

Ks. KRZYSZTOF KOŚCIELNIAK (Kraków)

## AKULTURACJA MUZULMAŃSKA I ARABIZACJA CHRZEŚCIJAN

### Kultura i religia na Bliskim Wschodzie w pierwszych wiekach islamu według Ibn Ǧaldūna (1332–1406)

Mianem akulturacji zwykło oznaczać się proces przemian kulturo-religijnych i zjawiska towarzyszące zetknięciu się dwóch grup społecznych o różnych cywilizacjach, w wyniku czego następują dogłębne przemiany kulturowe jednej lub obydwu tych społeczności<sup>1</sup>. Niniejsze studium próbuje ukazać różne oblicza akulturacji w okresie zderzenia się chrześcijaństwa z islamem w pierwszych wiekach hidżry (VII–X wiek) w oparciu o informacje, przekazane przez średnio-wiecznego wybitnego filozofa i historyka arabskiego ‘Abd ar-Raḥmāna Ibn Ǧaldūna (1332–1406)<sup>2</sup>, którego praca *Al-Muqaddimah [Prolegomena]*<sup>3</sup> jest jednym z podstawowych źródeł do badania historii dawnych Arabów.

<sup>1</sup> Por. R. Redfield, R. Linton, M. J. Herskovits, *Memorandum for the Study of Acculturation*, „American Anthropologist” 38:1936, s. 149–152.

<sup>2</sup> ‘Abd ar-Raḥmān Ibn Ǧaldūn urodził się w roku 1332 w Tunisie. Otrzymał gruntowne wykształcenie muzulmańskie i piastował wysokie urzędy u różnych możnowładców arabskich w Magrebie i Hiszpanii (np. emirat Grenady, w imieniu którego prowadził rokowania z Piotrem, królem kastyljskim). Wiele podróżował. W czasie najazdu mongolskiego na Damaszek i rzezi muzulmanów (1400), Timur ułaskawił go jako wielkiego uczonego. Ostatecznie osiadł w Kairze, piastując tam wysoki urząd. Zmarł w Kairze w 1406 roku. Ibn Ǧaldūn głosił potrzebę stworzenia specjalnej nauki o społeczeństwie i kulturze, podkreślał znaczenie więzi społecznej, stworzył teorię cykli historycznych tłumaczącą warunki powstawania i upadku państw. Na temat życia i twórczości tego autora zob.: W. Diem, *Ibn Chaldun*, [w:] *Lexikon der islamischen Welt* (hrsg. K. Kreiser i inni), t. II, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1974, s. 37–38; H. Simon, *Ibn Khalduns Wissenschaft von der menschlichen Kultur*, Leipzig 1959; H. P é r e s, *Essai de bibliographie sur la vie et l'oeuvre d'Ibn Ǧaldūn*, „Publicazioni dell'Istituto per l'Oriente” 52:1956, s. 304–329; J. E. Bencheikh, *Ibn Ǧaldūn (1332–1406)*, [w:] *Encyclopaedia universalis*, t. 8, Paris 1969, s. 700a–701a.

<sup>3</sup> Jego słynne dzieło to historia Arabów, Persów i Berberów pt. *Kitāb al-‘ibar... fi ayyām al-‘Arab wa’l-Ağam wa’l-Barbar*, które składa się z trzech części: wstępu (prolegomena) do dziejów Arabów i ich filozofii, historii kalifatu wschodniego oraz dziejów Berberów i dynastii muzulmańskich. Dzieło to zaczął pisać w 1375 roku. Korzystam głównie z jego prolegomena z wydania: Ibn Ǧaldūn, *Al-Muqaddimah*, [w:] V. Monteil, *Ibn Ǧaldūn, Discours sur l'histoire universelle*, Beyrouth 1968.

## GENEZA AKULTURACJI I ARABIZACJI NA BLISKIM WSCHODZIE

Kiedy w latach 635–641 muzułmańscy Arabowie zajęli Bliski Wschód (Syria, Palestyna, Irak) oraz Egipt, zastali oni na tych terenach ludy wyznające chrześcijaństwo, zoroastryzm i judaizm. Podbite narody były spadkobiercami różnych kultur i języków: greckiego, perskiego, syryjskiego i koptyjskiego. W wyniku tego zwycięskiego pochodu – wówczas arabskiego – islamu można zaobserwować pewien paradoks: fenomen interakcji kulturowej, który przemienił zdobywców w pokonanych<sup>4</sup>. Arabsko-muzułmańska akulturacja przybrała na sile w pierwszych dwóch wiekach hidżry (VII–VIII wiek)<sup>5</sup>, czyli za panowania dynastii Umajjadów (660–750) i przyczyniła się do ukształtowania cywilizacji islamskiej za czasów Abbasydów (750–1258)<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> Por. refleksje na ten temat: V. Poggi, *L'inculturation au début de l'islam*, [w:] *Working Papers on Living Faith and Cultures*, ed. A. Roest Crolius, VI, *Islam and Culture*, Roma 1984, s. 1–19; K. Samir, *La culture arabe chrétienne ancienne en interaction avec la pensée arabe musulmane*, „Islamochristiana” 8:1982, s. 1–35; tenże, *Religion et culture en Proche-Orient arabe*, „Proche-Orient Chrétienne” 39:1989, s. 251–309; D. R. Hill, *The Termination of Hostilities in early Arab Conquests A.D. 634–656*, London 1961; E. Rabbath, *L'Orient chrétien à la veille de l'islam. Les chrétiens dans l'islam des premiers temps*, Beyrouth 1980; A.-M. Edde, F. Michéau, Ch. Picard, *Communautés chrétiennes en pays d'islam du début du VII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1997; A. Ducellier, *Chrétiens d'Orient et islam au Moyen Age. VII<sup>e</sup>–XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris 1996; M. Gervers, R.-J. Bikhazi, *Conversion and continuity. Indigenous Christian Communities in Islamic Lands*, Toronto 1990; W. Hage, *Die syrisch-jakobitische Kirche in frühislamischer Zeit*, Wiesbaden 1966; G. Troupeau, *Etudes sur le christianisme arabe au Moyen Age. Variorum Collected Studies Series*, Aldershot 1995.

<sup>5</sup> Por. R. Blachère, *Regards sur l'acculturation des arabo-musulmans jusqu'à vers 40(661)*, „Arabica” 3:1956, s. 248.

<sup>6</sup> Dynastia Umajjadów wywodzi swą nazwę od *Umayya*, jednego z wpływowych członków Kurajszytów, klanu, który długo sprzeciwiał się Mahometowi. Za Umajjadów nastąpiło przekształcenie wczesnomuzułmańskiej *umyy* w kalifat, czyli społeczność, na czele której stał kalif. Warto przypomnieć, że pierwszy czterej następcy Mahometa – zwani „czterema kalifami sprawiedliwymi” (Al-hulafā' 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. Natomiast 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.: F. Taeschner, *Geschichte der arabischen Welt*, Stuttgart

Niewątpliwie fenomen ten przygotowały poprzednie wieki. Zaludnienie terenów Bliskiego Wschodu (zwłaszcza Syrii) było owocem długiego procesu migracji i akulturacji. Semicki pierwiastek w królestwach arabskich (Nabatea, Palmyra) dominował w środowiskach wiejskich i przejawiał się używaniem języka aramejskiego, syryjskiego i dialektów arabskich. Natomiast w miastach północnej Syrii dominował język grecki. Od połowy I w. przed Chr. rozpoczął się nieustanny napływ ludności arabskiej z południa, przez co umacniała się obecność semicka w Syrii i nie było to obojętne dla powstawania lokalnych tradycji. Nabatejczycy, którzy osiedlili się jako jedni z pierwszych, mimo że używali pisma aramejskiego, posługiwali się językiem arabskim. Bardziej zaramemizowani byli Arabowie z Palmyry. Przybywające później grupy nie ulegały tak szybkiej arameizacji i były odporne na proces hellenizacji<sup>7</sup>. Niewiele wiemy o Arabach *Skenitai*, mieszkających pod namiotami na terenie Babilonii (o nich to wspomina Strabon<sup>8</sup>), ani o szczepach arabskich *Praetavi*, których Pliniusz Starszy umieszcza nad Eufratem<sup>9</sup>. Najlepiej znani są nam Safaici, którzy mówili i pisali po arabsku. Pokojowe przenikanie Arabów do Syrii umacniało pozycję języka arabskiego; powstawały też liczne pośrednie dialekty. Proces ten przybrał na sile zwłaszcza od III wieku, kiedy to wiele odcinków granic Cesarstwa było słabiej strzeżonych<sup>10</sup>. Do środowiska nomadycznego nigdy nie przebiła się kultura hellenistyczna<sup>11</sup>. Na terenie Syrii – w przeciwieństwie do Anatolii – greka była tylko jednym z języków pisanych. Stan ten przetrwał przez wieki i był swoistym przygotowaniem do dalszej ekspansji języka i kultury arabskiej. Najeźdźcy muzułmańscy w VII wieku właściwie tylko rozstrzygnęli o ostatecznym zwycięstwie kultury arabskiej w tym regionie.

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.

<sup>7</sup> Por. M. Sartre, *Provinces et sociétés provinciales en Méditerranée orientale d'Auguste aux Sévères (31 avant J.-C. – 235 après J.-C.)*, Paris 1991; tłum. polskie: *Wschód rzymski. Prowincje i społeczeństwa prowincjonalne we wschodniej części basenu Morza Śródziemnego w okresie od Augusta do Sewerów...*, Wrocław 1997, s. 343–347.

<sup>8</sup> Por. Strabon, *Geographia*, XVI, 1 §26.

<sup>9</sup> Por. Pliniusz Starszy, *Historia Naturalis*, V, 86.

<sup>10</sup> Por. J. Vogt, *Der späantike der Niedergang Roms – Metamorphose der antiken Kultur*, München 1976, tłum. polskie: *Upadek Rzymu*, Warszawa 1993, s. 20, 62.

<sup>11</sup> Szerzej na temat znaczenia beduinów w kulturze arabskiej zob. W. Caskeel, *Die Bedeutung der Beduinen in der Geschichte der Araber*, Köln–Opladen 1953.

## „ARABOWIE, KTÓRZY NIE POSIADALI ANI WIEDZY, ANI SZTUKI...”

Zdobywcy Bliskiego Wschodu – arabscy muzułmanie siłą rzeczy skazani zostali na kulturę chrześcijańską. Od chrześcijan, których Koran określa jako „Ludzi Księgi”<sup>12</sup>, Arabowie przejmowali podwaliny filozofii, teologii, historii i sztuki. Wbrew temu, co sądzą niektórzy współcześni teologowie muzułmańscy, przypisujący islamowi od po-

<sup>12</sup> We fragmentach II, 101 i XXX, 9 *kitāb Allāh* jest specyficznie identyfikowany z Pismami „ludu Księgi” (*ahl kitāb*). To ostatnie wyrażenie, które w Koranie występuje ponad trzydzieści razy (np. II, 105. 109; III, 64–65; IV, 123. 153), pojawia się wyłącznie w surach pochodzenia medyńskiego i oznacza bądź „lud posiadający Księgę” (tzn. chrześcijanie i Żydzi), bądź – co wydaje się najwłaściwsze – „lud, któremu została dana Księga Boga”. To drugie tłumaczenie wydaje się najprawdziwsze ze względu na analogie koraniczne typu „ci, którym została dana Księga” (*allađina utū kitāb*) II, 101. 144. 145; III, 19–20; IV, 131 itd.) oraz „ci, którym daliśmy Księgę” (*allađina ātaynāhumu l-kitāb*) II, 121; VI, 20. 114; XIII, 36 itd.). Teologia muzułmańska wyjaśnia, iż Bóg nie wysłał do Arabów i na świat misjonarzy spośród tych, którzy otrzymali już Księgę (*ahl kitāb*, tzn. Żydów i chrześcijan), lecz wybrał proroka Mahometa z ludu nie posiadającego żadnej Księgi (*al-nabi al-ummi*). Do chrześcijan – „Ludzi Księgi” – Mahomet skierował propozycję: „O ludu Księgi! Dochodźcie do słowa jednokowego dla was i dla nas: abyśmy nie czcili nikogo innego, jak tylko Boga, abyśmy nie dodawali Jemu nikogo za współtowarzyszy” (III, 64). Chrześcijanie – ze zrozumiałych względów – nie poparli żywnego przez Mahometa przekonania o rzeczowej identyczności chrześcijaństwa, judaizmu i rodzącego się islamu. Stąd w nauce Proroka pojawia się zarzut pod adresem chrześcijan, że odeszli od prawdziwego monoteistycznego sensu Ewangelii. Chociaż generalnie chrześcijaństwo nie zapuściło głębokich korzeni na obszarze Półwyspu Arabskiego, to jednak były miasta, gdzie było ono stosunkowo mocne. Dlatego początkowo Mahomet próbował ustalić zasady relacji islamu do chrześcijaństwa i warunki koegzystencji tych religii w Arabii. Proces ten odzwierciedla Koran w wersie IX, 29: „Zwalczajcie tych, którzy nie wierzą [...] spośród tych, którym została dana Księga – dopóki nie zapłacą daniny (*ğizya*) własną ręką i nie zostaną upokorzeni”. Fragment ten sprawiał wiele kłopotu koranicznym komentatorom, którzy w różny sposób uzgadniali wyższość islamu (jako jedynej prawdziwej religii) z praktyką. W oparciu o wers IX, 29 muzułmanie posiadali też podstawy do względnej tolerancji chrześcijan tam, gdzie to było konieczne (niemożliwość szybkiej islamizacji) lub wygodne (chrześcijanie płacili specjalne podatki). W każdym razie, chrześcijanie otrzymali odmienny status od pogan; ci ostatni uważani byli za najgorszych. Rodowici chrześcijanie zostali wzięci pod „ochronę” przez nowo powstające państwo muzułmańskie w zamian za opłaty (często przynosiły one muzułmańskim władcom olbrzymie korzyści, np. po zdobyciu Egiptu w 641 roku zarządca Amr ibn al-As osiągnął z tytułu *ğizya* zawrotną sumę 200.000.000 złotych dinarów, a jego następcą powiększył jeszcze tę olbrzymią kwotę o 2.000.000). Podstawowym terminem, który pojawia się w większości układów chrześcijańsko-muzułmańskich, jest *đimma*. W Koranie słowo to pojawia się dwukrotnie (IX, 8; IX, 10). Występuje też w pakcie zawartym pomiędzy Mahometem i chrześcijanami z *Nağrān*. Sam termin *đimma* oznacza umowę i gwarantowaną przez nią ochronę. W znaczeniu „umowa” słowo to jest synonimem terminu *aqd*, a w rozumieniu „ochrona” odpowiada arabskiemu *aman*. Chrześcijanin będący przedmiotem takiej umowy gwarancyjnej stawał się „podopiecznym” (*đimmi*). Stąd chrześcijanie zostali nazwani *ahl al-đimma*, czyli „ludźmi przymierza” lub w lepszym tłumaczeniu „ludźmi zobowiązania”. Płacenie podatku poglównego (*ğizya*) gwarantowało im zachowanie życia i możliwość pozostania „niewiernymi” na *dār al-islām*

czątku wyjątkowy status kulturotwórczy<sup>13</sup>, proces zapożyczania osiągnięć cywilizacji chrześcijańskiej potwierdza sama muzułmańska historiografia arabska. Bardzo wymowną jest opinia Ibn Ǧaldūna, który napisał w swoim *Al-Muqaddimah*:

Arabowie nie posiadali ani wielkich dzieł, ani znajomości nauki. To był niewykształcony lud beduiński. Kiedy pragnęli zaspokoić zwykłą ludzką ciekawość, dotyczącą przyczyny i początków stworzenia, lub misterium wszechświata, konsultowali się i czerpali informacje od «Ludzi Księgi»<sup>14</sup>.

W piątej księdze filozof z Tunisu pisze:

Arabowie są zatwardziałyymi Beduinami, bardziej odlegli od swej sztuki i dzieł niż przedstawiciele cywilizacji osiadłej. Przeciwnie, obcokrajowcy zachodni i Frankowie są bardzo biegli w tej materii z powodu ich starej cywilizacji osiadłej [...]. Również część Arabów i regionów podbitych przez islam w niewielkim stopniu praktykuje sztukę. Trzeba jednak ją uprawiać otwierając się na zewnątrz. Stwierdza się natomiast obfitość sztuki w krajach niearabskich, takich jak Chiny, Indie, terytoria tureckie i kraje chrześcijańskie [...]<sup>15</sup>.

W podobnym tonie pisał wielki turecki historyk kultury arabskiej Ǧāǧǧī Ḥalīfah (1608–1657), zaznaczając, że u początków rozwoju islamu Arabowie nie interesowali się w ogóle wiedzą, która nie była w ich języku, nie dotyczyła ich religii i medycyny<sup>16</sup>. Proces ten widoczny był szczególnie w pierwszych latach po zdobyciu Bliskiego Wschodu. Zdobywcy szybko uświadomili sobie, że podbite narody posiadają cywilizację bardziej rozwiniętą od nich. Opanowanie Syrii i Mezopotamii uświadomiło Arabom, że oto spotykają kultury posiadające wysoki standard życia, sztuki, religijności. Muzułmanie szybko zapożyczyli system zarządzania i nie przeszkadzało im zatrudnianie w admini-

(„ziemi islamu”). Por.: A. Th. Khoury, *Der Koran, Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar*, t. VII Gütersloh 1996, 311–316.; A. T. Welch, *Al-Kurʿān*, [w:] *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden t. 4, s. 404; A. Fattal, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'islam*, Beirut 1958; L. Gardet, *La cité musulmane. Vie sociale et politique*, Paris 1961; A. Noth, *Möglichkeiten und Grenzen islamischer Toleranz*, w: „Saeculum” 29(1978) 190–204; R. Paret, *Toleranz und Intoleranz im Islam*, w: „Saeculum” 21:1970, s. 344–365; A. S. Atiya, *A History of Eastern Christianity*, London 1968 (tłum. polskie *Historia Kościołów Wschodnich*, Warszawa 1978, s. 71–73); A. Th. Khoury, *Toleranz im Islam*, München–Mainz 1980; Ibn Qayyim al-Ǧauziyya, *Aḥkām ahl al-ǧimma*, t. 1–2, Beirut 1983; A. Abel, *La djizya: tribut ou rançon?*, „Studia Islamica” 32:1970, s. 5–19.

<sup>13</sup> „Jasne promyki i słodkie owoce cywilizacji dzisiejszego świata są następstwem łaski muzułmańskiego Czystego Zakonu. Udział islamu w tej cywilizacji to wszystkie jego osiągnięcia, które wpadły w ręce Zachodu”. Seyyed Muhammad Husayn Ta b a t a b a i, *Zarys nauk islamu*, Warszawa (b.r.w.) s. 25.

<sup>14</sup> Ibn Ḥaldūn, *Al-Muqaddimah*, VI, 10, w: V. Monteil, *Ibn Ḥaldūn...*, 907.

<sup>15</sup> Ibn Ḥaldūn, *Al-Muqaddimah*, VI, 10, w: V. Monteil, *Ibn Ḥaldūn...*, 823.

<sup>16</sup> „Kānat al-ʿArab, fi ṣadr al-islām, lā taʿani bi-ṣayʿ min al-ʿulūm illa biluǧatihā, wa maʿrifat aḥkām šarīʾatihā, wa šinʾat al-ṭibb”. Cytat za: K. Samir, *Religion et culture en Proche-Orient arabe...*, 255.

stracji państwowej chrześcijan. Niemniej przepaść kulturalna pomiędzy zdobywcami a pokonanymi była olbrzymia; jej zasypania podjąć się musieli sami Arabowie. Takie miasta jak Jerozolima, Damaszek, Antiochia, Edessa, Harran pozostawały centrami intelektualnymi tamtego okresu. Były to metropolie chrześcijańskie, w których wielką rolę odgrywali melkici, jakobici i nestorianie. W zasadzie można przyjąć, że po okresie wojen (które są zawsze destrukcyjne dla kultury), muzułmanie Arabscy nie niszczyli kultury narodów podbitych, pod warunkiem, że nie sprzeciwiała się ona nowej religii<sup>17</sup>.

### UKIERUNKOWANIE ARABÓW NA ASYMLACJĘ KULTUR NARODÓW PODBITYCH

Drugie pokolenie Arabskich muzułmanów, które posiadało już dostęp do Damaszku i wielu metropolii Bliskiego Wschodu, począwszy od roku 660 rozpoczęło proces asymilacji kultury greckiej i syryjskiej dzięki miejscowym arabskim lub arabizowanym chrześcijanom. Ibn Ĥaldūn pisze na ten temat:

Miłosierny Bóg pozwolił muzułmanom odnieść nieporównywalne zwycięstwo i poniżyć Bizancjum podobnie jak innych. Na początku muzułmanie byli ludem prostym bez zainteresowań sztuką. Lecz z czasem, powoli następował rozwój ich państwa i zaczęli oni adaptować kulturę ludów osiadłych [...]. Zaczęli być biegli w różnych sztukach i wielu dyscyplinach wiedzy. Następnie zapragnęli studiować dyscypliny filozoficzne. Zapoznawali się z nimi z nauczania biskupów i kapłanów – ich chrześcijańskich poddanych.

W następnej epoce, tzn. w czasach Abbasydów (750–1258), muzułmanie podejmą również wysiłek, aby zasymilować kulturę perską, a w Egipcie – koptyjską. Jednak niewątpliwie kultura grecka przyciągała najbardziej uwagę Arabów. Ibn Ĥaldūn komentuje ten fakt w następujący sposób:

Dlatego właśnie Abū Ġafar al-Mansūr prosił cesarza Bizancjum, aby mu przysłał tłumaczenia ksiąg matematycznych. Imperator przesłał mu traktat Euklidesa i kilka innych dzieł fizycznych. Muzułmanie czytali i studiowali to wszystko, co w konsekwencji rodziło coraz większe upodobanie do zgłębiania wiedzy. A kiedy panował kalif Ma'mūn, posiadał on już pewne wykształcenie i pragnienie uczenia się. Zaczął działać i wysłał misję do cesarza Bizancjum. Jego wy-

<sup>17</sup> Por.: R. Blachère, *Regards sur l'acculturation des arabo-musulmans jusqu'à vers 40(661)...*, s. 251–252; K. Samir, *La culture arabe chrétienne ancienne en interaction avec la pensée arabe musulmane...*, s. 15–17; tenże, *Religion et culture en Proche-Orient arabe...*, s. 256; A. Bausani, *Sopravvivenze pagane nell'Islam o integrazione islamica?* „Studi e Materiali di Storia della Religione” 37:1966, s. 189–191; V. Poggi, *Fede e cultura nel cristianesimo e nell'Islam primitivi*, [w:] *Il mondo islamico tra interazione e acculturazione*, a cura di A. Bausani e B. Scarcia Amoretti, Roma 1981, s. 99–116.

ślańcy zobowiązani byli do znalezienia greckich traktatów naukowych i przełożenia na język arabski [...]. W ten sposób została zebrana i zachowana duża część wiedzy<sup>18</sup>.

Takich swoistych „arabskich misji naukowych” było zapewne wiele. Wypada dopowiedzieć, że większość członków owych misji poszukiwaczy i tłumaczy stanowili chrześcijanie. Rezultat tych działań był nadzwyczajny. Wysiłek przyswojenia dziedzictwa greckiego zaowocował hellenizacją myśli muzułmańskiej. Nasz autor kontynuuje:

Od tego czasu uczeni muzułmańscy studiowali naukę grecką. Zaczęli celować w najprzeróżniejszych dyscyplinach, w takim stopniu, że nikt nie potrafił lepiej. Odważyli się nawet krytykować Pierwszego Mistrza [tzn. Arystotelesa] w wielu punktach<sup>19</sup>.

Ibn Haldūn następnie przytacza najsłynniejszych filozofów muzułmańskich, takich jak: Al-Fārābī (ok. 870–950), Ibn Sīnā (czyli Awicenna, 980–1037), Ibn Rušd (czyli Awerroes, 1126–1198), Ibn Bāyyah (czyli Avempace, 1095–1138). Warto dodać, że wpływy chrześcijańskie na wykształcenie muzułmanów uwidaczniają się jeszcze w IX wieku. Wspomniany Al-Fārābī urodzony na terenach dzisiejszego Turkiestanu, kształcił się w Bagdadzie się pod kierunkiem syryjskich chrześcijan, m.in. lekarza Janusa ibn Matta. Głównym przedmiotem jego zainteresowań była filozofia Arystotelesa, a szczególnie logika i metafizyka, które w tamtych czasach protegowali ludzie Kościoła<sup>20</sup>. Zarówno w czasach umajjadzkich jak i abbasydzkich chrześcijanie (głównie nestorianie) byli lekarzami i piastowali godności na dworze kalifa. Ich tłumaczenia z greki pod patronatem władców abbasydzkich przyczyniły się do niebywałego rozwoju wiedzy na gruncie myśli arabskiej<sup>21</sup>.

#### BIEGUN PRZECIWNY: PODBITE CHRZEŚCIJAŃSTWO ASYMILUJE KULTURĘ ARABSKĄ

Byłoby jednak poważnym błędem przyjęcie stanowiska o jednostronnym oddziaływaniu kulturalnym, tzn. sprowadzającego cały pro-

<sup>18</sup> Ibn Haldūn, *Al-Muqaddimah*, VI, 18, [w:] V. Monteil, *Ibn Haldūn...*, 1046–1047.

<sup>19</sup> Ibn Haldūn, *Al-Muqaddimah*, VI, 18, [w:] V. Monteil, *Ibn Haldūn...*, 1047–1048.

<sup>20</sup> Por. i szerzej zob.: *Alfarabis philosophische Abhandlungen*, ed. F. Dieterici, Leiden 1892; J. Madkour, *Alfarabi*, Paris 1934; R. Hammond, *The Philosophy of Alfarabi and its Influence on Medieval Thought*, Cynthiana 1947; R. Landau, *The Philosophy of Ibn 'Arabi*, London 1959; A. Mrozek-Dumanowska, *Średniowieczna filozofia arabska*, Warszawa 1967; H. Seraya, *La pensée arabe*, Paris 1960.

<sup>21</sup> Por.: I. M. Fiey, *Chrétiennes syriaques sous les Abbasides*, [w:] *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* vol. 420, Louvain 1980; A. Badawi, *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Paris 1968; H. Götje, *Studien zur Überlieferung der aristotelischen Psychologie im Islam*, Heidelberg 1971; W. Hage, *Die syrisch-jakobitische Kirche in frühislamischer Zeit...*, s. 66–77.

ces interakcji do zapożyczeń chrześcijańskiej myśli filozoficznej przez muzułmańskich zdobywców. Należy bowiem pamiętać, że narody podbite przez Arabów pragnęły odgrywać rolę polityczno-społeczną w nowym imperium. Właśnie to powodowało gwałtowną arabizację chrześcijan Bliskiego Wschodu. Po podboju tych terenów Umajjadzi zachowali bizantyjski system administracyjny, a większość urzędników muzułmańskiego państwa stanowili chrześcijanie. Znajomość języka arabskiego stawała się koniecznością życiową nie mniej ważną – a niejednokrotnie istotniejszą w kontaktach ze zdobywcami – od znajomości greki. Na przykład św. Jan Damasceński (675–749), jako urzędnik podatkowy w państwie Umajjadów, będąc przedstawicielem ludności chrześcijańskiej wobec władz posługiwał się arabskim. Ponadto arabizację ludności Bliskiego Wschodu potęgowały nowe, bardziej tragiczne dla losu kościołów wydarzenia. Były nimi prześladowania, które co prawda nie posiadały charakteru ciągłego, ale powtarzały się z pewną regularnością. Prowokowały one chrześcijan do przyjmowania islamu, jeśli chcieli zachować swoje funkcje. Już kalif Umar II (717–720) zarządził zwolnienie urzędników chrześcijańskich (prawdopodobnie wtedy św. Jan Damasceński opuścił służbę w administracji państwowej), a kalifowie Abbasydzcy, tacy jak np. Al-Ma'mun w roku 830, czy Al-Mutawakkil w roku 850 bezwzględnie zażądali usunięcia tzw. urzędników „podopiecznych”. Mimo regularnych „czystek” w administracji muzułmańskiej na jej służbie zawsze znajdowali się urzędnicy chrześcijańscy, piastując stanowiska od poborcy podatkowego do sekretarza kancelarii. Jednak każda następna fala prześladowań powodowała, że część chrześcijan wolała przyjąć islam, niż porzucić urząd<sup>22</sup>.

W ciągu trzech pierwszych wieków islamu mieszkańcy podbitych krajów Bliskiego Wschodu przyjęli kulturę arabską. Niejednokrotnie chrześcijanie znajdowali się pośród najwybitniejszych przedstawicieli nowej cywilizacji. Jednak proces arabizacji przebiegał z różnym nasileniem w poszczególnych częściach Bliskiego Wschodu. Na przykład w Syrii do czasu podbojów muzułmańskich panowała dwujęzyczność.

<sup>22</sup> Prawnicy islamscy stosunkowo szybko zaczęli zwracać uwagę na fakt, że chrześcijanie jako „podopieczni” winni zostać wykluczeni ze sprawowania funkcji publicznych. Na poparcie tego stanowiska posługiwali się wersetami koranicznymi przykazanymi muzułmanom nie zawierac przymierza z chrześcijanami. Oprócz tego zwracano uwagę, że urzędnik chrześcijański może być skłonny do szpiegostwa na rzecz chrześcijańskiego przeciwnika (Bizancjum), nie może też bez profanacji odwołać się do słowa Bożego. Niektórzy prawnicy dopuszczali możliwość sprawowania urzędów przez chrześcijan, pod warunkiem, że ci ostatni będą ślepo posłuszni muzułmańskiemu władcy. Por.: G. T r o u p e a u, *Kościół i chrześcijanie na obszarze Wschodu muzułmańskiego*, [w:] *Historia chrześcijaństwa, religia, kultura, polityka*, t. 4, *Biskupi, mnisi i cesarze*, red. J.-M. Mayer i inni, Warszawa 1999, s. 322–323; tenże, *Etudes sur le christianisme arabe au Moyen Age. Variorum Collected Studies Series*, Aldershot 1995; I. M. F i e y, *Chrétiennes syriaques sous les Abbasides...*



W miastach urzędnicy bizantyjscy i mieszczenie używali powszechnie języka greckiego. Natomiast chłopcy syryjscy posługiwali się dialektami aramejskimi. Po podboju arabskim sytuacja uległa zmianie. Język grecki dość szybko zaniknął w miastach, natomiast proces wypierania aramejskiego ze wsi był powolniejszy. Fenomen arabizacji był nadzwyczajny: już w drugiej połowie VIII wieku również chrześcijanie greccy – zwani przez Arabów melkitami – zaczęli w swej teologii używać języka arabskiego. Pierwszym teologiem greckim, który pisał po arabsku, był biskup Harrān – Abū Qurra (ok. 750–830). Autor ten zostawił swój dorobek w języku rodzinnym i najeźdźców muzułmańskich. Niemniej Abū Qurra wyraża jeszcze z większą swobodą swe myśli teologiczne w języku greckim niż tekstach napisanych po arabsku<sup>23</sup>. U niektórych późniejszych autorów melkickich będzie można zaobserwować odwrotną pragmatykę. W IX wieku syryjscy melkici zaczęli tłumaczyć Biblię na arabski<sup>24</sup>. Ostatecznie we wczesnym średniowieczu (650–1050) Kościoły Bliskiego Wschodu zdołały przystosować się – lepiej lub gorzej – do kolejnych reżimów muzułmańskich i przejęły od najeźdźców język arabski, który zaczął dominować w ich literaturze<sup>25</sup>.

#### RYZYKO AKULTURACJI DLA CHRZEŚCIJAN

Fenomen akulturacji niósł wielkie ryzyko zarówno dla chrześcijan jak i muzułmanów. Omówię najpierw niebezpieczeństwa wynikające z interakcji kulturowej dla Kościołów, a w kolejnym punkcie dla islamu. Dla wspólnot chrześcijańskich największym problem akulturacji było widmo asymilacji, ściślej mówiąc – islamizacja. Zagrożenie to

<sup>23</sup> W pełnym doświadczeń życiu Abū Qurra znajdujemy również epizod o dyskusji w roku 824 z muzułmańskimi uczonymi w obecności kalifa Al-Ma'mūna. Dorobek Abū Qurra obejmuje 15 traktatów napisanych po arabsku i 43 mniejsze rozprawki po grecku. Zob.: I. Dick, *Un continuateur de saint Jean Damascene, Théodore Abū Qurra* „Proche-Orient Chrétien” 12:1962, s. 209–233, 319–332; tamże, 13:1963, s. 114–129; tenże, *Théodore Abū Qurra, Traité de l'existence du Créateur et de la vraie religion, introduction et texte critique*, Jounieh 1982; tenże, *Théodore Abū Qurra, Traité du culte des icônes, introduction et texte critique*, Jounieh 1986; A. Th. Khouury, *Les Théologiens byzantins et l'Islam*, Louvain 1969, s. 83–105.

<sup>24</sup> Na temat tych przekładów zob. szerzej: J. Nasrallah, *Deux versions melchites partielles de la Bible du IX<sup>e</sup> et X<sup>e</sup> siècles*, „Oriens Christianus” 64:1980, s. 202–215; tenże, *Histoire du Mouvement littéraire dans l'Eglise melchite du V<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle*, t. III/2 Paris 1983, s. 130–131.

<sup>25</sup> Por.: G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, t. 2, Città del Vaticano 1947, s. 3–72; R. Janin, *Les Eglises orientales et les rites orientaux*, Paris 1955, s. 146–171; H. Mousset, *Histoire du christianisme, spécialement en Orient*, t. 1, Harrissa 1948, s. 201–204, 251–253, 254–255, 379–386, 388–390; B. Spuler, *Arabisch-christliche Literatur*, [w:] *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 3, Berlin–New York 1978, s. 577–586.

było bardzo realne. Islamizacja w pierwszej kolejności dotknęła arabskich chrześcijan zamieszkujących pogranicza Syrii i Iraku, czyli nestoriańskich Lachmidów (Banū Laḥm)<sup>26</sup> i monofizyckich Ghassanidów (Banū Gassān)<sup>27</sup>. Dla chrześcijan syryjskich i koptyjskich arabizacja

<sup>26</sup> Największym ośrodkiem nestoriańskiego chrześcijaństwa arabskiego na północnym wschodzie było miasto Al-Hira, w którym krzyżowały się bizantyjskie, arabskie i perskie wpływy kulturalne. Przyjmuje się, że już ok. roku 380 zamieszkiwali tam wyznawcy Chrystusa. Chrześcijan Al-Hira określano terminem *ʾibād* („słudzy” – tzn. „słudzy [czciciele] Chrystusa”). Mieszkańcy okolic miasta Al-Hira (okolice te należą dziś do Iraku) byli chrześcijanami należącymi do Kościoła Wschodniosyryjskiego (później nestoriańskiego). Plemiona arabskie Tanūḥ podbiły okolice miasta Al-Hira w III wieku. Zdobywcy – Arabowie przyjęli w większości chrześcijaństwo, a także kulturę i alfabet syryjski, tworząc nowe państwo Lachmidów. Tradycja przekazuje, że prowincje Asyrii i Babilonii zostały zewangelizowane przez uczniów Addaya, który nauczał chrześcijaństwa w Edessie. W IV wieku ostre prześladowania perskie (jak np. te zarządzane przez Szapura II [310–379] w 340 roku) zdezintegrowały Kościół Wschodu. Przyjmuje się, że na skutek tych prześladowań chrześcijańscy emigranci z Persji znaleźli oazę spokoju wśród Arabów zamieszkających w sąsiednich prowincjach. Zwołany przez biskupa Izaaka synod w Seleucji (410) zajął się odbudową struktur tego kościoła. Począwszy od roku 457 opcja nestoriańska zadomowiła się wśród Lachmidów, którzy byli satelitą perskiego państwa Sassanidów. W imperium perskim chrześcijaństwo było niechętnie widziane – jako religia wroga, tzn. Rzymu (później Bizancjum). Fakt ten tłumaczy prześladowania chrześcijan (np. za czasów króla Nuʿmāna I [400–418]), ograniczanie możliwości praktyk religijnych, zakazy pielgrzymek do św. Szymona Słupnika, a także rezerwę w przyjmowaniu chrześcijaństwa przez władców Al-Hira. Niemniej w VI wieku niektórzy członkowie rodziny panującej przyjęli chrześcijaństwo. Była to Hind – matka króla Amra (554–569) i małżonka Mundira III, chrześcijanka, która ufundowała klasztor. Przetwał on do IX wieku. Arabski biograf i geograf Yāqūt (†1229) przekazuje nam inskrypcję o poświęceniu tego klasztoru. Hind określa w niej siebie mianem „sługi Chrystusa i matką Jego niewolnika” (tym „niewolnikiem” był król Amr), a także „córką jego niewolników”. Jednak Mundir III (ok. 505–554) – chyba najpotężniejszy władca lachmidzki – sprzyjał jeszcze kultom pogańskim. Pierwszym chrześcijańskim – a zarazem ostatnim – królem lachmidzkim był Nuʿmān III (ok. 580–602), za panowania którego Al-Hira straciła suwerenność na rzecz Persji. W latach trzydziestych VII wieku królestwo dostało się pod wpływ muzykańskie. Por.: J. Stewart, *Nestorian Missionary Enterprise – The Story of a Church on Fire*, Edinburgh 1928, s. 51–54; I. Shahid, *Al-Hira*, [w:] *Encyclopédie de l'islam. Nouvelle édition...*, t. 2, s. 479; Ṭabarī, *Taʾriḥ al-Rusul wa al-Mulūk*, wyd. europ. *Annales quot scripsit Abu Džafar Mohammed ibn Džarir at-Tabari*, ed. M. J. Goeje (I, 1–6; II, 1–3; III, 1–4; *Indices, Introductio, Glossarium Addenda et Emananda*), Leiden 1879, I, s. 770; A. R. Vine, *Nestorian Churches*, London 1937, s. 59; *Synodicon orientale* [synody nestoriańskie], ed. J.-B. Chabot, w: *Notices et extraits des manuscrits* 37, s. 275, 299, 301, 306–311, 315, 315, 531; R. Aigrain, *Arabie*, [w:] *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, t. 1, Paris 1912, s. 1221–1222; M. Höfner, *Arabien*, [w:] *Reallexikon für Antike und Christentum*, t. 1, Stuttgart 1950, s. 582; W. F. A. Denny, *The Greek and Eastern Churches*, Edinburgh 1908, s. 487–489; G. Rothstein, *Die Dynastie der Laḥmiden in Al-Hira. Ein Versuch zur arabisch-persischen Geschichte zur Zeit Sassaniden*, Berlin 1899, s. 23–24; Yāqūt *Muʿam al-Buldān*, [Geographisches Wörterbuch], ed. F. Wüstenfeld, t. 2, Leipzig 1866–1870, s. 709; Ph. K. Hitti, *Dzieje Arabów*, Warszawa 1969, s. 72.

<sup>27</sup> Ghassanidowie (Gassān) zamieszkiwali tereny pustynne na południowy wschód od rzymskiej prowincji Arabia i w tym czasie stworzyli silne państwo. Królów ghassanidzkich nazywano fylarchami (*fwlarchoi*). W czasach, gdy to plemię wchodziło w krąg

oznaczała ryzyko zatracenia swych korzeni kulturowych. Niebezpieczeństwo potęgował fakt, że literacki język arabski i kultura muzułmańska wyrosła w oparciu o Koran. W konsekwencji przyjęcie kultury arabskiej zbliżało do przyjęcia islamu; zarabizowani chrześcijanie mieli odtąd coraz większą pokusę przyjęcia wiary muzułmańskiej, by stać się Arabami „w pełni”. Na poziomie socjologicznym islamizacja stawała się niejako częścią życia społeczeństw Bliskiego Wschodu, zwłaszcza od czasów Abbasydów, którzy podjęli wysiłek integrowania państwa od wewnątrz również na polu religijnym. Chrześcijanie stopniowo zostali skazani na życie w mniejszości<sup>28</sup>. Konwersje na islam stawały się psychologicznym bodźcem dla wyznawców Chrystusa, którzy nie chcieli zamykać się w „getcie mniejszości”. Świadczą o tym liczne traktaty arabskich pisarzy chrześcijańskich, podejmujących temat „kryteriów prawdziwej konwersji”<sup>29</sup>.

chrześcijaństwa, władcy tego szczepu zależni byli od Bizancjum. Zabiegi o pozyskanie Ghassanidów przez Cesarstwo uwieńczone zostały sukcesem już za czasów rzymskich, później byli oni w kręgu zainteresowań polityki bizantyjskiej (fakt pozyskania Ghassanidów dla polityki Cesarstwa zdaje się potwierdzać pewna inskrypcja: *Inscriptions grecques et latines recueillies en Grece et en Asie Mineure*, Paris 1870, nr 2196; Ἀβριανὸς ὁ καιρὸς Σοῦδιᾶδος Μαλέχου ἐβάρχεις στρατηγὸς νομῆδων). Chociaż kontakty polityczne miały miejsce wcześniej, to jednak pierwszych władców chrześcijańskich tego szczepu znamy dopiero z IV wieku. Przypuszcza się, że do chrystianizacji plemion arabskich obok misji przyczynili się święci i eremici zamieszkujący tereny pustynne. Rywalizacja rzymsko- (później bizantyjsko-) perska wpłatała również w wojnę Ghassanidów, których Konstantynopol traktował jako swojego satelitę. Król ghassanidzki Al-Hārīt II ben Ġabal (VI wiek), określane przez pisarzy greckich jako Ἄρεθας τοῦ Γάβαλα, musiał wiele razy walczyć z zależnym od Persów arabskim księstwem Al-Hira. Jednak Al-Hārīt II (dobrze znany z literatury syryjskiej) był gorącym zwolennikiem monofizytyzmu, co później doprowadziło do okresowego konfliktu z Bizancjum. Por.: R. Devresse, *Arabes-Perses et Arabes-Romain, Lakhmides et Ghassanides*, „Vivre et Penser” 2:1942, s. 263–307; tenże, *Christianisme et Islam des nomades syro-arabes aux alentours de l'hégire*, „En Terre d'Islam” 21:1946, s. 71–90; O. Hendriks, *L'activité apostolique des premiers moines syriens*, „Proche Orient Chrétienne” 8:1958, s. 3–25; H. Suermann, *Arabien – Kirchengeschichte*, [w:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, hrsg. von W. Kasper, Bd. 1, Freiburg–Basel–Wien–Rom 1993, s. 904; I. Maur, *Das alte Mönchtum und die Glaubensverkündigung*, „Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft” 18:1962, s. 275–288; A. Vööbus, *History of Ascetism in the Syrian Orient*, Louvain 1960; A. Yannoulatos, *Monks and Mission in the Eastern Church during the fourth Century*, „The International Review of Missions” 58:1969, s. 208–226; Teofanes, *Chronographia*, ed. C. de Boor, Leipzig 1883, s. 240; Jan z Efezu, *Commentarii de beatis orientalibus*, tłum. łacińskie W. G. von Douven, Amsterdam 1889, s. 162–163; appendix, s. 217; Jan z Efezu, *Historia ecclesiastica*, vol. IV, Oxford 1853, s. 40.

<sup>28</sup> Por.: W. Arnold, *The Preaching of Islam*, London 1896, s. 61–62; R. Blachère, *Regards sur l'acculturation des arabo-musulmans jusque vers 40(661)...*, s. 250; K. Samir, *Religion et culture en Proche-Orient arabe...*, 258; 'Abd Al-Latif Tibawi, *Christian under Muhammad and his first two Caliphs*, „The Islamic Quarterly” 6:1961, s. 45–46.

<sup>29</sup> Por.: K. Samir, P. Nwiya, *Une correspondance islamo-chrétienne entre Ibn al-Munağğim, Hunayn Ibn Ishāq et Qusṭā Ibn Lukā. Introduction, texte et traduction*, „Patrologia Orientalis” 40.

Inne niebezpieczeństwo rodziło się na płaszczyźnie uniwersalistycznych religijno-społecznych roszczeń islamu, pragnącego uchodzić jednocześnie za „religię, społeczeństwo i państwo” (słynne powiedzenie: *din wa dunyā wa dawlah*). Religia ta do dziś reprezentuje totalny system, dotyczący wszystkich dziedzin życia. Chrześcijanie siłą rzeczy zmuszeni zostali do uczestniczenia w życiu społeczności muzułmańskiej: w jej systemie prawnym, bankowym, politycznym, rodzinnym. Islam wkraczał w świat spraw osobistych i mody, krótko mówiąc stał się wszechobecny w życiu społeczeństwa. Chrześcijanie nigdy nie byli w stanie ani się do końca odizolować, ani wyzwolić z muzułmańskiego układu społecznego. Ten, kto nie akceptował schematu społecznego ummy, automatycznie skazywał się na opresję lub usunięcie poza margines wspólnoty. Do dziś chrześcijanie zamieszkujący kraje muzułmańskie uskarżają się na tę całkowitą wszechobecność islamu w szkole, w mass-mediach, na ulicy, w urzędach, w pracy itd.<sup>30</sup>

Wraz z niebezpieczeństwem wszechobecności islamu w życiu całego społeczeństwa powstawało nowe, zupełnie „zamaskowane” niebezpieczeństwo: reakcji na kulturę arabską. Reakcję tę przygotowali sami muzułmańscy najeźdźcy; np. już w 706 roku umajjadzki namiestnik Egiptu ‘Abd Allāh ibn ‘abd al-Mālik wydał nie przemyślany dekret nakazujący zastąpienie języka koptyjskiego arabskim we wszelkich sprawach urzędowych<sup>31</sup>. Powstawały więc wśród chrześcijan uzasadnione obawy przed islamizacją poprzez arabizację. Ten stan rzeczy dla niektórych stał się pretekstem do całkowitego negowania kultury arabskiej. Według tej logiki języki narodowe, takie jak koptyjski, syryjski, czy grecki, stawały się symbolami chrześcijaństwa, co groziło „znacjonalizowaniem” kościołów. Bezwarunkowe przeciwstawianie się kulturze arabskiej doprowadziło do porażki w wyniku erozji kulturalnej odizolowanych wspólnot. Historia pokazała, że wszystkie wspólnoty chrześcijańskie Bliskiego Wschodu wcześniej czy później zatraciły swoje pierwotne języki na rzecz arabskiego<sup>32</sup>. Czy wczesna i spokojna

<sup>30</sup> Por.: K. S a m i r, *Religion et culture en Proche-Orient arabe...*, 259.

<sup>31</sup> Por. S. A t i y a, dz. cyt., s. 15.

<sup>32</sup> Od XI wieku Koptowie mieli problemy z zachowaniem swego języka. Atanazy z Qus napisał w Tebaidzie pierwszą gramatykę arabsko-koptyjską. Zalew gramatyk i leksykonów koptyjskich, które powstały w XIII wieku, świadczy o zaniku języka koptyjskiego. Por. G. G r a f, jw., t. 2, s. 445; J. Q u a e g e b e u r, J. V e r g o t e, *Chronique de linguistique copte, Chronique d'Égypte*, Bruksela 1970. Z kolei wspólnoty melkickie i syryjskie zamieszkujące regiony Damaszku utraciły swe języki narodowe na przełomie XIII i XIV wieku. Por. K. S a m i r, *Religion et culture en Proche-Orient arabe...*, s. 259-260.

Najstarszą warstwę arabskiej literatury chrześcijańskiej stanowią przekłady Biblii, żywoty świętych i zbiory praw. W następnej kolejności powstawały rozprawy teologiczne pisane w języku arabskim. Najstarsze dzieła w tym języku u melkitów sięgają VIII wieku, później, bo ok. X wieku, powstawała literatura arabska maronitów. Nestorianie najpierw zajmowali stanowiska tłumaczy dzieł greckich i syryjskich

akceptacja języka arabskiego w środowiskach kościelnych obok rodzimego języka danej społeczności chrześcijańskiej nie przyczyniłaby się do zachowania greki, aramejskiego, syryjskiego i koptyjskiego obok języka najeźdźcy? Czy ta paralelna pragmatyka nie byłaby antidotum przeciw erozji kulturalnej odizolowanej myśli? Trudno odpowiedzieć, historia nie lubi wyrażać opinii w trybie przypuszczającym odnośnie do zdarzeń, które miały już miejsce.

Wreszcie ostatnim ryzykiem akulturacji chrześcijańskiej była – całkowicie zrozumiała – tendencja negatywnego podejścia do islamu na zasadzie apologetyki negatywnej (choć uprawiano również apologetykę pozytywną!). Wytworzyła ona jednak tę niedogodność, że niektórzy teologowie kierunku *ilm al-kalām* postrzegali proces arabizacji jako narzędzie islamizacji i w konsekwencji nawoływali do „odparcia” niebezpieczeństwa asymilacji. Widmo islamizacji konsolidowało wspólnoty, ale z drugiej strony utrzymywało je w poczuciu nieustannego zagrożenia.

#### RYZYKO AKULTURACJI DLA MUZUŁMANÓW

Rzecz jasna, muzułmanom nie groziła z racji socjologiczno-politycznych chrystianizacja. Niemniej kontakt z filozofią i teologią chrześcijańską niósł niebezpieczeństwo bądź destabilizacji muzułmańskiej kultury arabskiej, bądź jej radykalnego rozumienia przez wyznawców islamu, co przekładało się w praktyce na język nietolerancji.

Ten ostatni aspekt – „zradykalizowanie” kultury arabskiej według opcji muzułmańskiej – wyrażała do dziś głoszona idea, że Koran anuluje wszystkie inne księgi, ponieważ zawiera całą ich mądrość. O tym niebezpiecznym zawężeniu perspektywy pisze Ibn Ǧaldūn w swoich *Prolegomena* w następujący sposób:

Kiedy muzułmanie przedsięwzięli zdobycie Persji, znaleźli tam oni jeszcze pewną ilość wspaniałych dzieł i traktatów naukowych. Wtedy [ich dowódca] Sa'd Ibn Abi Waqqās napisał [do kalifa] 'Umara Ibn al-Ǧaṭṭāba z prośbą o pozwolenie zabrania tych dzieł i rozdania ich pomiędzy muzułmanów z resztą innych zdobyczy. Ale 'Umar mu odpowiedział: «Wyrzuć je do wody! Jeśli prowadzą one do

---

na język arabski, ale z czasem zapisywali również własne dzieła (od IX–X wieku). Jakobici począwszy od IX wieku napisali po arabsku wiele dzieł dogmatycznych. Chrześcijanie z wyżej wymienionych Kościołów do dziś używają języka arabskiego w życiu codziennym i literaturze. Obserwuje się też współczesną tendencję stopniowego przenikania arabszczyzny do liturgii. Por. G. Graf, jw., t. I–V; F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, t. 1–9, Leiden 1967–1984; R. Kawerau, *Christlich-arabische Chrestomathie aus historischen Schriftstellern des Mittelalters*, [w:] *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* vol. 370; J. Nasrallah, *Histoire du Mouvement littéraire dans l'Eglise melchite du V<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle...*; M. Breydy, *Geschichte des syro-arabischen Literatur bei Maroniten*, Opladen 1985.

prawdy, Bóg dał nam lepszego przewodnika [Koran]. Jeśli zaś zawierają one kłamstwa, Bóg je nam usunie». W rezultacie tego żołnierze muzułmańscy wyrzucili te księgi do wody i ognia i właśnie w ten sposób zaginęła starożytna wiedza Persów i do dziś nam nic nie pozostało<sup>33</sup>.

W innym miejscu autor pyta:

Co stało się z wiedzą Persów, których pisma zostały zniszczone podczas podbojów Umara? Gdzie jest wiedza Chaldejczyków, Asyryjczyków i mieszkańców Babilonii? Gdzie jest wiedza królująca dawniej u Koptów? Istnieje tylko jedna nacja – Grecy, od których wyjątkowo przejęliśmy dorobek wiedzy<sup>34</sup>.

Tego rodzaju relacje wydają się wręcz niepojęte w kontekście innych fragmentów mówiących o „głodzie wiedzy” Arabskich zdobywców. W rzeczywistości zawężenie perspektywy intelektualnej do jedynej mądrości Koranu niosło niebezpieczeństwo zamknięcia się muzułmanów w „getcie zdobywcy”. Niemniej zapożyczenie kultury greckiej – tak ewidentne, że nie podlegało zakwestionowaniu – Ibn Ǧaldūn wyjaśnia, przytaczając myśl sury 29, 46<sup>35</sup>:

I nie sprzeczcajcie się z ludem Księgi inaczej, jak w sposób uprzejmy – z wyjątkiem tych spośród nich, którzy są niesprawiedliwi – i mówcie: «Uwierzyliśmy w to, co nam zostało zesłane, i w to, co wam zostało zesłane. Nasz Bóg i wasz Bóg jest jeden i my jesteśmy Mu całkowicie poddani».

Jednak Koran nie jest przejrzysty w relacjach muzułmańsko-chrześcijańskich i ogólnie mówiąc wydaje negatywny sąd na temat chrześcijan i ich religii, np. „O wy którzy wierzycie! Nie bierzcie sobie za przyjaciół żydów i chrześcijan” (V, 51). Chrześcijanom zarzuca się fałszowanie doktryny o Bogu; nauka o bóstwie Jezusa Chrystusa i Trójcy Świętej jest wielkim oszustwem (XVIII, 5), głoszonym przez niewiernych i bałwochwalców (V, 17; 23; IX, 30–31). Te przeciwstawne postawy leżały u podstaw swoistego napięcia pomiędzy zdobywcami i pokonanymi. Wynikało ono z kompleksu Arabów wobec kultury greckiej z równoczesnym przekonaniem o wyższości islamu pośród wszystkich systemów religijnych. Nasz autor daje wyraz temu zjawisku:

Wszystkie te rodzaje tradycyjnej wiedzy należą jedynie do islamu i muzułmanów, nawet jeśli wszystkie inne religie mają je dla siebie. W tym punkcie porównanie jest czysto teoretyczne, ponieważ chodzi tutaj o pewne prawo religijne objawione przez Boga prawodawcy, który przekazał je ludziom. To właśnie różni islam od innych religii i pozwala mu w tym znieść wiedzę<sup>36</sup>.

<sup>33</sup> Ibn Ǧaldūn, *Al-Muqaddimah*, VI, 18, [w:] V. Monteil, *Ibn Ǧaldūn...*, 1044–1045.

<sup>34</sup> Por. tamże, 1045.

<sup>35</sup> Ibn Ǧaldūn, *Al-Muqaddimah*, VI, 9, [w:] V. Monteil, *Ibn Ǧaldūn...*, 900–901.

<sup>36</sup> Ibn Ǧaldūn, *Al-Muqaddimah*, VI, 9, [w:] V. Monteil, *Ibn Ǧaldūn...*, 900.

Stąd dla Ibn Ǧaldūna wynika prosty wniosek: trzeba trzymać się na uboczu od wiedzy relatywizującej lub kwestionującej w czymkolwiek islam. Wiara muzułmańska nie może podlegać żadnej dyskusji<sup>37</sup>.

Drugim ryzykiem akulturacji dla islamu było widmo degradacji języka arabskiego w stosunku do jego klasycznej, koranicznej wersji. Na styku z różnymi kulturami powstawały różne dialekty języka arabskiego, które stopniowo zaczynały wykazywać większą żywotność od klasycznej arabszczyzny. Konsekwencją tego mogło być zmienione rozumienie samego Koranu. Problem ten sygnalizuje również Ibn Ǧaldūn opisując sytuację arabskich zwycięzców w pierwszych latach rodzącego się islamu:

Arabowie opuścili Hiǧāz aby posiąść władzę, która była w posiadaniu [obcych] dynastii. To oni weszli w kontakt z ludnością niearabską. Szybko jednak zatracili pewne właściwości swego języka pod wpływem błędów w składni przejętych od arabizowanych ludów, ponieważ słuch tworzy przyzwyczajenia językowe. Obawiając się rozwoju tej degradacji uczeni arabscy robili wiele, aby język Koranu i tradycji nie stał się niezrozumiały. Ustalili zatem reguły poprawnego użytku języka<sup>38</sup>.

Kolejne, trzecie ryzyko dla islamu wynikało z tego, co można by określić mianem akulturacji wewnętrznej. Była ona konsekwencją konwersji Żydów na islam, którzy judaizowali egzegezę koraniczną. Ibn Ǧaldūn tak tłumaczy to niebezpieczeństwo:

W tych czasach Żydzi, sąsiedzi Arabów, byli również Beduinami. Nie posiadali oni zorganizowanej religii, ale zwykłą wiedzę [o judaizmie]. W większości byli to nawróceni [na judaizm] Himjaryci<sup>39</sup>. Kiedy przyjęli islam, zachowali równocze-

<sup>37</sup> Por. tamże, 900.

<sup>38</sup> Ibn Ǧaldūn, *Al-Muǧaddimah*, VI, 43, [w:] V. Monteil, *Ibn Ǧaldūn...*, s. 1245–1246.

<sup>39</sup> Himjaryci byli bliskimi krewnymi Sabejczyków i spadkobiercami kultury mi-nejsko-sabejskiej. Królestwo Himjarytów miało stolicę w káfar i posiadało dwa okresy rozwoju (I okres: ok. 115 przed Chr. – 300 po Chr.; II okres ok. 378–525). W królestwie Himjarytów chrześcijaństwo poprzedził judaizm. Najprawdopodobniej Żydzi przeniknęli dużą falą uchodźców do północnej Arabii po zburzeniu Jerozolimy w 70 roku. Najstarsze świadectwo, potwierdzające fakt osiedlania się Żydów w Arabii, datuje się na 350 rok. Z północy Półwyspu Arabskiego Żydzi przenikali na południe. Proces ten potwierdzają żydowskie nazwy przy głównych szlakach handlowych. W niemal wszystkich miastach Półwyspu Arabskiego istniały mniej lub bardziej liczne kolonie żydowskie, których status organizacyjny jest dziś trudny do odtworzenia. Niemniej, posiadamy informacje na ten temat z niektórych miast: np. w Medynie w czasach Mahometa Żydzi zorganizowani byli w trzy szczepy i posiadali duży wpływ na życie miasta. Fakt ten poświadcza tzw. *Konstytucja medyneńska* regulująca stosunki pomiędzy Żydami a muzułmanami. Por.: H. von Wissmann, *Himyar, Ancient History*, „Muséon” 77:1964, s. 429–498; tenże, *Zur Geschichte und Landeskunde von Alt-Südarabien*, Wien 1964; E. Brauer, *Ethnologie der jemenitischen Juden*, Heidelberg 1934; J. Danecki, *Konstytucja medyneńska*, „Przegląd Religioznawczy” 1/167:1993, s. 37–45; J. W. Hirschberg, *Jüdische und christliche Lehren im vor und frühislamischen Arabien*, Kraków 1939, s. 14–15; J. Pedersen, *Der Islam und*

śnie własne idee religijne na temat stworzenia, lub opowiadania o wielkiej katastrofie, które nie miały nic wspólnego z nową wiarą<sup>40</sup>.

W kolejnych fragmentach autor uskarża się, że nowo nawróceni na islam wypełniali bajkami swe koraniczne komentarze, zamiast liczyć się z prawem muzułmańskim. Ponadto egzegeza Koranu uprawiana przez konwertytów, zdaniem Ibn Ĥaldūna, nie była dostatecznie rygorystyczna – górę brał pragmatyzm Żydów-Beduinów, a nie wymagania nowej religii<sup>41</sup>. Wydaje się, że podobne obawy żywiono w stosunku do nawróconych na islam chrześcijan. Świadczą o tym niektóre hadisy z tradycji muzułmańskiej, które zapisane w średniowieczu zawierają całe warstwy biblijno-chrześcijańskie<sup>42</sup>.

Wreszcie ostatnim ryzykiem dla muzułmanów wynikającym z akulturacji było pewne zagrożenie dla teologii islamskiej ze strony przejętej od Greków filozofii. Wtargnięcie greckiej filozofii i logiki w kulturę arabską doprowadziło do nieuniknionego konfliktu z islamem, którego apogeum przypadło na X wiek. Autorytety muzułmańskie szybko spostrzegły, że ich duchowa postawa zagrożona jest subtelnościami czystego racjonalizmu. I chociaż teologowie muzułmańscy ostatecznie odnieśli zwycięstwo nad hellenizacją, to jednak filozofia pozostała dla nich na zawsze czymś podejrzanym. Niewątpliwie „śmiertelny cios” filozofii arabskiej budowanej w oparciu o *principia* hellenistyczne zadał Al-Ġazālī (1057–1111)<sup>43</sup>. Autor ten po długich dociekaniach filozoficznych rozczarował się ograniczeniami rozumu. Al-Ġazālī w dziełach *Tahafūt al-Falāsifah* („Samozniszczenie filozofów”) i *Makāsīd al-Falāsifah* (*Cele filozofów*) ostro polemizował na wysokim poziomie z arystotelizmem i platonizmem. Jego poglądy ostatecznie utwierdziły intelektualną orientację ortodoksyjnego islamu, która w teologii muzułmańskiej dominuje do dziś<sup>44</sup>.

*seine Vorgeschichte. Die vorislamischen Araber*, [w:] *Handbuch der Religionsgeschichte*, hrsg. von J. P. Amussen u. a., Bd. 3, Göttingen 1975, s. 353–354.

<sup>40</sup> Ibn Ĥaldūn, *Al-Muqaddimah*, VI, 10, [w:] V. Monteil, *Ibn Ĥaldūn...*, s. 907–908.

<sup>41</sup> Por. tamże.

<sup>42</sup> Por. na ten temat np.: *Z tradycji muzułmańskiej. Wybrane hadisy zawierające elementy biblijne ze zbiorów Buĥariego, Muslima, Mālīka ibn Anasa i Tirmidiego. Część I*, tłumaczył i komentarzem opatrzył K. Kościelniak, „*Polonia Sacra*” 6:2000, s. 307–318; tenże, *Wpływy biblijne na tradycję muzułmańską. Analiza wybranych hadisów ze zbiorów Buĥariego, Muslima, Mālīka ibn Anasa i Tirmidiego. Część I*, „*Polonia Sacra*” 6:2000, s. 123–134; *Introduction au Hadith, Etudes Arabes*, „*Dossiers, Pontificio Istituto di Studi Arabi e d’Islamistica*” 90:1996, z. 1.

<sup>43</sup> Por. R. Caspar, *Traité de théologie musulmane*, t. 1: *Histoire de la pensée religieuse musulmane*, Roma 1987, s. 200.

<sup>44</sup> Por.: M. Marmura, *Ghazali’s Attitude to the Secular Sciences and Logic*, [w:] *Essays on Islamic Philosophy and Science*, ed. G. H. Suny, New York 1975, 100–111; F. Shehadi, *Ghazali’s Unique Unknowable God*, Leiden 1964; M. Sherif, *Al-Ghazali, The Mystic*, London 1944; M. Bouyges, *Bibliotheca Arabicorum Scho-*



Ibn Ǧaldūn oddaje klimat napięcia pomiędzy filozofią a islamem w III wieku hidżry w 30 rozdziale VI księgi *Al-Muqaddimah*, pt. *Odparcie filozofii*. Nasz średniowieczy historyk opisując zasługi Abbasydów w krzewieniu myśli greckiej, zaznacza równocześnie, że niektórzy uczeni zbłądzili w swej adaptacji arystotelizmu na grunt islamu<sup>45</sup>. Z kolei w rozdziale 18 tegoż dzieła czytamy:

Te rodzaje wiedzy umysłowej i ich reprezentanci doprowadziły do nieznacznego skażenia islamu. Wielu muzułmanów w swej gorliwości poznawania wiedzy pozwoliło się zwieść. Ci, którzy popełnili ten grzech, powinni ponieść konsekwencje [...]<sup>46</sup>.

Zmaganie o bezwzględne podporządkowanie życia intelektualnego religii trwało na gruncie islamu przez wiele wieków. Wszędzie tam, gdzie żadne nowe siły nie wspierały pozycji niezależnego myśliciele, muzułmańska kultura religijna wykorzystywała i przekształcała w swe narzędzia różnorodne formy aktywności życia intelektualnego.

\* \* \*

Kulminacyjny okres twórczego wysiłku kultury islamskiej przypada na IX i X wiek. Na ten czas właśnie przypada 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 kulturalne w okresie od VII do X wieku. Obydwie wspólnoty ostatecznie zachowały nienaruszoną tożsamość religijną, jednak zaszczepiły ją na zupełnie nowych fundamentach kulturalnych. Krok po kroku chrześcijanie Bliskiego Wschodu przełożyli swą religię 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 – re-

*lasticorum*, vol. II, Beyrouth 1927; J. Bielawski, *Klasyczna literatura arabska*, Warszawa 1995, s. 253–254; A. J. Wensinck, *La pensée de Ghazzali*, Paris 1940.

<sup>45</sup> Por. Ibn Ǧaldūn, *Al-Muqaddimah*, VI, 30, [w:] V. Monteil, *Ibn Ǧaldūn...*, s. 1176–1177.

<sup>46</sup> Ibn Ǧaldūn, *Al-Muqaddimah*, VI, 18, [w:] V. Monteil, *Ibn Ǧaldūn...*, s. 1048.

prezentowała kulturę arabsko-islamską. Abbasydzi bowiem preferowali już eklektyczny islam. Zatem utrzymanie integralności kulturowej państwa muzułmańskiego okazało się niemożliwe już w pierwszych wiekach islamu, między innymi na skutek oddziaływania chrześcijaństwa, które skruszyło mur intelektualnej izolacji Arabskich muzułmanów.

## DIE MOSLEMISCHE AKKULTURATION UND DIE ARABISIERUNG DER CHRISTEN

Die Kultur und die Religion im Vorderen Orient  
in den ersten Jahrhunderten des Islams nach Ibn Ḥaldūn (1332–1406)

### Zusammenfassung

Dieser Artikel präsentiert verschiedenartige Aspekten der Akkulturation im Vorderen Orient in den ersten Jahrhunderten des Islam (VII–X J. n. Ch.) nach einem bedeutendem Gelehrten des arabischen Westens 'Abd ar-Raḥmān Ibn Ḥaldūn. Sein Hauptwerk ist die *Einleitung (al-Muqaddima)* zu seiner Universalgeschichte, die er 1375 begann. Ibn Ḥaldūn schuf, unter dem Eindruck historischen Veränderungen und eigener Schicksalsschläge, in dieser „Einleitung“ eine Geschichtswissenschaft, die die Gesetze der historischen Entwicklung begreifen will. Im Zentrum seines Interesses stand dabei die Ergründung der Ursachen, die zum Untergang von Zivilisationen führen. Die Summe aus seinen Vorstellungen (in *al-Muqaddima*) über moslemisch- und christliche Akkulturation der ersten Epoche des Islam ist folgende:

1. Das Phänomen der kulturellen Interaktion zwischen den die Eroberern des Vorderen Orients (d.h. moslemischen Arabern) und dem Besiegten (in Hinsicht auf die Adaptation der griechischen Wissenschaften).
2. Der Mangel der wissenschaftlichen Literatur bei Arabern, die viele Bücher aus Byzanz herbeiholen mußten.
3. Das Risiko für die islamische Theologie, das die griechische Philosophie (die arabische Schule *'ilm al-kalām*) mit sich brachte.
4. Die kulturelle Gefährdung für die arabischen Sprache (Gefahr des Untergangs des arabischen).
5. Das Risiko des „moslemischen Ghettos“.

Im Kontext geschichtlichen Untersuchungen von Ibn Ḥaldūns kann man auch bei Christentum des Vorderen Orients viele interessante Phänomene 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.