpiła porażka tego kierunku pod wpływem powiązań politycznych. W czasach protekcji mutazylici zastosowali niestety najgorszy z możliwych sposobów „przekonania” tradycyjnych teologów. W miejsce argumentów i dyskusji zastosowano środki administracyjne. Mutazylici zdołali nakłonić kalifa Al-Ma'mūna do powołania czegoś w rodzaju inkwizycji (zwanej *mihna* czyli „próba”) zmuszających intelektualistów do przyjęcia mutazytalizmu. Konsekwencje tego posunięcia były katastrofalne. Występujący w roli pokrzywdzonych tradycyjni teologowie islamscy wykorzystali panowanie kalifa Al-Mutawakkila (847-861) do zemsty na mutazylitach. Racjonalna teologia islamska ustąpiła tradycyjnemu nauczaniu i nigdy nie zdołała odzyskać pozycji, jaką posiadała w IX wieku. Już w średniowieczu ubolewał na tym Ibn Ḥaldūn<sup>55</sup>, a Aḥmad Amīn nazwał zanik mutazylizmu największym nieszczęściem, jakie spotkało muzułmanów<sup>56</sup>.

Kulminacyjny okres twórczego wysiłku kultury islamskiej przypada na IX i X wiek. Na ten czas właśnie następuje nasilenie się tendencji akulturacyjnych islamu i chrześcijaństwa. Procesowi temu towarzyszyły różnorodne napięcia intelektualne i społeczne. Obok rozwoju nauk religijnych złoty wiek przeżywała myśl świecka, która swe idee czerpała głównie z filozofii greckiej. Ponieważ jednak dziedzictwo antyczne było w rękach chrześcijan, toteż kontakty pomiędzy muzułmanami i wyznawcami Chrystusa siłą rzeczy zacieśniały się mimo oczywistych różnic religijnych i uprzedzeń. Na podstawie analiz źródeł arabskich, jak się zdaje, można przyjąć tezę, że zarówno islam, jak i chrześcijaństwo Bliskiego Wschodu przeżyły dogłębne transformacje kulturowe w okresie od VII do X wieku. Obydwie wspólnoty ostatecznie zachowały nienaruszoną tożsamość religijną, jednak zaszczerpiły ją na zupełnie nowych fundamentach kulturalnych. Krok po kroku chrześcijanie Bliskiego Wschodu przełożyli swą reli-

<sup>54</sup> Na temat mutazylizmu istnieje bogata literatura. Zob. np.: Ibn Ḥaldūn, *Al-Muqaddimah*, IV, 14. W: V. Monteil, *Ibn Ḥaldūn...*, s. 975-982; Aḥmad Amīn, *Ḍuḥā al-Islām*, t. III. Al-Qāhira 1936, s. 21-207; H. S. Nyberg, *Mu'tazila, Enzyklopädie des Islam. Geographisches, ethnographisches und biographisches Wörterbuch der muhammedanischen Völker*, t. I-V, Leiden-Leipzig 1913-1938, t. III, s. 41-847; Z.Ḥ. Gārullāh, *Al-Mu'tazilah*. Le Caire 1947; J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*. t. I. Warszawa 1998, s. 189-202; L. Gardet, G. Ch. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane*. Paris 1948, s. 39-52; A. N. Nader, *Le système philosophique des mu'tazilites, premiers penseurs de l'islam*. Beyrouth 1956; A. Badawi, *Histoire de la philosophie en islam*. t. I. Paris 1972.

<sup>55</sup> Ibn Ḥaldūn, *Al-Muqaddimah*, IV, 14 w: V. Monteil, *Ibn Ḥaldūn...*, s. 976.

<sup>56</sup> Aḥmad Amīn, *Ḍuḥā al-Islām...*, s. 207.

gię z kultur syryjskiej, greckiej i koptyjskiej na kulturę arabską, a islam stopniowo zmodyfikował swoje arabskie oblicze na rzecz wielokulturowej religii. W zasadzie tylko pierwsza dynastia muzułmańska – Umajjadzi reprezentowała kulturę arabsko-islamską. Abbasydzi bowiem preferowali już eklektyczny islam. Zatem utrzymanie integralności kulturowej państwa muzułmańskiego okazało się niemożliwe już w pierwszych wiekach islamu, m. in. na skutek oddziaływania chrześcijaństwa, które skruszyło mur intelektualnej izolacji arabskich muzułmanów.

Epoka interakcji kulturowej pozostawiła wiele śladów w chrześcijaństwie i islamie. Stylizacje przekładów Ewangelii na wzór Koranu wskazują na proces przenikania myśli biblijnej i to w „gotowej” arabskiej szacie. Podstawowa znajomość Biblii była koniecznością dla apologetów muzułmańskich, którzy w pewnym okresie prowadzili niemal regularne dyskusje i polemiki z chrześcijanami. Znajomość Pisma Świętego wśród muzułmanów była również wynikiem wzajemnej koegzystencji wyznawców islamu i chrześcijaństwa w jednym organizmie państwowym lub owocem konwersji tych ostatnich. Wreszcie akceptacja myśli greckiej przychodzącej niejako z zewnątrz kultury islamu świadczy o ogólnym klimacie otwartości, panującym w VIII i IX wieku. Wszystkie te procesy mają miejsce w tym samym czasie, co zapisy tradycji muzułmańskiej. Tradycjonalisci zebrali w pewnej mierze, wraz z czystą tradycją islamską również teksty naznaczone myślą biblijną, jako owoc silnej akulturacji i interakcji religijnej. W czasach, kiedy otwartość na zewnątrz była pewnym priorytetem, nie wzbudzało to wielkich zastrzeżeń. Ostatecznie, wśród muzułmanów panowało przekonanie, że „Ludzie Księgi” – chrześcijanie posiadają cześć objawienia.

## **DIE DYNAMIK DER MOSLEMISCHE AKKULTURATION IN DEN ERSTEN JAHRHUNDERTEN DES ISLAM IM VORDEREN ORIENT**

### **Zusammenfassung**

Dieser Artikel präsentiert verschiedenartige Aspekten und die Entwicklungsabschnitten der Akkulturation im Vorderen Orient in den ersten Jahrhunderten des Islam (VII-X J. n.Ch.): das Phänomen der kulturellen Interaktion zwischen den Eroberern des Vorderen Orients (d.h. moslemischen Arabern) und den Besiegten (in Hinsicht auf die Adaptation der griechischen Wissenschaften), der Mangel der wissenschaftlichen und theologischen Literatur bei moslemischen Arabern und Christen im Vorderen Orient, das Risiko für die islamische Theologie, das die griechische Philosophie (die arabische Schule 'ilm al-kalm) mit sich brachte. Im Kontext geschichtliche Untersuchungen kann man auch beobachten die Arabisierung der Kopten, Syrer und Griechen, die Gegnerschaft zu Islamisierung (mit allem kulturellen Konsequenzen), die Suche nach einem Platz im moslemischen *Umma*. Zum Schluß muß man feststellen, daß die

christlich- und moslemische Akkulturation sehr stark war, aber nicht das Wesen des Christentum und des Islam veränderte. Christentum nahm anstelle der koptischen, syrischen und griechischen Kultur die arabische Sprache und Kultur an und der Islam wurde eine (hinsichtlich der Kultur) eklektische Religion. Deshalb zeigte sich die Aufrechterhaltung der kulturellen Integrität des islamischen Staates schon in den ersten Jahren des Islam unmöglich, unter anderem wegen der Wirkung des Christentums, das die Mauer der intellektuellen Isolation der arabischen Moslems aufbrach.