СХІДНОУКРАЇНСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ

ІМЕНІ ВОЛОДИМИРА ДАЛЯ

# Юридичний факультет

# Кафедра Історії та археології

## ПОЯСНЮВАЛЬНА ЗАПИСКА

до кваліфікаційної випускної роботи

освітній ступінь магістр

 спеціальності 032 – «Історія та археологія»

на тему: **РОЛЬ АРАБСЬКОГО ХАЛІФАТУ У ЗБЕРЕЖЕННІ АНТИЧНОЇ ЛІТЕРАТУРНОЇ СПАДЩИНИ**

Виконав: студент групи ІАІ-21дм

Онищенко Д.О. ……………………….

 (підпис)

Керівник: Сапицька О.М. ……………………….

 (підпис)

Завідувач кафедри: Михайлюк В.П. ……………………….

 (підпис)

Рецензент\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

 (прізвище та ініціали)

2022

СХІДНОУКРАЇНСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ

ІМЕНІ ВОЛОДИМИРА ДАЛЯ

**Факультет \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_**\_\_\_\_\_\_Юридичний\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

**Кафедра\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_Історії та археології\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_**

Освітній ступінь \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_магістр\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

 **(бакалавр, магістр)**

**Спеціальність** \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_032 «Історія та археологія»\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

**(шифр і назва)**

|  |
| --- |
| ЗАТВЕРДЖУЮ**Завідувач кафедри****\_**Михайлюк В.П.\_\_\_“\_\_\_\_” \_\_\_\_\_2022 року |

**З А В Д А Н Н Я**

**НА КВАЛІФІКАЦІЙНУ ВИПУСКНУ РОБОТУ СТУДЕНТУ**

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_Онищенко Данила Олеговича\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

 **(прізвище, ім’я, по батькові)**

1. Тема роботи: «Роль Арабського Халіфату у збереженні античної літературної спадщини»

**Керівник роботи\_\_\_\_**Сапицька Олена Михайлівна, к.і.н., доцент**\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_,**

 ( прізвище, ім’я, по батькові, науковий ступінь, вчене звання)

затверджений наказом університету від “23” листопада 2022 року № 96/15-28-с

2. Строк подання студентом роботи\_\_\_\_\_\_18 листопада 2022 р.\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

3. Вихідні дані до роботи: з’ясувати роль Арабського халіфату, його правлячіх кіл, фінансових еліт та науковців у збереженні античної наукової та літературної спадщини шляхом як перекладацької діяльності, так і застосування давньогрецьких ідей у власних наукових дослідженнях; передумови, причини та наслідки цього процесу.

4.Зміст розрахунково-пояснювальної записки (перелік питань, які потрібно розробити) – Джерела та історіографія проблеми (Джерельна база, Історіографічний огляд, Висновки), Соціокультурні фактори розвитку вільнодумства мусульманського Середньовіччя (Утворення Арабського Халіфату, Соціокультурні фактори розвитку вільнодумства, Формування філософії арабського світу, Висновки) Перекладацький рух (Передумови виникнення феномену перекладацької діяльності у Арабському Халіфаті, Початковий період арабської перекладацької діяльності, Період активної перекладацької діяльності, Перекладачі та переклади, Покровителі та спонсори перекладацької діяльності, Занепад арабського халіфату та припинення

перекладацької діяльності, Висновки), Східний вплив на Західну Європу, Толедська Школа перекладу, Висновки, Список використаних джерел та літератури.

5. Перелік графічного матеріалу (з точним зазначенням обов’язкових креслень)

**\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_**

**6. Консультанти розділів роботи**

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| Розділ | Прізвище, ініціали та посада консультанта | Підпис, дата |
| завдання видав | завданняприйняв |
| 1 | Сапицька О.М. |  |  |
| 2 | Сапицька О.М. |  |  |
| 3 | Сапицька О.М. |  |  |
|  |  |  |  |
|  |  |  |  |
|  |  |  |  |
|  |  |  |  |

7. Дата видачі завдання\_\_\_\_\_\_\_\_10 жовтня 2022 р.**\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_**

**КАЛЕНДАРНИЙ ПЛАН**

|  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- |
| №з/п | Назва етапів виконання кваліфікаційної випускної роботи | Строк виконання етапів | Примітка |
| 1 | Аналіз джерел та літератури за темою | 10.10.2022-20.10.2022 |  |
| 2 | Робота над вступом та першим розділом | 21.10.2022-23.10.2022 |  |
| 3 | Робота над другим розділом | 24.10.2022-29.10.2022 |  |
| 4 | Робота над третім розділом | 30.10.2022-02.11.2022 |  |
| 5 | Робота над висновками | 03.11.2022-07.11.2022 |  |
| 6 | Оформлення списку використаної літератури | 08.11.2022-11.11.2022 |  |
| 7 | Технічне оформлення роботи | 12.11.2022-15.11.2022 |  |
| 8 | Здача роботи на кафедру для перевірки науковим керівником | 18.11.2022 |  |
| 9 | Захист кваліфікаційної випускної роботи магістра | 25.11.2022 |  |
|  |  |  |  |
|  |  |  |  |
|  |  |  |  |

**Студент \_\_\_\_\_\_\_\_\_ \_\_\_\_\_Д.О.Онищенко\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_**

 ( підпис ) (ініціали і прізвище)

**Керівник роботи \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_ \_О.М.Сапицька\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_**

 ( підпис ) (ініціали і прізвище)

**ЗМІСТ**

**ВСТУП**………………………………………………………………………...……..5

**РОЗДІЛ 1. ДЖЕРЕЛА ТА ІСТОРІОГРАФІЯ ПРОБЛЕМИ**………………….7

1.1. Джерельна база………………………………………………………………..7

1.2. Історіографічний огляд………………………………………………...........7 Висновки до Розділу 1………………………………………………………………8

**РОЗДІЛ 2. СОЦІОКУЛЬТУРНІ ФАКТОРИ РОЗВИТКУ ВІЛЬНОДУМСТВА МУСУЛЬМАНСЬКОГО СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ** ……….9

2.1. Утворення Арабського Халіфату ……………………………………………..9

2.2 Соціокультурні фактори розвитку вільнодумства…………………………...13

2.3. Формування філософії арабського світу…...........................……………….29

Висновки до Розділу 2……………………………………………………………...36

**РОЗДІЛ 3. ПЕРЕКЛАДАЦЬКИЙ РУХ**…………………………..……………..38

3.1. Передумови виникнення феномену перекладацької діяльності у Арабському Халіфаті …………..……………………..…………………………...38

3.2. Початковий період арабської перекладацької діяльності………………….42

3.3 Період активної перекладацької діяльності…………………………………45

3.4. Перекладачі та переклади……………………………………………………..50

3.5. Покровителі та спонсори перекладацької діяльності……………………….55

3.5. Занепад арабського халіфату та припинення перекладацької діяльності...68

Висновки до розділу 3……………………………………………………………...69

**РОЗДІЛ 4. СХІДНИЙ ВПЛИВ НА ЗАХІДНУ ЄВРОПУ. ТОЛЕДСЬКА ШКОЛА ПЕРЕКЛАДУ**…………………………………………………………...72

Висновки до Розділу 4……………………………………………………………...86

**ВИСНОВКИ**………………………………………………………………………..88

**СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ**………………...90

**ВСТУП**

**Актуальність обраної теми –** Актуальність теми зумовлена необхідністю поглиблення наукової інформації про розвиток науки у Європі, зокрема Епоху Відродження або Ренесанс (XIV-XVI ст.), під час якої значно пришвидшився науковий прогрес, що був у стагнації за часи Середньовіччя. Звісно ж Європа не розвивалася у ізоляції від навколишнього світу. Підйом інтересу до античності, що був частиною Епохи Відродження, не був можливий без античного спадку, важливою частиною якого була антична, особливо давньогрецька, література. У самій західній Європі на той час зберіглося на так багато античних пам’яток, більшість з них були знищенні разом з Західною Римською імперією або розграбовані під час Середньовіччя. Велика кількість античних пам’яток потрапили у Європу з Візантійської імперії, але і немало творів античної літератури що зберіглися у Олександрійській бібліотеці та містах Ближнього сходу потрапили у Європу за посередництва Арабського халіфату, чим також був зроблений внесок у розвиток науки у Європі, хоча деякі дослідники й схильні занижувати або ж зовсім заперечувати роль Арабського халіфату у формуванні сприятливих передумов для початку Ренесансу. Тож для більш структурного та глобального розуміння розвитку науки у Старому Світі необхідно дослідити процес перекладу античної наукової спадщини у Арабському халіфаті, трансляцію цих перекладів у Європу, головним чином через Кордовський Емірат та іспанські королівства, утворені після Реконкісти, а також визначити роль, яку відіграв перекладацький рух мусульманського Сходу у подальшому науковому розвитку європейців.

**Мета і завдання дослідження –** з’ясувати роль Арабського халіфату, його правлячіх кіл, фінансових еліт та науковців у збереженні античної наукової спадщини шляхом як перекладацької діяльності, так і застосування давньогрецьких ідей у власних наукових дослідженнях, передумови, причини та наслідки цього процесу.

**Об’єкт дослідження –** Перекладацька діяльність у Арабському халіфаті.

**Предмет дослідження –** Збереження античної наукової спадщини у Арабському халіфаті.

**Територіальні межі.** Досліджуються середньовічні Близький та Середній Схід, Північна Африка та Іберійській півострів.

**Хронологічні межі.** Дослідження присвячено IX-XIV століттям.

**Методологія та методи дослідження –** Серед методів дослідження використовуються такі спеціально-історичні методи як історико-генетичний (досліджується становлення та розвиток перекладацького ремесла у Арабському халіфаті), діахронічний метод (досліджуються суспільні процеси які зумовили подальшу популярність перекладацької діяльності серед широких верств населення Арабського халіфату, особливо часів Абассидської династії).

**Структура і обсяг роботи - д**ипломна робота складається зі вступу, одинадцяти розділів, висновків, списку використаних джерел та літератури. Список використаних джерел та літератури складається з …. найменувань на …. сторінках. Загальний обсяг становить – дев’яносто п’ять сторінок, з них основного тексту дев’яносто одна сторінка.

**Наукова новизна** роботи полягає утому, що в ній зроблено комплексний огляд та аналіз наукових досліджень, у яких вивчається проблематика перекладацької діяльності у Арабському халіфаті та подальший вплив мусульманської науки, збагаченої античними знаннями на європейську науку та роль цього процесу у формуванні фундаменту для початку Ренесансу у Європі.

**РОЗДІЛ 1. ДЖЕРЕЛА ТА ІСТОРІОГРАФІЯ ПРОБЛЕМИ**

**1.1. Джерельна база**

Джерельна база складається з творів одного з найвизначніших вчених та філософів мусульманського світу, ал-Фарабі (870-950 рр.), у свої трактатах «Про те, що має передувати вивченню філософії», «Слово о класифікації наук» та «О виникненні філософії» [2] він подає відомості о стані розвитку сучасної йому науки та філософії у Арабському халіфаті, розкриває історію формування сучасних йому наук, зв'язок мусульманської філософії з філософією давньогрецькою.

**1.2 Історіографічний огляд**

Історіографічна база дослідження скаладається з комплексу робіт, присвячених як в цілому історії Арабського халіфату, як наприклад роботи:

Адама Меца «Мусульманский Ренесанс» [22], яка присвячена «Золотій добі Ісламу», її економічним, культурним, релігійним, політичним, соціальним та науковим аспектам;

В. В. Бартольда «Роботи з історії ісламу та Арабського халіфату» [3] у якій детально досліджується історія мусульманського світу починаючи з до ісламської Аравії та формування ісламу до сучасності.

Халідова А. Б. «Нариси історії арабської культури V-XV ст..» [14], ґрунтовна праця, у якій досліджуються у їх історичному розвитку такі боки матеріальної та духовної культури середньовічних арабів як арабська мова, формування історичної свідомості арабів та книжкова культура середньовічного Арабського халіфату.

Так і досліджень у яких розбирається сам феномен перекладацької діяльності у Арабському халіфаті та окремі його аспекти, як наприклад:

У роботі А.В. Сагадєєва «Східний перипатетизм» [12], розбирається явище східного аристотелізму, передумови його виникнення та розвитку, аспекти рецепції філософських поглядів одного з найвизначніших античних філософів Аристотеля мусульманськими вченими Середньовіччя.

 Анрі Корбен у своїй праці «Історія ісламської філософії»[10], детально дослідив формування філософії, містики та теології у арабо-мусульманському світі, в тому числі процес перекладу та сприйняття мусульманськими філософами античної філософії у роботах Аристотеля, Платона, їх коментаторів та інших вчених Стародавньої Греції.

 Уільям Уотт, автор «Впливу ісламу на середньовічну Європу»[13] присвятив своє дослідження ісламській науці та її впливу на науку європейську, намагаючись встановити що конкретно було арабами запозичено та збережно від античних греків, а що було ними самостійно винайдено, і як всі ці знання потрапили у Європу та вплинули на її науковий розвиток.

Дімітрі Гутас у роботі «Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early Abbasid Society (2th-4th – 8th-10th Centuries)»[18] детально дослідив як саму перекладацьку діяльність у її історичному розвитку, так і її зв'язок соціальними та політичними аспектами життя Арабського халіфату.

**Висновки до Розділу 1**

Загалом, дослідники в цілому погоджуються у своїх висновках щодо ролі Арабського халіфату у збереженні античної наукової спадщини, підкреслюють важливий внесок середньовічних мусульманських вчених та перекладачів у збереження та подальший вплив на європейську науку античних творів.

Не дивлячись на те що серед наведених вчених є як християні так і мусульмани, що наштовхує на думку про їх можливу упередженість, ніхто з них не намагається стверджувати як про неможливість розвитку європейської науки без перекладацького внеску мусульман так і про незначний вплив перекладацької діяльності халіфату. Також дослідники не намагаються ані ігнорувати, ані надто драматизувати проблеми, властиві перекладам античних творів, як наприклад помиклові приписування одних творів іншим авторам та помилки у хронології.

В цілому можна відзначити задовільний рівень нейтральності та неупередженості у всіх використаних дослідженнях.

**РОЗДІЛ 2. СОЦІОКУЛЬТУРНІ ФАКТОРИ РОЗВИТКУ ВІЛЬНОДУМСТВА МУСУЛЬМАНСЬКОГО СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ**

**2.1. Утворення Арабського Халіфату**

Хіджра, що відкриває мусульманську епоху, сталася 622 року, за десять років до смерті пророка Мохаммеда. Відразу після його смерті араби що прийняли іслам розпочали свої завоювання, які розвивалися з надзвичайною швидкістю. Сирія зазнала вторгнення у 634 році і вже через два роки була повністю підкорена. У 637 році жертвою вторгнення стала Персія; 650 року її було завойовано. У 664 році араби вторглися до Індії. У 669 році (і ще раз у 716-717 роках) вони взяли в облогу Константинополь. Рух у західному напрямку був дещо менш стрімким. Єгипет араби завоювали 642 року, але Карфаген – лише 697 року. Іспанія, за винятком невеликої ділянки на північному заході країни, була приєднана до арабських володінь у 711-712 роках. Просування мусульман на захід (крім Сицилії та Південної Італії) було припинено в результаті їх поразки в битві при Турі, що відбулася в 732 році, рівно через сто років після смерті пророка.

Різні обставини полегшували просування мусульман. Персія та Східна Римська імперія були виснажені довгими міжусобними війнами. Сирійці, які сповідували здебільшого несторіанство та монофізитство, переслідувалися Візантією, тоді як мусульмани ставилися терпимо до всіх християнських сект, вимагаючи за це сплати джизії – подушного податку для немусульман. У Єгипті монофізити, які становили переважну більшість населення, також вітали завойовників. В Африці араби об'єдналися з берберами, яких римлянам так і не вдалося ніколи підкорити повністю. Араби і бербери разом вторглися до Іспанії, де їм на допомогу прийшли ще євреї, які зазнавали жорстоких переслідувань з боку вестготів.

Ранній іслам, у його первозданному вигляді являв собою простий монотеїзм, не обплутаний складною теологією. Пророк Мухаммед не претендував на божественність; не висували подібних домагань на його користь та його послідовники. Пророк відродив єврейську заборону ідолів і заборонив вживання вина. Обов'язком правовірних проголошувалася мета завоювати на славу ісламу стільки країн, скільки вдасться, але не слід переслідувати християн, євреїв чи зороастрійців, «народів Книги», як називає їх Коран, тобто тих, хто дотримується вчення Святого Письма.

Більшість Аравії являла собою пустелю, і вона все менше й менше могла забезпечувати їжею її мешканців. Перші завоювання арабів почалися як прості набіги з метою пограбування, і тільки після того, як досвід показав слабкість ворога, завоювання перетворилися на постійне заняття. Раптом, протягом якихось двадцяти років, люди, які звикли до поневірянь пустелею, виявилися володарями ряду найбагатших країн світу, де до їхніх послуг були будь-які насолоди та вся витонченість давньої цивілізації. Араби протистояли спокусам цього перелому стійкіше, ніж варварські племена Європи. Так як вони завоювали свою імперію без надзвичайно жорстокої боротьби, руйнувань було мало, і колишня громадянська адміністрація зберігалася майже без змін. І в Персії, і в Східній Римській імперії організація цивільного управління була на високому рівні. Члени арабських племен спочатку нічого не тямили в її тонкощах і мимоволі вдавалися до послуг тих вишколених чиновників, яких вони знайшли на чолі відповідних відомств. Більшість цих чиновників дуже охоче перейшли на службу до нових панів. Справді, зміна навіть полегшила їхню службу, бо податкове оподаткування було значно скорочено. До того ж дуже багато мешканців, аби не платити джизії, переходили із християнства в іслам.

Арабська імперія була абсолютною монархією: вона знаходилася під владою халіфа, який вважався наступником пророка і успадкував багато від його святості. Формально влада халіфа була виборною, але дуже скоро вона стала де-факто спадковою. Перша династія - Омейадів, що правила до 750 року, - була заснована людьми, які прийняли вчення Мухаммеда з суто політичних міркувань; ця династія завжди перебувала в опозиції до більш фанатичних елементів серед мусульманської общини. Хоча араби і завоювали велику частину світу в ім'я нової релігії, але все ж таки їх не можна назвати особливо релігійним народом: силою, що рушила ними в завоюваннях, була не стільки релігія, скільки жадоба грабежу і багатства. І тільки завдяки тому, що араби були вільні від фанатизму, жменьці воїнів вдавалося без особливих труднощів управляти величезним населенням, яке стояло на вищому щаблі цивілізації і дотримувалося чужої релігії.

Навпаки, серед персів з найдавніших часів була поширена глибока релігійність та надзвичайна схильність до умоглядного мислення. Після їхнього звернення в іслам перські мислителі взялися до розробки ісламської теології, богослов’я та філософії, перетворивши іслам у набагато більш релігійніше і філософське явище, ніж те, що задумувалося пророком і його родичами. Після 661 року, коли помер зять Мухаммеда, Алі ібн Абу Таліб, мусульмани розділилися на дві секти – сунітів та шиїтів. Суніти, які вважають що посада халіфа повинна бути виборною, становлять більшість серед мусульман; шиїти є послідовниками Алі і стверджують що халіфом може бути лише нащадок Мухаммеда, а династію Омейадів вважають узурпаторською. Абсолютну більшість у Персії з часів розколу і до сьогодення становлять шиїтів. Зрештою, переважно завдяки перському впливу, Омейади були повалені, і Аббасидам вдалося встановити свою владу; вони представляли інтереси Персії. Зміна династій ознаменувалася перенесенням столиці з Дамаску до Багдада.

Аббасиди у політичному відношенні більшою мірою, ніж Омейади, підтримували фанатичні тенденції серед підданих. Проте їм не вдалося підпорядкувати своїй владі всю імперію. Один член будинку Омейядів зумів врятуватися від загального винищення, втік до Іспанії і був визнаний законним правителем. Починаючи з цього часу, Іспанія була незалежною від решти мусульманського світу.

За перших Аббасидів халіфат досяг вершини своєї величі. Найвідомішим з них є Харун ал-Рашид (пом. 809 року), сучасник Карла Великого; його образ був увічнений у книзі «Тисяча та одна ніч». Двір Харун ал-Рашида був блискучим центром розкоші, поезії та вченості; доходи його скарбниці були колосальні; імперія тяглася від Гібралтарської протоки до Інду. Воля Харун ал-Рашида була необмеженою. Однак ця велич виявилася недовговічною. Наступник Харуна ал-Рашида припустився помилки, склавши свою армію головним чином з турків, які виявилися непокірними і невдовзі звели халіфа до положення маріонетки; щойно халіф починав не влаштовувати гвардію, його засліплювали чи вбивали. Проте халіфат продовжував існування; останній халіф з династії Аббасидів був убитий монголами у 1256 році разом з 800 000 жителів Багдада.

Політична і соціальна система арабів страждала на недоліки, подібні до недоліків Римської імперії, та рядом інших. Абсолютна монархія, пов'язана з полігамією, приводила, як це зазвичай буває в таких випадках, до династичних війн щоразу, коли вмирав правитель; ці війни закінчувалися перемогою одного з синів монарха і смертю всіх інших. У халіфаті було дуже багато рабів, що поповнювалися головним чином за рахунок успішних воєн; регулярно раби піднімали небезпечні повстання. Сильно розвинена була торгівля, чому сприяло центральне положення халіфату між Сходом та Заходом. Окрім того, що володіння величезними багатствами викликало потребу в дорогих предметах розкоші, на кшталт шовків з Китаю і хутра з Північної Європи, розвитку торгівлі сприяла низка особливих умов, таких як величезна довжина мусульманської імперії, поширення арабської мови як світової мови і величезна повага, якою було оточено особу купця, сам пророк Мухаммед був купцем і віддав хвалу торгівлі під час паломництва до Мекки. Торгівля ця, як і військові комунікації, залежала від великих доріг, які араби отримали у спадок від римлян і персів і яким вони на відміну від північних завойовників не дали прийти в запустіння. Однак поступово імперія розпалася на частини; Іспанії, Персії, Північній Африці та Єгипту вдалося відколотися і досягти повної або майже повної незалежності.

Хоча культура, характерна для мусульманського світу, зародилася в Сирії, проте розквіту свого вона незабаром досягла в основному на східній і західній околицях цього світу - в Персії та Іспанії. Сирійці в період завоювань були захопленими шанувальниками Аристотеля, якого несторіани ставили вище за Платона, улюбленого філософа католиків. Араби вперше познайомилися з грецькою філософією завдяки сирійцям і тому від початку вважали Аристотеля більш значним мислителем, ніж Платона. Проте арабський Аристотель носив неоплатонівський одяг. Ал-Кінді (пом. бл. 873 року), перший, хто став писати філософію арабською мовою, і єдиний видатний філософ, який сам був арабом, переклав фрагменти з «Еннеад» Плотіна, опублікувавши свій переклад під назвою «Теологія Аристотеля». Це внесло велику плутанину до уявлення арабів про Аристотеля, для усунення якої арабської філософії знадобилися століття. [9]

**2.2 Соціокультурні фактори розвитку вільнодумства**

У межах Арабського халіфату, держави, що об'єднала арабів, персів, тюрків, берберів та багато інших народів трьох континентів, йшов інтенсивний розвиток економічного життя. У той час, коли на християнському Заході майже повсюдно панувало натуральне господарство, у мусульманському світі процвітало виробництво із надзвичайно високою диференціацією професій, а на його основі розвивалася торгівля. Підйом у ремеслах та торгівлі стимулював розвиток міст, яких лише у власне арабському світі налічувалося до 400–500. Питома вага городян у загальній чисельності населення була надзвичайно високою. Так, у трьох найбільших містах ас-Савада (Південна Месопотамія) та у двох - Єгипту проживало приблизно 20% населення, і за відсотком мешканців міст із населенням понад 100 тис. Месопотамія та Єгипет VIII–X ст. перевершували найбільш урбанізовані західноєвропейські країни XIX ст., такі як Нідерланди, Англія, Уельс (7% та Франція (2,7%). Багдад налічував тоді близько 400 тис. жителів, а населення таких міст, як Фустат (і його наступник Каїр), Кордова, Олександрія, Куфа, Басра становило від 100 до 250 тис.

Та й зовнішніми рисами деякі міста зовсім не нагадували Середньовіччя: багатолюдні вулиці, площі та базари; скупченість населення доходних будинків у декліька поверхів; атмосфера, забруднена тим, що Ібн Сіна визначав як «суміш диму та випарів» — у точній відповідності до значення сьогоднішнього англійського «смог». Слід зазначити, що й навколишній сільський краєвид був позбавлений такого типового атрибуту Середньовіччя, як замки феодалів, бо останні разом із своєю челяддю жили в тих же містах.

Економічний розвиток міст визначався не тільки доходами від збуту ремісничої продукції. Будучи часто адміністративно-політичними центрами, вони концентрували у собі значні багатства, отримані шляхом викачування податків із населення цієї держави чи провінції. Особливо великі були кошти, які стікалися до столиці Аббасидів - Багдад. «Аббасидський двір був унікальним явищем, навряд чи колись феодальний правитель мав можливість розпоряджатися такими гігантськими сумами, як Аббасиди під час своєї могутності: протягом року Багдад стікалося понад 400 млн. дирхемів, тобто. близько 1160 т срібла. Для порівняння можна згадати, що надходження Російської імперії 1763 року убли еквівалентні 140 млн. дирхемів». Надлишкові кошти стікалися до скарбниці та місцевих династій, що відпали від Багдада. Наприклад, річний дохід Саманідів, столицею яких була Бухара, дорівнював приблизно 45 млн. дирхемів. Зосередження у містах надходжень від торгівлі та оподаткування вело до ще більшого зростання їх населення, у різних шарах якого додатковий продукт піддавався подальшому багаторазовому перерозподілу, створюючи можливість для виникнення численного прошарку середньовічної інтелігенції, активізації духовного життя, розвитку науки, літератури та мистецтва.

Ця можливість втілювалася в дійсність завдяки тому, що араби вперше з епохи Олександра Македонського зуміли об'єднати під своїм пануванням Схід та Захід, елліністичне Середземномор'я та індоіранський світ, тим самим створивши реальні передумови для взаємозбагачення та взаємодії культур. Представники арабо-мусульманської цивілізації, зрозуміло, засвоювали ті елементи асимільованих культур, в яких вони відчували насамперед практичну потребу. Їхню увагу привертали насамперед медицина, астрономія, математика, оскільки саме ці науки задовольняли безпосередньо господарські потреби держави та потреби охорони здоров'я у великих містах з їх скупченим населенням. Але й сам синтетичний характер елліністичної спадщини, і стрімко зростаючі духовні запити мусульманських учених, для розумового кругозору яких вже через лічені десятиліття після виникнення ісламу стали тісні його адресовані аравійським жителям VII ст. світоглядні догми, що зумовили появу у них живого інтересу до античної філософії, включаючи науку про граничні підстави буття — метафізику. Вони сприйняли науку Античності у відносно цілісному вигляді, а не лише в тій мірі, в якій вона відповідала б інтересам теології, як це було характерно для християнських богословів раннього Середньовіччя.[12]

Ф. Роузентал у дослідженні, присвяченому знанню у середньовічній арабо-мусульманській цивілізації, приходить до висновку, що воно тут набуло «значності, якій немає рівних в інших цивілізаціях». Знання, про яке йдеться тут, це і світське, і релігійне знання, проте високе місце його в системі цінностей середньовічного мусульманського суспільства вже саме по собі показово: воно говорить принаймні про те, що в суспільстві було багато освічених людей. Як пише, зокрема, А.Б. Халідов, характеризуючи книжкову культуру мусульманського Середньовіччя, «незважаючи на переписування від руки, книги виготовлялися у величезних кількостях, абсолютно неймовірних для середньовічної Європи. Можливо, і фахівці не завжди усвідомлюють справжні масштаби арабської книжкової продукції: навіть мала частина колишніх рукописних скарбів, що дійшла до нас крізь усі мінливості історії, обчислюється сотнями тисяч». [12]

Про характер ціннісної орієнтації освіченої частини середньовічного мусульманського суспільства можна судити з тієї референтної групі, на яку вона рівнялася у втіленні рис, обов'язкових для культурної людини того часу. В якості такої референтної групи виступали адіби, тобто люди, які відповідали вимогам, що пред'являлися до багатосторонньо освіченої та вихованої особистості. Адаб, сукупність норм освіченості та вихованості, включав в себе знання філософії, астрономії, математики та певну модель поведінки. У той же час він стверджував незалежність розумового багажу адіба від релігії та теології.

«Адібом серед філософів і філософом серед адібів» називали, наприклад, одного з головних мулхідів («атеїстів») у середньовічному мусульманському світі Абу Хайан ат-Таухіді (пом. бл. 1010). Таких відомих «атеїстів» налічувалося троє (двоє інших — Ібн ар-Раванді та ал-Ма'аррі), але цей вважався найнебезпечнішим, оскільки умів майстерно маскувати свої погляди. У певні періоди, однак, навіть приховування своїх антирелігійних поглядів вважалося рисою, що не відповідає уявленням про «сучасну» людину. Третування панівної ідеології ставало ознакою «хорошого тону», «вищим шиком» (зарф). У цій атмосфері створювалися вірші, автори яких кепкували над добропорядними мусульманами, яким, щоб не відстати від моди, доводилося видавати себе за атеїстів.

У цьому контексті важливо наголосити, що адаб і філософія (фалсафа — мудрість, що орієнтується на античні моделі філософствування) перебували в тісній взаємодії. Філософи (фаласіфа) розглядали свою науку як найвищу мету гуманітарної освіти і засіб «порятунку» (наджат), тобто вищого людського вдосконалення та досягнення щастя. Відповідно до сучасника та однодумця ат-Таухіді Ібн Міскавайху, ідеальне виховання, що веде до отримання «справжнього адаба» (ал-адаб ал-хакікі), полягає у вихованні дитини згідно з релігійним законом, щоб той виконував її приписи і привчився до того, після чого слідує вивчення етики, арифметики та геометрії, привчання до правдивості та доказовості міркувань.

Зразок філософської освіти, яка віддала належне також граматиці, поезії та риториці, включаючи, зокрема, арабську версію біографії Арістотеля, де говориться: «Коли Арістотель досяг восьмирічного віку, батько привіз його до Афін, місто, що було осередком філософів і мудреців. Батько передав його на виховання поетам, граматикам та риторикам. Через дев'ять років він освоїв досконально все що йому викладали. І сталося так, що на той час там був гурт філософів, які з презирством відгукувалися про освіту цих людей, лаяли тих, хто навчався в них, і пишалися своїми науками. Серед них були Епікур та Піфагор. Вони заявляли, що галузь освіти не потребує нічого з філософії і що ті, хто вивчає її, не є філософами, бо граматики — просто вчителі молоді, поети — майстри щодо краснобайства, брехні та непристойності, а риторики — майстра з частини раболіпства, словопрення, злостивства та обману, хоча саме вони виступали на той час суддями і арбітрами. Дізнавшись про це, Аристотель обурився на них і став захищати своїх вчителів, підтримуючи їх погляди словами: філософія неспроможна уникнути цих галузей освіти, бо логіка — знаряддя їх пізнання, а поезія, риторика, граматика і лаконічність прикрашають логіку. І він казав, що перевага людини над твариною - у мові і що найгідніші людяності - ті, хто досяг найбільшої досконалості в мові і хто вміє висловлювати свої думки в найкращій і лаконічній формі. Після цього він здатний все влаштовувати належним чином так, що досягає найвищого рівня філософії на вищому щаблі людяності. Бо філософія є найблагородніше з мистецтв та головна з наук. І вона виражається за допомогою здорового міркування, найкрасивішої та найчистішої мови, найвищих оборотів, вільних від недоліків, вульгарності та синтаксичних помилок. Адже така промова шкодила б аподиктичному доказу та пораді мудрості, не давала би належних результатів, бентежила слухача, спотворювала б сенс і вселяла сумніви. Досягши цього ступеня, і засвоївши досконально мистецтва граматики, поезії та риторики, він жадібно взявся за вивчення етики, політики, фізики, математики та метафізики. Потім він зійшовся з Платоном».

Значення філософської теорії освіти (а з нею ми зустрічаємося при розгляді класифікації наук у східних перипатетиків) стає особливо зрозумілим, якщо ми візьмемо до уваги давньогрецьку гномічну літературу. Велике сховище популярної мудрості призначалося для кіл читачів, що за кількістю значно перевершували кола філософів, інтелектуальної еліти чи навіть придворних. Література по адабу широко використовувала афоризми античних мудреців та анекдоти, пов'язані з їхнім життям та доктринами. У цьому доречно навести висловлювання сафаридського правителя Сиджістана - Абу Джа'фара Ібн Банувайха (правив у 906–963 рр.) про гномічну літературу, збережені філософом ас-Сіджістані: «Абу Джа'фар мав звичай запам'ятовувати висловлювання, анекдоти, життєписи і справи греків так, як я цього не помічав ні в кого іншого. Він, бувало, казав: «Це золоті самородки щось подібне до необробленого і не відлитого у форму металу». Анекдоти греків захоплювали його настільки, що він казав: «Яким же має бути народ, коли він серйозний і рішуче реалізує свої природні здібності, якщо він такий, коли жартує, розважається і бавиться?».

Наведений приклад характерний для мусульманської культури Середньовіччя в тому відношенні, що ціннісними настановами адібів, які задавали тон у «вибраних» колах і для кращих представників яких адаб вінчався філософською мудрістю, що відповідала гуманістичним устремлінням епохи, переймалися і феодальні кола, що становили, як зазначалося вище, частину міського населення середньовічного мусульманського світу Те саме стосується і халіфів, серед яких були й побожні люди, що вдавалися до богослов’я, особливо під старість, і богохульники, і освічені вільнодумці.

Ще живими були сподвижники Пророка, коли Омейяди, які перенесли столицю халіфату з Медини до Дамаску, засвоїли в Сирії з її розвиненою міською культурою такі елементи цивілізації, які робили їх в очах "старої гвардії" ісламу більш ніж сумнівними мусульманами. До побуту «володарів правовірних» вже тоді увійшли гурманство і розпуста, купання в лазнях, прикрашених настінними розписами еротичного змісту, соколині полювання та непомірне вживання вина, супроводжуване музикою, співом та танцями.

З приходом до влади Аббасидів та перенесенням столиці з Дамаска до Багдада, коли родова арабська аристократія почала витіснятися вихідцями з Ірану, коли культура халіфату отримала імпульс до подальшого розвитку під впливом давньої перської цивілізації і коли «перекладацький рух» почав давати свої перші плоди, перед халіфами та їх оточенням відкрилася можливість знаходити джерело насолоди й у піднесеній області — інтелектуальній. До найбільш освічених представників цієї династії, зокрема належав халіф ал-Мамун. За потурання вільнодумцям, за організовані ним при дворі вільні дискусії на теологічні та філософські теми за участю представників різних релігійних і нерелігійних переконань і через своєрідну «інквізицію» (міхна), засновану з його ініціативи проти догматиків-традиціоналістів, він здобув собі славу «володаря невіруючих».

Ступінь освіченості халіфів чи будь-яких інших «сильних світу цього» грала, однак, далеко не визначальну роль у їхньому відношенні до релігії та вільнодумців. Це ставлення зумовлювалося насамперед конкретно-практичними міркуваннями. Можна навести чимало прикладів того, як халіфи на сході та на заході мусульманського з політичних причин різко змінювали і свою поведінку, і доктринальні прихильності, і поводження з вченими, погляди яких суперечили релігійним догмам, як із покровителів вільнодумства вони перетворювалися в його гонителів, піддаючи при цьому репресіям мислителів, котрі користувалися раніше їх ж розташуванням. Можна перерахувати також ряд «мучеників вільнодумства», яких стратили не стільки за вільнодумство, скільки за те, що вони для своїх обвинувачів представляли ту чи іншу практичну небезпеку або підозрювалися у причетності до палацових інтриг. Словом, для халіфів, емірів, султанів та візирів практичні інтереси мали в цілому набагато більше значення, ніж чисто ідейні, і цю їх установку якнайкраще висловив один з візирів, який шукав людину на посаду ката для стягнення боргів і податків за допомогою тортур: «Мені потрібна людина, яка не вірила б ні в Бога, ні в день Страшного суду, але корилася б мені повністю».

Практичний підхід до релігії був значною мірою притаманний і рядовим підданим халіфа, чому чимало сприяло те, що іслам від початку був «політизований» і орієнтований на те, щоб стати державною релігією, що забезпечує задоволення не тільки духовних, а й практичних потреб суспільства як основа соціальних, політичних, моральних, юридичних та сімейних відносин між його членами. Як правило, чітко виражене політичне підґрунтя мали також теологічні напрями, секти і рухи, що виникали в ісламі. Чисто утилітарним підходом до питань віри характеризувалися численні неофіти серед вчорашніх язичників, християн, іудеїв, зороастрійців, які прийняли іслам виключно з практичних міркувань, щоб звільнитися від виплати податків на «іновірців, що «захищені» мусульманами, і отримати можливість для просування ступенями соціальної ієрархії.

Про відносно широке поширення релігійного індиферентизму в народі говорить, наприклад, така подія: 930 р., коли кармати штурмом оволоділи Меккою, вторглися до головної мусульманської святині, Кааби і почали розкрадати скарби, що зберігалися там, у розграбуванні найбільшої святині мусульман охоче брали участь і жителі священного міста. Причому, за словами швейцарського сходознавця Адама Меца, ця подія «наробила свого часу значно менше враження, ніж можна було б очікувати», оскільки «на той час було ще дуже багато людей, які байдуже ставляться до релігії, яких вимоги гарного тону ще не підштовхували до ханжества».

На відміну від християнського вчення, моральні постулати якого пожвавлюються не тільки описами потойбічних нагород, але і ідеєю Божої любові, іслам не визнає ні олюдненого Бога, ні спокутування гріхів людства месією. Надії на виконання сакралізованих моральних і правових норм Коран пов'язує передусім з тим, що свої справи та вчинки правовірним доведеться порівнювати з карами та нагородами у потойбічному світі. Однак догмати про індивідуальне безсмертя, воскресіння з мертвих та Судний день, викладені в ньому з розрахунком на культурний рівень та ціннісні установки аравітян епохи Мухаммада, дуже скоро виявили в очах цивілізованих мусульман свою цінність, внутрішню суперечливість та невідповідність новим умовам життя. Контраст був настільки вражаючим, що есхатологічні ідеї ісламу стали однією з улюблених тем поетів-сатириків та анекдотистів.

Втім, уже в самому Корані чується голос перших скептиків: «Адже це тільки наше ближнє життя; вмираємо ми та живемо; губить нас лише час». Ця тема розвивалася далі поетами, такими як Абу Нувас (762–813 рр.), Хайям (1048–1131 рр.) та Нізамі Ганджаві (1141–1209 рр.), у віршах, які піддавали сумніву розповіді про потойбічне життя і називали їх просто небилицями, оскільки вони не підтверджуються жодними свідченнями «очевидців». А якщо існування раю та пекла більш ніж сумнівне, казали вони, то чому не віддавати перевагу радощам земного буття.

Однак, такі міркування частіше вели до культу тілесних втіх та інших земних радощів, ніж до розвитку у собі піднесених якостей. Вільнодумство любителів чуттєвих задоволень, не поєднане з вищими помислами, засуджувалося нерідко філософами та поетами, які бачили призначення людини більш піднесеним.

Інший характер мала поезія таких вільнодумців, як ал-Ма'аррі (973–1057 рр.), який відкидав мусульманську обрядовість, висміював віру в потойбічне життя і воскресіння з мертвих, розкривав нерозумність і несправедливість догматів, які стверджують одночасно підвладність всього волі Бога і необхідність покарання людей, позбавлених свободи вибору, за гріхи і злочини, які вони чинять. Релігія, за ал-Ма'аррі, — породження жадібності та користолюбства, а закріплюється вона у свідомості людей обманом та відданістю традиціям. Єдиний порятунок для людей, як вважає поет, це спиратися на власний розум, відкинувши іслам, віровчення християн, зороастрійців та інші релігії, які, розповсюджуючи кожна свою ідеологію, суперечать друг другові, а всі разом суперечать людському інтелекту. Релігійний обман, що міститься у вченні Мухаммада, ал-Мааррі розглядав як окремий випадок більш загального феномена — поневолення людей хитромудрими користолюбцями, які для підпорядкування їх своїй волі вигадали казки про потойбічні кари та нагороди.

Важливим фактором, що сприяв підйому вільнодумства в середньовічному мусульманському світі на той рівень, служило те, що Близький та Середній Схід стали ареною зіткнень та співіснування безлічі вірувань, включаючи три авраамічні релігії – іслам, християнство та іудаїзм. Ці обставини створювали для розвитку вільнодумства сприятливий ґрунт у потрійному відношенні. По-перше, це нейтралізувало дію одного з найважливіших факторів, що зміцнюють релігійні почуття, — уявлення про винятковість своєї віри. По-друге, цими обставинами провокувалися тенденції порівнювати між собою різні релігії, що загрожує і підточуванням того ж уявлення про винятковість власної віри, і появою сумнівів у істинності релігійних догматів взагалі. Нарешті, наслідком конфесійного плюралізму була поява великого обсягу доксографічної літератури, яка тяжіла до релігійної компаративістики, яка була представлена ​​працями таких мислителів як ан-Наубахті, ал-Мас'уді, ал-Мухасібі, Абу Мансура ал-Багдаді, ал-Матуріді, Ібн Хазма, ал-Іраншахрі, ал-Біруні та аш-Шахрастані. Подальшим результатом цього була поява таких релігійно-компаративних робіт, у яких порівнювалися не самі віровчення, а доводи, спрямовані на доказ їхньої хибності. Їхніми авторами були такі мислителі, які жили на Арабському Сході, як Ібн Каммуна та ал-Мукаммісі.

Виникає питання: що ж собою являв протилежний до вільнодумства табір? Щоб відповісти на це питання, варто звернутися до тієї епохи в середньовічній історії мусульманського світу, коли тодішнє вільнодумство в особі мутазилітів та ісмаїлітів зазнавало найжорстокіших переслідувань, до епохи піднесення Газнавидів, які вважаються невтомними борцями за чистоту «мусульманської ортодоксії». Офіційною ідеологією Газнавидів був каррамізм - вчення, основи якого заклав Ібн Каррам (пом. 869 р.). А погляди останнього, що ототожнював Бога з «охоплюючим» світ тілом, Абу Мансур ал-Багдаді характеризує як «безпрецедентне нововведення», до подібного якому не доходили навіть муталізити. Але ж добре відомо, що мутазиліти, разом із тодішніми ісмаїлітами, якраз і були тими вільнодумцями, на яких обрушувалися удари Газнавидів, і якщо «єрессю» вважати мутазилізм, то «правильною», «ортодоксальною» доктриною часів династії Газнавидів виявляється ще більша «єресь» — каррамізм.

Очевидно що Газнавидів менш за все цікавило питання про істинність чи неістинність підтримуваних і переслідуваних ними навчань. Йшлося про політичну вигоду. «Привабливість карамітів значною мірою ґрунтувалася на їхній сильній опозиції ісмаїлітам, яких вони зображали як таємних агентів іноземної держави, а саме фатимідського Єгипту Перевести невдоволення, викликане економічними мотивами, в опозицію невидимим і невідомим ісмаїлітам засобами пропаганди та фальсифікованими звинуваченнями на адресу видатних представників вищого класу навряд чи становило проблему для правлячої династії, оскільки суспільство завжди хоче відчувати, ніби йому загрожує таємний ворог». При необхідності, Газнавиди могли б з таким самим успіхом робити ставку на мутазилітів. Так воно й було: у 997 р., коли Махмуд Газневі, найвизначніший представник династії, тільки вийшов на політичну арену, він «показав себе їхнім покровителем, випустивши монету з невеликим. коранічним віршем, що можна було інтерпретувати як підтримку мутазилітської теології, прихильниками якої було панівне серед ханафітського мазхабу (правової школи у сунітському ісламі) угруповання». Слід до цього додати, що й каррамізм через кілька десятиліть зазнав переслідувань (зрозуміло, з політичних причин), а після жорстокого придушення повстання, очоленого онуком лідера карамітів при Газнавідах, це вчення зовсім зникло з політичної арени. Підтримкою нової династії - Сельджукідів, за яких відбувалися зазначені події, і їхнього великого візира Нізам ал-Мулка — став користуватися ашаризм, який до цього при Сельджуках (а саме при Тугрул Беке) був переслідуваним вченням. «Зрозуміло, що Нізам ал-Мулк був покровителем ашаріто-шафіїтів тільки в тій мірі, в якій це відповідало його політичним інтересам ».

Релігійно-політична історія середньовічного мусульманського світу в епоху Газнавидів та Сельджукідів, на яку припадає період поширення перипатетизму на Сході, повчальна в одному надзвичайно важливому відношенні: стосовно цієї епохи найчастіше говорять про боротьбу «ортодоксального ісламу» з «єретичними» рухами, тоді як насправді, навіть судячи з викладених вище фактів про таку боротьбу міркувати безглуздо, або, точніше сказати, безглуздо казати про існування «ортодоксального» ісламу і «єретичних» течій у ньому. Адже крім Багдадського халіфату тоді існували Кордівський халіфат у Іспанії і єгипетський халіфат Фатімідів, причому в останньому «ортодоксальному» мав би бути визнаний іслам ісмаїлітів, вчення яких кваліфікувалося як явне віровідступництво у Багдаді. Коротше кажучи, у мусульманському світі не було і не могло бути єдиного «ортодоксального вчення», як і єдиного позначення ісламу взагалі. Коран же і перекази про Пророка Мухаммада самі по собі, без подальших інтерпретацій, могли виступати як авторитарна інстанція на всі питання, що висуваються життям, не більшою мірою, ніж Старий Завіт і Новий, а ці останні, як відомо, не були в змозі одні, без папи римського, без церковних соборів, забезпечити єдність поглядів християн (католиків) на те, що вважати "ортодоксальним" і що - "єретичним".

Повноваження халіфа ще за часів Фрідріха II Гогенштауфену порівнювали з прерогативами Папи Римського. «Володар правовірних» теоретично втілював у собі єдність світської та духовної влади, що, здавалося б, передбачало панування на мусульманському Сході теократичного принципу, а отже, і певної ортодоксальної системи поглядів Але фактично все було інакше. Розпочатий раніше процес відокремлення світської влади від духовної в середині X ст. завершився тим, що у багдадських халіфів збереглася лише духовна влада, тоді як світська перейшла до рук емірів та султанів. Релігії, таким чином, відводилася на мусульманському Сході приблизно така ж сама роль, яку вона виконувала у християнському світі, але з однією істотною різницею: на мусульманському Сході їй доводилося здійснювати свої функції, не маючи ні організованої церкви, ні ієрархічно та територіально структуралізованої мережі священнослужителів, без церковних соборів, вирішення яких щодо спірних світоглядних питань мали б обов'язкову силу для всіх. Статусу офіційно прийнятої або підтримуваної цим режимом доктрини та чи інша течія ісламу, домагалася не завдяки іманентно властивим їй достоїнствам, а лише остільки, оскільки відповідала практичним інтересам конкретного режиму чи своїми політичними настановами, або своєю спрямованістю проти вчення, на яке спиралися його суперники чи вороги, або тим, що користувалася популярністю серед населення, допомоги чи спокою якого потребував режим.

Лише двічі за всю історію Багдадського халіфату «володарі правовірних» використовували свою духовну владу для виступів, що віддалено нагадували спробу нав'язати своїм підданим «ортодоксальні» положення. Перший такий виступ відноситься до першої третини IX ст., коли халіф ал-Мамун оголосив «державним догматом» тезу про сотвореність Корану. Ця теза, якою і вичерпувалась вся «ортодоксія», служила своєрідним паролем, що дозволяв у ході згадуваної вище «інквізиції» відрізняти прихильників ал-Мамуна від опозиціонерів — традиціоналістів-догматиків, що були на боці його брата ал-Аміна, який був його супротивником у боротьбі за халіфський престол. У тих же політичних цілях ал-Мамун відкрито підтримував мутазилітів, хоча й сам не був прихильником мутазилізму, і не всі мутазиліти готові були йти до нього на службу. Догмат про сотвореність Корану, проголошений ал-Мамуном і підтримуваний двома його наступниками — ал-Мутасімом (правив у 833– 842 рр.) та ал-Васиком (правив у 842–847 рр.), вже в 849 р. був оголошений єретичним, а мутазилізм, що обгрунтовував його теоретично, перетворився на гнане вчення. Ця крута зміна у релігійній політиці Багдада сталася при халіфі ал-Мутаваккілі (правив у 847–861 рр.), і причина її, за словами П. Жузе, «була суто політичного характеру», що виявляється хоча б із того, що сам ал-Мутаваккіл «був у душі порядним мутазилітом»: напередодні сходження його на престол у столиці халіфату спалахнули народні хвилювання, і для порятунку трона йому довелося піти на поступки традиціоналістам-догматикам, що тримали під своїм впливом переважну більшість багдадського населення.

Друга така спроба ствердження «офіційної догми» Аббасидів мала місце при ал-Кадірі (правив у 991–1031 рр.), коли влада халіфа ледве простягалася за межі його резиденції — Багдада, а в халіфаті, що розпався, міцніли відцентрові сили, що користувалися для утвердження своєї незалежності різними формами інакомислення — мутазилізмом, шиїзмом та особливо ісмаїлітським напрямком в останньому, який підтримували найвпливовіші суперники Аббасидів, єгипетські Фатіміди. У цих умовах у 1018 р. ал-Кадір влаштував у своєму палаці урочисте читання «кадірії» — нового «символу віри», в якому погляди інакодумців (зокрема положення про сотвореність Корану) засуджувалися як такі, що суперечать поглядам салаф - перших мусульман, які шанувалися як знавці священних текстів. Однак ні в самому Багдаді, ні тим більше на місцях халіф не мав достатньо влади та авторитету, щоб цей «символ віри» набув в очах його пастви належної ваги. Єдиним відчутним результатом оприлюднення «кадірії» було те, що під приводом її захисту Газнавіди, а потім Сельджукіди, що прийшли їм на зміну, розширювали власні володіння, прибираючи до рук території що відкололися від Аббасидського халіфату. Втім, і ці дві тюркські династії, коли того вимагала політична обстановка, потурали деяким проявам вільнодумства (за винятком шиїтсько-ісмаїлітського), яке в «кадірії» якраз і засуджувалося.

Розглянута тут особливість ісламу стала наслідком того, що ця релігія від початку була спрямованою на створення громади, яка має пізніше перетворитись у теократичну державу, тоді як на практиці державна система, що об'єднує в одних руках духовну і світську владу, виявилася на мусульманському Сході нежиттєздатною. Відсутність інституціоналізованого порядку вирішення спірних питань відкривала простір для іджтихаду - самостійного вирішення таких питань на основі вільного тлумачення Корану та Суни. Набагато чіткіший і однозначний характер ці тексти носили там, де йшлося про юридичні питання, проте іслам і тут не досяг успіху у встановленні єдності думок, хоча суспільне життя робило першочерговим завданням канонізацію саме права: на початку IX ст., якщо вірити легенді, зникло близько 500 правових шкіл, а в наступному столітті продовжували функціонувати школи шафіїтів, маликітів, сауритів, ханафітів та захіритів. А після X ст., коли так звані ворота іджтихаду (в сенсі свободи необмеженої правотворчості) виявилися закритими, у сунітській юриспруденції право на паралельне існування отримали відразу чотири головні юридичні школи, і це не кажучи про шиїтський іслам, де «відміна» іджтихаду неможлива в принципі, оскільки він висловлював думку «прихованого» імаму.

У питаннях же спекулятивної теології, в галузі тлумачення граничних підстав буття, де не відбулося і такої канонізації, брама іджтихаду, принаймні юридично, залишалася відчиненою навстіж. Щоб бути правовірним мусульманином у цій галузі вважається достатнім визнавати єдиного Бога, його посланців та Писання, ангелів, посмертне воскресіння та Судний день. Але кожен із перелічених предметів віри допускав найрізноманітніші інтерпретації, які й з'являлися в великих кількостях, даючи життя все новим і новим доктринам, богословським школам і сектам. Зокрема, одні казали, що мусульманином можна вважати будь-кого, хто визнає пророчу місію Мухаммада; згідно з іншими, мусульманин - це той, хто виголосив формулу "Немає божества, крім Аллаха, і Мухаммад - посланець Його"; на думку третіх, мусульманин - той, хто здійснює щоденну п'ятиразову молитву, звертаючись до Кааби. Далі всіх у цьому питанні пішли мурджіїти, за словами яких віра людини зберігається в схованках її душі, а що в неї в душі, може розсудити один тільки Бог.

У цих умовах оптимальний варіант для вираження своїх поглядів у інакодумців виробився дуже рано і набув повсюдного поширення: представники найрізноманітніших ідейних течій вдавалися до тавілю — символіко-алегоричного тлумачення священних текстів, тож «жодна мусульманська секта не приймала Коран близько до серця, а скоріше розглядала його як головний арсенал, зобов'язаний постачати їм обґрунтування їх доказів».

Оскільки в ісламі немає ані церкви, ані духовенства у строгому розумінні цього слова, вищою інстанцією для мусульманської громади виступала сама ця громада (умма), її колективна одностайна думка (іджма). Але опитувань громадської думки в багатомільйонному «колективі» правовірних, звісно, ​​ніхто проводити не міг, та якби це і можна було здійснити, навряд чи з допомогою такого опитування вдалося б виявити одностайність хоч з одного питання серед людей, розділених соціальними, політичними і культурними бар'єрами. Насправді функцію виразників громадської думки взяли на себе улеми (релігійні діячі, знавці мусульманських наук), серед яких провідне становище займали факіхи — юриспруденти. Діяльність улемів була зосереджена насамперед на розробці права (фікх), а також таких релігійних дисциплін, як хадісоведення (хадіси – вислови пророка Мухаммеда), тлумачення Корану (головним чином лексичне) тощо, які були далекі від спекулятивної теології. Щоправда, різні школи фікха по-різному ставилися до права мусульманина мислити самостійно, але поєднувало їх прагнення зберегти за собою функцію посередників між можновладцями та масами.

Поняття одностайної громадської думки, що позначається терміном «іджма», у всі часи було доволі розмитим та невизначеним. За словами французького ісламознавця Годфруа-Демонбіна, іджма — «нестійкий вислів, якась прихована істина, яка походить від Корану і сунни, покликана виражати Божественну волю. Ця згода вчених-мислителів, дату якої дуже важко встановити, офіційно нічим не підтверджується; ніхто про це не оголошував народу... Вражає в цій доктрині, яка встановилася після довгих гарячих суперечок, повна відсутність загальних принципів». Оскільки механізм прийняття рішень на підставі цього принципу ніким ніколи достеменно не встановлювався, їх характер залежав від умов та місця. Законність таких рішень цілком визначалася авторитетом улемів, а цей авторитет - тією важливою цивільно-адміністративною та консультативною функцією, яку виконували у суспільстві правознавці. Вони грали роль посередників між правителями і народом, виступаючи одночасно як відповідачі з релігійних питань і для простих людей, і для світської влади. В якості охоронців мусульманського благочестя вони не лише відображали, а й створювали громадську думку, і це у поєднанні з тим великим впливом, яким вони користувалися в народі, змушувало правителів прислухатися до них та «формалізувати» їхні неформальні негативні санкції проти вільнодумців.

Цілком природньо, що релігією правознавців, як правило, була релігія «широкої публіки», так званий «народний іслам», релігія тих неосвічених мас, світогляд яких, за відомим у середньовічному світі крилатим виразом ал-Фарабі, ґрунтувався на вигадках і байках. Акти релігійно зумовленого насильства, свідченням яких не раз служили поряд з розбитими судинами для вина, музичними інструментами та віддані спаленню книги філософського змісту, вчинялися з ініціативи деяких улемів, а здійснювалися вони нерідко простонароддям (амма), у чиїх очах ці судини, інструменти та книги були атрибутами неблагочестивого життя вищих верств суспільства. Улеми навчилися маніпулювати настроями мас, і в деяких випадках навіть підтримували рухи протесту, що спалахували в народі.

Усі діячі мусульманського Середньовіччя, які недогматично мислили, а часом і ті, хто займався спекулятивною теологією і суфійською теософією, з неприхованою зневагою ставилися до цих улемів, особливо до правознавців, яким достатньо було вивчити за один-два року практичні судові формули, щоб домогтися призначення суддею міста, а то й цілої провінції (ал-Джахіз), до тих, хто займається, по суті, лише суто «світськими справами, чужими богослов'ю», думаючи при цьому лише про свою кар'єру та інші земні блага (ал-Газалі), і при цьому, сидячи на дорозі до «потойбіччя», до пізнання граничних підстав буття, і сам не може туди пройти та інших не пускає — точнісінько подібно каменю, що впав у гирлі зрошувального каналу, який і не вбирає у себе вологу і не пускає її в поле (ал-Маккі). Не будучи спекулятивними теологами, улеми здатні були стояти на сторожі чистоти ісламу, користуючись виключно негативними засобами — забороною тавілю, будь-яких міркувань, що віддають біда, і відходу від того, що підкріплено авторитетом салаф. Це надійно забезпечувало їм становище квазіортодоксії та відповідне місце у соціальній ієрархії. У питаннях теології їхня думка була простою: дотримуватися буквального сенсу священних текстів (Корана і сунни), ні на крок не відходити від «віри народу», тобто від принципів фідеїзму у питаннях пізнання та грубо антропоморфічного теїзму у питанні про Бога та його ставлення до світу. [10]

**2.3. Формування філософії арабського світу**

Вплив та сприйняття давньогрецької науки, особливо філософської спадщини Платона та Аристотеля, стали факторами, що визначили формування філософської течії в ісламі. Вони створили такі системи, які протягом багатьох століть глибоко впливали на ті суспільства, які ще навіть не почали формуватися під час їхнього життя та діяльності. Так, у школі Платона, крім власне розвитку ідеалістичної філософії, велися важливі дослідження з математики. Аристотель, творячи своє вчення, став батьком емпіричної філософії, яка спиралася на попередньо зібрану ним грандіозну енциклопедію усієї сучасної йому науки. У галузі філософії Платон розробляв питання діалектики, теорії пізнання, естетики, педагогіки, Аристотель створив основи логіки, досліджував проблеми теорії мистецтва, етики, політичної економії, психології. У першій половині ІХ ст. давньогрецькі філософські системи вважалися найвищим досягненням усієї філософії, завдяки яким в арабомовному інтелектуальному середовищі можна було говорити про цікавий і складний феномен – виникнення арабської філософії, яка іменувала себе фалсафа (арабізована передача грецького «філософія»). Протягом трьох століть на Близькому Сході, в Середній Азії, Магрібі та Іспанії відзначається «величезний приплив постійних та продуктивних грецьких ідей та теорій».

Вже наприкінці ІХ ст. з'являється досить стійка «традиція передачі більш або менш достовірних відомостей про «грецьких мудреців–філософів» для арабомовних авторів. Разом з цим вони познайомилися і з коментаторами Аристотеля - Порфирієм (232-301 рр.), Симпліцієм (пом. 549 р.), Іоанном Грамматиком (пом. у VI ст.), Олександром Афродісійським (кінець II – початок III ст.). Щодо інших історико-філософських творів античних мислителів, то зовсім очевидно, що представники арабомовної науки мали про них широке уявлення, оскільки існують їхні згадки і про досократиків, і про самого Сократа. Радянський сходознавець А. Б. Халідов, зокрема, говорить про значний перелік імен грецьких філософів знайомих арабам, хоча домінують у ньому імена Аристотеля та Платона (якого нерідко плутали з неоплатоником Плотином), а також вченого періоду еллінізму Галена.[14]

Не лише ті причини, що випливають з поступової логіки оволодіння філософським знанням пояснюють інтерес до Аристотеля. Більш важливу причину представляла традиція вивчення Аристотеля в сирійських богословських школах. Сирійські богослови зверталися до текстів «Категорій» або «Метафізики» Аристотеля для осмислення термінології христологічних суперечок, що призвели до великих потрясінь у церковному житті. І гнані державною візантійською церквою несторіани були мотивовані вивчати не діалоги Платона, а трактати Аристотеля, щоб дати раду значенні засвоєних у богослов'ї понять «природа», «сутність», «буття», «з'єднання», «змішування», «воля» та ін. До перекладів Аристотеля на арабську сирійцем Хунайном-ібн-Ісхаком були відомі переклади Якова Едесського (640–700 рр.) та його вчителя Севера Себохта (575–667 рр.), який окрім іншого переклав з пехлеві на сирійський твори філософа та богослова Павла Перса (VI ст.)

**Переклади**. Безумовна першість за кількістю перекладених творів та складених до них коментарів належить Аристотелю. У його вченні для арабського Сходу містилася квінтесенція всієї філософської мудрості греків. Його спадщина була перекладена повністю і навіть, як було зазначено, арістотелівськими вважалося більша кількість творів, ніж він написав насправді. Велика кількість досліджень присвячена також коментатору Аристотеля Александру Афродійському, підвищена увага до якого зрозуміла як великою кількістю перекладених арабською текстів, деякі з яких збереглися нині лише у вигляді перекладів, так і нелегким завданням встановити справжнє авторство невірно приписаних йому творів.

Порфирій - перший і найбільш авторитетний коментатор Арістотеля на арабському Сході. Він був відомий арабським читачам перш за все як автор «Вступу» («Ісагога»). У руслі вікової традиції, закладеної ще в Олександрійській школі, вивчення філософії починалося з вивчення логіки Аристотеля та першого трактату «Органону» – «Категорій», відповідно, «Вступ до читання Категорій» Порфирія було загальним запровадженням до всього курсу філософської освіти. Вплив Порфирія справедливо бачити і в нормативному для пізньоантичної традиції пошуку гармонії між вченнями Платона і Аристотеля, послідовним прихильником якого був Порфирій.

Чільне місце в арабській філософській літературі посідає ім'я Прокла. Щоправда, найчастіше його вчення виявлялося зміненим до невпізнаваності. На арабську та сирійську було перекладено чотирнадцять творів Прокла, проте до нас жоден із цих текстів не дійшов повністю. Найбільшого поширення набули два твори: «Докази на користь вічності космосу» і «Початки теології». Останній неодноразово перероблявся і став основним авторитетним джерелом для неоплатонічної арабської традиції. Крім того, були відомі його коментарі до «Федону», «Тімею» та «Держави».[8]

Досі відсутнє систематичне дослідження, присвячене перекладам текстів Платона на арабську мову та знайомству ісламської цивілізації з платонівською філософією. Найперше і найбільш ґрунтовне обговорення Платонівського корпусу міститься у трактаті «Філософія Платона», який традиційно приписують ал-Фарабі. У період із X по XIII ст. арабськими біографами та доксографами (ал-Мубашшир, Шахрастані, Хунайн ібн Ісхак, ан-Надім) було зіставлено кілька платонівських біографій та бібліографій, що спиралися на джерела, що сягають грецької біографічної традиції (Фрасіл, Теон Смирнський, Гален). Сприйняття філософії Платона було обмежено переважно переказами та скороченими зведеннями, найбільш авторитетним з яких був «Короткий виклад (синопсис) діалогів Платона» Галена у перекладі Хунайна ібн Ісхака. Але з восьми діалогів арабською збереглося лише зведення «Тимея», грецький оригінал «Синопсису» повністю втрачено. Найбільш відомі на арабському Сході були діалоги «Тімей», «Держава» та «Закони». Не збереглося жодного платонівського твору в повному арабському перекладі, і, мабуть, таких банально не було. «Держава» та «Закони» були перекладені арабською багато раз, до них були складені коментарі, відомі філософи знову і знову зверталися до їхніх текстів (ал-Фарабі та Ібн ал-Тайїб склали парафрази «Законів», Ібн Рушд – «Держави»).[4]

Основним джерелом відомостей про ранню грецьку філософію для арабського світу були переклади творів Арістотеля. Загалом досократики представляли цілком архівний інтерес (як і для самих греків у період пізньої античності). Біографічні відомості про досократиків дуже невизначені, повні анахронізмів, арабські джерела замовчують про їхніх вчителів та учнів, не наводяться назви творів. Емпедокла представляли сучасником царя Давида; Анаксагора одні вважали послідовником Анаксимена, інші – сучасником Зенона Елейського, треті – Арістотеля. Одним з найточніших було датування Демокрита, який фігурує як сучасник перського царя Артаксеркса I. Незважаючи на більш-менш точну хронологію, Демокріта навіть не завжди пов'язували з вченням про атоми; багато історіографів, і серед них ан-Надим, автор «Фіхриста», приписували Демокриту алхімічні праці та інтерес до виробництва золота та срібла (вочевидь, внаслідок ототожнення Демокрита з олександрійцем Болосом із Мендеса, автором ІІІ ст. до Н.Е., що видав під ім'ям Демокріта ряд своїх творів).

Деякі середньовічні арабомовні автори згадують роботу «Політика» (ас-Сійаса), що нібито належить перу Арістотеля. Ця робота, точніше її авторство, викликало суперечки та розбіжності, як самих середньовічних авторів, так і сучасних дослідників. Вважається, що цей твір не був перекладений арабською. Проте про нього говорить Абу Наср ал-Фарабі (870-950 рр.), за ним Абу Алі ібн Сіна (980-1037 рр.) та перший арабський соціолог Ібн Халдун (1332-1406 рр.). Історик арабської середньовічної рукописної спадщини Абд ар-Рахман Бадаві, за словами А. А. Ігнатенко, упорядкувавши всі відомі переклади Аристотеля на арабську мову, заявив у своїй публікації 1959 р.: «Що ж стосується книг про політику та інших (крім «Нікомахової етики») етичних творів, то нам досі невідомий ніякий слід їхніх перекладів арабською мовою». У такому разі виходить, що арабські мислителі свідомо приписували іншу «Політику» Арістотелю.[10]

Велику цінність для історика становлять арабські переклади нині втрачених грецькою мовою творів або хоча би свідчення про них. Як приклади можна згадати біографію Аристотеля та каталог арістотелівських творів Птолемея ал-Гаріба «Короткий виклад діалогів Платона», «Про звичаї», «Як людина може бачити свої чесноти та вади» Галена; трактати Олександра Афродисійського «Про провидіння» та полемічний трактат проти Галена та його вчення про рух, а також його коментар до "Фізики"; коментар до піфагорійських «Золотих віршів»; лист Фемістія про управління державою; аргументи Прокла про вічність світу; коментарі Симплікія на першу книгу «Початків» Евкліда.

Прірва у часі, яка розділяла часи Античної цивілізації та Арабського халіфату, не могла не вплинути на сприйняття арабомовними філософами античної спадщини, мали місце чисельні помилки, приписування творів одних авторів іншим, помилки у датуванні та інше, так, наприклад мали ходіння кілька псевдо-платонівських апокрифічних. творів, присвячених вихованню юнаків, любовної магії та ворожіння, а також суспільству та політиці. Особливе місце займали апокрифічні твори псевдо-Птолемея, псевдо-Плутарха, псевдо-Піфагора та псевдо-Порфірія. З деякими нотками виправдання таких оман арабських філософів звучать слова В. В. Бартольда про те, що «арабські вчені не мали змоги відрізнити фальшиві твори, що приписувалися стародавнім філософам, від справжніх; іноді змішувалися філософи, які мали однакові чи подібні імена, але що жили в різні часи, як Платон і Плотін. Не зовсім виразно розрізнялися вчення Платона (з його подальшим розвитком у неоплатонізмі) і Арістотеля; так, Аристотелю була приписана «теологія», в якій у насправді було відтворено вчення Плотіна (III ст. Н.Е.)

З вченням Аристотеля на середньовічному Сході спочатку розпочали знайомитися з праць та коментарів перипатетиків та неоплатоників: Олександра Афродісійського, Фемістія, Прокла, Іоанна Граматика та ін., які жили переважно в II-VI ст. Н.Е. Олександр Афродійський (II ст.) був послідовником природничих поглядів Аристотеля, і в його творчості знайшли розвиток вчення про душу і розум, а також номіналістичні ідеї Стагірита. Праці Прокла (410-485 рр.), пізнішого неоплатоніка, теж були широко поширені, особливо це стосується його трактату «Ісагозі», який користувався великою популярністю у арабомовних мислителів у викладі давньогрецьких логічних вчень.

Варто наголосити, що той відомий їм обсяг античного матеріалу визначив розвиток усієї наступної арабо-ісламської філософії, центральне місце у якій посідала категорія щастя. Однак вплив Платона і Арістотеля не був безмежним, і багато в чому він був подоланий арабомовними перипатетиками. Завдяки цьому філософія як джерело істинного знання про суще, стала вважатися теоретичним мистецтвом, політика ж (сійаса) - стала практичним мистецтвом. Остання допомагала втілювати в життя те, про що міркувала філософія, яка розробляла ідеї про щастя, про досконалу людину, про ідеальний устрій держави. Тому їм необхідно було існувати в єдності, подібно до того, як філософ-політик єдин у двох особах.

Практично всім перипатетикам, від ал-Фарабі до Ібн Рушда, можна приписати три тези, які тією чи іншою мірою кожен з них розвивав у своїй творчості. Перша теза говорить про те, що метою та вищою досконалістю людини є щастя; друга теза ґрунтується на тому, що щастя це виключно інтелектуального характеру, бо осягається за допомогою розуму, є філософствуванням за своєю сутністю; нарешті, третя теза вказує на те, що щастя досягається у взаємодії, в об'єднанні людей, а не окремими індивідами. Так, Олександр Афродисійський у трактаті, втраченому в оригінали та збереженим лише в арабському перекладі під назвою «Принципи всього сущого, що відповідають поглядам Аристотеля, Філософа» писав наступне: «Найбільше щастя, що охоплює всі блага, є осягнення розумом, бо справжня досконалість людей полягає у філософствуванні». У трактаті «Про розум» Олександр Афродійський розвинув нову теорію розуму, яка стала предметом багатьох суперечок між мусульманськими та єврейськими філософами. За цією теорією, розум, поряд з іншими душевними здібностями, є спочатку не що інше, як здібність, або формативний принцип в організмі. Цей первісний розум, який має лише потенційне існування, називається матеріальний розум, оскільки він, подібно до матерії, здатний видозмінюватися шляхом розвитку та приймати інші форми. Справді, ця здатність переходить з потенційного стану в актуальний і починає мати дійсне існування, коли завдяки вивченню та роздуму набуває ідеї, з якими розум ототожнює себе, оскільки акт мислення не може бути відокремлений від об'єкта думки. Цей новий розум, що є, отже, початковим розумом, що змінився шляхом досвіду, називається набутим розумом.[15]

**Висновки до Розділу 2**

У VII-VIII ст. для арабських племен склалися дуже сприятливі обставини, що дозволили їм швидко створити величезну за площею державу, підкоривши багато народів, захопивши їх багатства, в тому числі інтелектуальні, зайнявши важливі торгівельні шляхи того часу, яка протягом кількох століть була одним з найвпливовіших гравців на політичній арені. Контроль над торговими шляхами Ближнього та Середнього Сходу, багатства Сасанідської імперії та міст Плодородного Півмісяця дозволили арабам добитися економічного процвітання Халіфата, що, в свою чергу, стало підгрунтям для подальшого процвітання наукового і культурного.

Економічний розвиток, зумовлений успішними завоюваннями, створив умови для появи у Арабському халіфаті прошарку людей, що займаються інтелектуальною працею. Зіткнення багатьох релігій на теренах Арабського халіфату, доступ до інтелектуальних та культурних надбань стародавніх культур, відносна «молодість» самого ісламу, відкривали перед мислителями широкий простір для духовних пошуків. Відсутність в ісламі духовенства як інститута, на відміну від християнства, зумовило неможливість існування єдиного «канона» ісламської релігії, затверджуваного «соборами» духовенства, що в свою чергу зумовило появу величезної кількості течій та відгалужень у ісламі, які періодично як отримували підтримку халіфів, так і впдали в немилість, залежно від політичних обставин та інтересів халіфів та інших державних посадових осіб.

Все це зумовило відносний плюралізм думок, релігійне та наукове свободомислення серед населення Арабського халіфату, завдяки чому правлячі, наукові та духовні кола мусульманського Сходу були відкриті для знань античних «язичників» і активно підтримували перекладацьку діяльність.

У подальшому формування власної філософії у Арабському халіфаті також було важливе для збереження інтелектуальної спадщини стародавніх греків. Мусульманські філософи, спираючись у своєму філософствуванні на Аристотеля та Платона, хоча й сильно спотворюючи їхні вчення у багатьох аспектах, замовляли переклади філософських творів стародавніх греків у великих кількостях, що сприяло накопиченню досвіду у перекладачів, збагатило арабську мову науковою термінологією та сприяло підвищенню інтереса до науки у суспільстві Арабського халіфата.

Східні перипатетики опинилися на стику двох культур: належачи до культури мусульманської на вихідному пункті, вони стали водночас адептами нової думки, думки, що прийшла з античності та ознаменована в особі Аристотеля інтересом до природознавства та логіки, тобто знання у новому розумінні, знанні не богословському, а науково-практичному, філософсько-антропологічному та соціально-політичному. Останнє знання знайшло своє відображення у дослідженнях із соціально-політичного устрою держави та різних теоріях «добродійного міста». Арабські мислителі, трансформувавши тією чи іншою мірою давньогрецьку спадщину, створили свої оригінальні моделі «ідеальної» держави. І той, і інший бік, вибудовуючи свої моделі держави, все-таки «шукали її підстави та прецеденти в минулому, незалежно від того, наскільки прикрашеним чи міфологізованим це минуле поставало перед ними. У цій якості для них мали цінність саме ті форми державного побуту, які існували колись у далекій історії.

**РОЗДІЛ 3. ПЕРЕКЛАДАЦЬКИЙ РУХ**

**3.1. Передумови виникнення феномену перекладацької діяльності у Арабському Халіфаті**

Після того, як у IV-VI ст. з'явилися перші переклади окремих творів Аристотеля і Порфирія латиною (Марій Вікторін, Боецій), в Олександрії було започатковано традицію перекладу з давньогрецької мовами країн Сходу (вірменська та сирійська). Пізніше саме сирійські перекладачі зіграють визначальну роль у ознайомленні арабів з античними давньогрецькими творами.

Грецька мова була поширена серед сирійців-християн у Палестині, Сирії та Верхній Месопотамії, що входили до складу Візантії та земель, завойованих арабами в 636—642 рр., а також у Єгипті, що до 646 р. також перейшов під владу арабів. Сирійці сповідували християнство несторіанського та монофізитського (з VI ст. - яковітського) штибу. Для сирійських теологів важливо було підвести під свою християнсько-“єретичну” умоглядну догматику логіко-етичний базис. Тому переклад деяких давньогрецьких філософських праць сирійською мовою вважався надважливим завданням для них.

Сирійською мовою було створено багатий доробок церковної та світської літератури. Завдяки численним перекладам із грецької мови сирійська значно розширила свій лексико-термінологічний запас. Також в сирійській широко представлений перський словниковий шар. Перекладачі філософської та медичної літератури були, як правило, вченими-теологами та лікарями, що блискуче володіли як грецькою так і рідною мовою. Сирійці заслужено славилися як "великий народ перекладачів".

Ще з IV ст. Н.Е. нерідко перекладалися на сирійську різноманітні твори етичного характеру, що містили певний історико-філософський матеріал, який проте інтерпретувався у парадигмі християнізованої піфагорійсько-платонівської мудрості. Загалом слід зазначити, що список творів що підлягають перекладу та тлумаченню залишався приблизно однаковим. Як не дивно, але, наприклад, арістотелівська "Метафізика", його трактат "Про душу", платонівські діалоги повністю так і не були перекладені сирійською мовою. Загалом логічні трактати відрізнялися незрівнянно великою грекомовною відповідністю оригіналам, ніж перекладні роботи з етики та метафізики. Практично повністю та на високому якісному рівні перекладалися медичні трактати. Прагнучи витягти з “язичницької” греко-римської спадщини необхідні знання, несторіани та монофізити Сирії та Єгипту в той же час, на противагц Візантійській імперії повсюдно вилучали грецьку мову з літургії та навчання, перекладаючи їх відповідно на сирійську та коптську мови.

З VIII ст. сирійська мова, що “витісняється арабською... припиняє своє існування в устах сирійців і продовжує його лише в якості письмової мови (до ХV ст.) або як літургія сирійської церкви донині”. Оцінюючи в цілому перекладацьку діяльність сирійців - несторіан і монофізитів, слід визнати, що двомовність певних кіл суспільства, що історично склалась у Сирії, підготувала базу для подальшої передачі античної наукової та культурної спадщини новій арабо-мусульманській цивілізації. У рамках останньої вони також відіграли визначну роль у безпосередньому донесенні досягнень античної цивілізації до освічених кіл Арабського халіфату і в міру своїх сил сприяли розширенню їхніх лав. Араби також отримали безцінний досвід перекладацької роботи.[16]

Особливістю процесу трансляції грецької філософської спадщини на інші мови було те, що цей процес послідовно відбувався в широкому культурно-географічному діапазоні на тлі змін держав, ідеологій, політичних режимів та правлячих династій. Загальний вектор цього руху починаючи з VI ст. Н.Е. був спрямований з Заходу на Схід (з Олександрії до Антіохії, Харрану, Дамаска, Багдада), іншими словами, спочатку до східних кордонів Римської імперії, а потім і за її межі. В цілому, становлення арабо-мусульманської філософії та сприйняття на арабському Сході античної філософської спадщини було з самого початку обумовлено шкільною філософською культурою пізньої Античності. Сам ал-Фарабі (870-950 рр.) у творі «Про виникнення філософії» вказував, що виникнення арабської філософії в Багдаді пов'язує безперервний ланцюг зв'язків від вчителя до учня з останніми філософами Олександрійської школи.

У знаменитій Олександрійській школі (Єгипет), що славилася в епоху пізнього еллінізму своїми філософськими дослідженнями, у аналізований період розвивалися в першу чергу природничі науки - медицина, хімія, астрономія та ін. Серед сирійських монофізитів були дуже популярні коментарі Іоанна Граматика до праць Арістотеля. В Олександрії, як і в деяких інших містах Єгипту, знаходилася велика кількість античних рукописів, переклади яких арабською, сирійською та коптською мовами активно використовувалися при освоєнні гуманітарної та природничо-наукової спадщини стародавніх греків і служили відправною точкою в подальших власних наукових дослідженнях.

Оскільки засвоєння грецької традиції сирійцями йшло з пізньоантичних шкільних джерел, не випадково, що характерною рисою сирійської філософської культури стало з'єднання платонізму та аристотелізму при домінуванні останнього. Як відомо, логіка Аристотеля згідно з пізньоантичними канонами служила введенням у вивчення всього філософського курсу. Тому переважний інтерес до Аристотеля відрізняв і початковий етап засвоєння античної традиції в арабському світі. Античні тексти були сприйняті арабською культурою через сирійських перекладачів, а частково напряму з доступних на Сході грекомовних бібліотечних зібрань; є свідоцтва про організацію делегацій до двору візантійських імператорів з метою придбання цікавих для халіфів текстів.

У науковій літературі представлені два погляди на роль грецької спадщини у формуванні арабо-мусульманської філософії. Одні дослідники наполягають на тому, що основним джерелом арабської філософії була мудрість Корану та ісламська традиція, так що грецька філософія (у перекладах арабською) розглядається як інструмент застосований для тлумачення мудрості, що міститься у Корані. Чимало прихильників у іншої думки, згідно з яким фалсафа (східний аристотелізм та арабомовна філософія загалом) стала прямим породженням так званого Перекладацького руху з грецької. У такому разі важливо розуміти послідовність засвоєння грецької спадщини та її роль у становленні фалсафи. Важливо бачити, як під впливом засвоєння окремих навчань грецьких філософів і тих джерел, які були вже доступні або ще не доступні в арабських перекладах, складалася арабська філософська традиція

Великий внесок у становлення та активний розвиток інтелектуальних процесів у халіфаті внесли на початковому та на наступних етапах представники різної етнічної та конфесійної приналежності. У правлячій верхівці у VIII ст. виник небувалий попит на знання в різних областях — медицині, математиці, астрономії, хімії, географії тощо. “Поряд з практичними потребами в природничих науках виникає також інтерес до філософії в різних її відгалуженнях, до красного письменства — поезії та художньої прози. Ці запити спочатку могли задовольнити нащадки та учні тих, хто знайшов притулок у Сасанідському Ірані, греків-візантійців і сирійців-несторіан, освічені перси та євреї... пропонували свої послуги як лікарів, астрономів, перекладачів”.[21]

У VII ст. перекладацька діяльність тривала у християнських школах, а після заснування Багдада в 765 р. халіф ал-Мансур запросив сирійських лікарів із Гундишапуру до двору, де окрім своїх професійних обов'язків вони займалися власними науковими дослідженнями та перекладацькою роботою. Були перекладені з сирійської на арабську медичні трактати Галена, а також логічні твори Аристотеля та ін. Біблія, Євангелія, псалми і праці теологів стали інтенсивно перекладатися арабською мовою вже починаючи з VIII ст. Християни почали активно користуватися арабською мовою. Встановлено факт існування безперервної традиції листування книг церковного побуту арабською мовою. Перекладацька діяльність сирійців і персів сприяла становленню цього шановного ремесла і серед самих арабів.

Загалом перекладацька діяльність під заступництвом династії Омейядів (661-750 рр.) тривала до самого її кінця. При Омейядах сформувалися практично всі жанри арабської писемності - різні види писемних творів незалежно від змісту. Було написано близько трьохсот оригінальних творів і до трьох десятків перекладів.

**3.2. Початковий період арабської перекладацької діяльності**

До покоління перших перекладачів з грецької та сирійської на арабську мову належали в основному християни нехалкідонських давньосхідних церков, які, як правило, знали всі три необхідні мови (давньогрецьку, сирійську та арабську): перекладач «Іліади» Феофіл Едеський (історик та астролог при халіфі ал-Махді; 695–785 рр.) був маронітом, лідер перекладачів «кола ал-Кінді» Хунайн ібн Ісхак (809–873 рр.), його син Ісхак ібн Хунайн, Абу Бішр Матта бен Юнус (вчитель ал-Фарабі; 870–940 рр.) були несторіанами; Коста ібн Лука (820-912 рр.) та Яхья ібн ал-Бітрік - мелькитами; перекладач «Теології Аристотеля» Абд ал-Масих бен Наїма ал-Хімсі та Яхья ібн Аді (893-974 рр.) - яковітами. Християнином був і автор першого перекладу «Метафізики», чиє ім'я відоме як Устаф (від грецького Євстафій).

Планомірна, офіційно підтримувана і щедро оплачувана перекладацька діяльність у халіфаті почалася в Бейт ал-Хікма (“Будинку мудрості”), заснованому халіфом ал-Мамуном. Першим главою його був призначений професійний перекладач Яхья ібн Масавейх (пом. 857), який володів сирійською, арабською та частково грецькою мовами. Історія зберегла імена таких великих перекладачів та коментаторів, які були одночасно і авторами оригінальних наукових творів, як Абдалла ібн Мукаффа, згадуваний вище Хунейн ібн Ісхак, Коста ібн Лука, Табіт ібн-Курра, Мата ібн Юнус, Яхья ібн Аді та ін.

Перекладацька діяльність в Арабському халіфаті носила офіційний характер і щедро фінансувалася державою. Вся ця масштабна робота велася в столиці Абассидського халіфату Багдаді, де приблизно у 825 році ал-Мамуном був заснований «Будинок Мудрості» – своєрідна Академія наук арабського Сходу. Перекладацький рух став частиною масштабного ідеологічного проекту халіфа ал-Мамуна, організатором і координатором власне перекладацького спрямування став "перший філософ" Багдада ал-Кінді (801-873 рр.). Провідним мотивом щедрого спонсорства халіфом перекладацького руху була його антивізантійська та антихристиянська політика. Масштабна реалізація антивізантійської установки глави ісламської держави в умовах нещадної воєнної та ідеологічної боротьби з греками (візантійцями) сприяла насадженню уявлення про мусульман як повноправних спадкоємців грецької філософії, ідеологом якого був придворний літератор і богослов-мутазилит ал- Джахіз (775–868), – саме мутазилітам особливу підтримку надавав ал-Мамун. Ал-Джахіз стверджував, що християни та візантійці, не відрізняючись ні мудрістю, ні глибиною мислення, просто прибрали до своїх рук спадщину стародавніх греків: «Такі твори як Органон, «Про виникнення та знищення», «Метеорологія» були написані Аристотелем, який не був ні візантійцем, ні християнином. "Альмагест" був написаний Птолемеєм, і він теж не був ні візантійцем, ні християнином. «Начала» були написані Евклідом, і він не був ні візантійцем, ні християнином. Книги з медицини були написані Галеном, який не був ні візантійцем, ні християнином. Те саме можна сказати про твори Демокрита, Гіппократа, Платона. Усі вони представники одного народу, вони померли, але живі їхні думки, і вони були греками. Їх релігія відрізнялася від візантійської релігії, їхня культура відрізнялася від візантійської культури. Вони були вченими, а ці – ремісники, які привласнили книги греків виходячи з близькості території. Деякі книги греків вони приписали собі, частину пристосували до своєї нової релігії, крім особливо популярних творів і тих філософських книг, котрі були добре відомі».

Вважається, що фонди бібліотеки “Будинку мудрості” містили порядку 400 тис. рукописів арабською, грецькою, сирійською, перською (пехлеві), коптською, санскритом, китайською та багатьма іншими мовами. Бібліотека постійно поповнювалась. Важливою її частиною були копії рукописів греко-еллінських учених з усіх галузей знань, котрі надходили з Візантії, у якій зберігалось понад 400 тис. античних сувоїв відповідно до договору про мир з візантійським імператором Михайлом ІІІ. В результаті потужної перекладацької та наукової діяльності арабська класична (літературна) мова збагатила свою систему різноманітними функціонально-стилістичними та лексико-термінологічними засобами і була здатна передавати з високим ступенем адекватності думки витончених у логіці та діалектиці авторів Стародавньої Греції та Візантії, Сасанідського Ірану та далекої Індії, догматичні суперечки християн і маніхеїв, харранських сабіїв та зороастрійців, стоїків та гностиків, а також “лаконізм Евклідової геометрії, багатство відтінків філософських міркувань, плутаний стиль таємних навчань чаклунів, фактологічну простоту природничо-наукових творів”. Відомо, що внаслідок інтенсивного збору мовного матеріалу в польових умовах, обробки поетичних та інших мовних пам'яток, а також шляхом емпіричних спостережень. дій над функціонуванням мови в різних сферах державного, релігійного, наукового та культурного життя арабомовні вчені різного етнічного походження у VIII-ХIII ст. здебільшого розробили оригінальну лінгвістичну теорію арабської класичної мови, що увійшла до світової парадигми лінгвістики як "арабська мовознавча традиція", що верифікується як “закінчене вчення, що увібрало наукові ідеї свої епохи, у формуванні яких чималу роль відігравала спадщина давньогрецької та давньоіндійської традицій”. На думку Гамільтона Гібба саме філологи Басри - міста, де склалася одна з найважливіших граматичних шкіл Арабського халіфату, зробили перші художні переклади арабською мовою. [6]

Неодноразово робилися повні повторні чи нові переклади авторитетних науковців. Варто уваги те, що переклади медичних трактатів та робіт з природничо-науковим дисциплінам меншою мірою піддавалися критиці. Вони вважалися цілком прийнятними для власних досліджень в галузі медицини, астрономії, механіки і т.д., так як виконувалися вченими — професіоналами та блискучими поліглотами.

Поряд з першими перекладами філософських творів античних авторів арабською мовою з'явилися також перші переклади основних праць з математичних, медичних та природничіх наук – «Початки» Евкліда та «Математичні збори» («Альмагеста») Птолемея, праці Архімеда, медичні твори Галена.

**3.3 Період активної перекладацької діяльності**

В історії науки про переклад порівняно слабо освітлені в своєму системному взаємозв'язку періоди V-ХII ст. та ХIII ст. Н.Е., які справедливо можуть бути названі "великою епохою перекладів" античної наукової спадщини з грецької мови на сирійську, коптську, пехлеві (середньоперсидську) і головним чином арабську, а також з арабської на латинську, кастильський діалект іспанської мови, давньоєврейську та інші мови Європи та Азії.

В історії арабо-мусульманської держави VIII-ХІ ст. - Особливий період, який "характеризується найяскравішим і найповнішим проявом творчих сил". В Арабському халіфаті “розквітає міська культура, розвиваються ремесла та торгівля, споруджуються чудові споруди, створюються університети, в яких нарівні з богослов'ям викладаються світські науки, комплектуються державні та приватні бібліотеки.

Арабізація держави йшла посиленими темпами. Інші мови витіснялися із усіх сфер діяльності. Арабська мова з поширенням ісламу стала універсальною мовою богословських та світських наук, адміністративного, ділового та господарського листування, науки, літератури та мистецтва. Звісно ж всю наукову спадщину древніх, а також неарабських культурно розвинених народів, що знаходилися під юрисдикцією Арабського халіфату, слід було перекласти арабською мовою. І це завдання було блискуче виконано. З грецької, сирійської, пехлеві, санскриту було переведено величезну кількість найрізноманітніших праць з філософії з її відгалуженнями, географії, математики, астрономії, алхімії та інших окультних наук, медицини, ветеринарії, фармакогнозії, ботаніки, зоології, мінералогії, теорії музики, філології, на- рідних та авторських художніх творів та ін. арабським перекладам людство дізналося про зміст загиблої "Механіки" Герона та багатьох згорілих рукописів Архімеда.

Особливість арабомовної школи перекладу полягає в тому, що цим видом діяльності в халіфаті займалися також визначні вчені Середньовіччя. Так, ал-Кінді (пом. бл. 870 р.) — перший арабський філософ, був сучасником усіх найвидатніших перекладачів і мав можливість з перших рук знайомитися з результатами їхньої роботи. Сам володів грецькою та сирійською мовами і переклав на арабську низку праць грецьких авторів. Коли Абдель Масіх ал-Хімсі переклав у середині ІХ ст. твір “Теологія Аристотеля” та коментар Порфирія, його роботу переглянув та виправив ал-Кінді на замовлення халіфа ал-Мутасіма. Теж саме можна сказати і про перекладні матеріали з мінералогії, які ал-Кінді використав при роботі над своїм твором. Авторитетний перекладач Коста ібн Лука з Баальбека (пом. прибл. 912 р.) не лише переклав ряд праць Аристотеля та інших пізніших творів, а й сам написав кілька праць з математики, астрономії та інших наук. Знаменитий вчений мусульманського світу Абу Рейхан Біруні (973-1048 рр.), рідною мовою якого був хорезмійська, володів арабською, перською та санскритом. З останнього він переклав на арабську деякі праці індійських вчених з математики, астрономії та філософії. А для індійських вчених він переклав з арабської на санскрит "Початки" Евкліда, "Алмагест" Птолемея та свої "Астролябії". Дотепер збереглися у перекладі з санскриту тексти філософського трактату "Книга Патанджали про звільнення від зв'язків" та трактату "Блиск зиджей" - астрономічних таблиць "Карана-тилака" Віджаянандіна Зазвичай серед перших перекладів з грецької називаються твори з музики. Музиці та співу зобов'язана народженням одна з найграндіозніших арабських антологій - "Книга пісень" Абу ал-Фараджа ал-Ісфагані (Х ст.). Абу Алі ал-Хусейн Ібн Сіна (Авіценна), що народився поблизу Бухари (бл. 980-1037 рр.), вважається одним із найзначніших філософів ісламського світу. Не меншою була його слава як визначного лікаря-дослідника. Йому належать глибокі судження про співвідношення логіки і мови та про сутність останнього. Він думав, що невмілий мислитель керується у своїх роздумах мовою, у той час як шлях до досконалості лежить через очищення понять, що у лінгвістичних категоріях присутні лише у недосконалому вигляді. Хоча мови різняться, всі вони мають одну і ту ж глибинну логічну структуру, і філософ покликаний досліджувати та уточнювати ці дуже загальні та абстрактні логічні принципи. Очевидно, що мислитель такого рівня в оточенні вчених-поліглотів сам не міг не бути таким, а у своїх дослідженнях безоглядно спиратися лише на чужі переклади. Не дивно, що він мав славу крім всього хорошого перекладача і стиліста. Він багато працював з працями Арістотеля та писав про нього. Ібн Сіна перекладав медичні трактати античних, візантійських, індійських, сирійських та перських лікарів. Ботанічні дослідження в халіфаті почалися з перекладу твору Діоскориду “Про лікарські засоби”, виконаного перекладачами-вченими у ХІ—ХІІ ст. тричі. Цей логічний ряд далеко не завершується названими іменами.

В історії перекладацької діяльності в халіфаті можна знайти чимало курйозних епізодів. Наприклад, через безгласний, консонантний характер арабської письменності були переплутані твори Платона та Плотіна. Деякі з "Еннеад" Плотіна з'явилися під назвою "Теологія Аристотеля". Деякі переклади недовго мали ходіння у тому вигляді, як вони вийшли з-під пера перекладачів, деякі в окремих випадках жили багато століть. Здебільшого вони піддавалися переробці з додаваннями арабо-мусульманського досвіду, інкорпорувалися в нові книги, які врешті-решт і витісняли їх з обігу. Соціально-економічна та науково-культурна спрямованість перекладацької діяльності у середньовічному халіфаті була очевидною: вона слугувала відправною точкою для подальшої науково-пошукової діяльності у відповідних сферах знань, які мають насамперед практичну значимість. І вона гідно виконала своє призначення у тому вигляді, який було визначено громадським замовленням. На жаль, праця перекладача на пізніших етапах існування держави (незважаючи на її безумовно творчий характер) стала іноді несправедливо забуватися разом із ім'ям перекладача, чи навпаки, незаслужено перебільшувалася, коли ім'я перекладача підставлялося замість імені автора оригіналу.

Досить розповсюдженими є сумніви щодо якості арабомовних перекладів античних трактатів в цілому і робіт з давньої філософії в тому числі, думки ці довго навіювалися ідейно ангажованими висловлюваннями деяких клерикально й шовіністично налаштованих західноєвропейських вчених у ХIII—ХIV ст., які надалі стали некритично відтворюватися в ряді праць, присвячених середньовічному арабо-мусульманському науково-культурному феномену та його впливу на Європу на зорі її Ренесансу. Йдеться зокрема про період масових перекладів давньогрецьких та елліністичних праць на латинську мова з арабської у ХII—ХIII ст. Академік В.В. Бартольд у зв'язку з цим зауважив, що “з поширенням арабської мови аж ніяк не було пов'язане поширення арабського патріотизму; представники окремих націй і релігій ревниво відстоювали культурні заслуги своїх одноплемінників та одновірців; арабською мовою писалися нападки на арабів, доводилася шкода, заподіяна культурі арабськими завойовниками; але ця боротьба залишалася ідеологічною і не заважала християнинові чи єврею вчитися у мусульман і навпаки. Мусульманськими вченими цієї епохи чужі релігії досліджувалися з чудовою повнотою та неупередженістю. Християни користувалися під владою ісламу набагато більшими релігійними свободами, ніж під владою візантійського імператора; переслідувані у Візантії єретичні ієрархи знаходили притулок у містах халіфата”.

У власне теоретико-перекладознавчому та практичному аспекті варто зазначити, що негативне суб'єктивне ставлення ряду західноєвропейських вчених до методології арабомовних перекладів, було некритично перенесено в деякі роботи з історії перекладу на пострадянській території. В одному з нових навчальних посібників з історії перекладу "з найдавніших часів до наших днів" вказується, “що багато перекладів виконували не з грецької мови, а з сирійської мови, краще відомої на Близькому Сході... Таким чином, виникала дуже небезпечна для адекватного розуміння тексту ситуація, коли, посилаючись на Аристотеля, той чи інший західноєвропейський схоласт насправді мав на увазі латинський переклад арабського перекладу сирійського перекладу грецького оригіналу з усіма наслідками, що звідси випливають”. Наспраді таких ситуацій в реальному житті практично ніколи не виникало, оскільки щодо філософських праць на зрілому етапі арабомовної перекладацької діяльності був вироблений новий принцип — так званий "критичний переклад", суть якого полягала у залученні оригіналу, а також всіх доступних варіантів перекладів сирійською та арабською мовами. Остаточний варіант, зроблений досвідченими перекладачами або відредагований ними, отримував офіційне визнання замовника — халіфа, сановників, духовних осіб або забезпечених любителів науки, здатних сплатити дорогу роботу перекладача. Нерідко переклади виконували для себе вчені, які займалися тією чи іншою наукою. Як правило, видатні перекладачі були видними вченими та поліглотами. Європейські вчені, які познайомилися з античною науковою спадщиною в Іспанії за допомогою арабомовних перекладів і праць арабомовних мусульманських вчених і які спробували перекласти їх на латинську мову, зіткнулися з серйозними проблемами, оскільки латинська мова на даному етапі функціонування не мала у своєму розпорядженні “відповідної термінології... внаслідок чого, — справедливо відзначають автори посібника, - виникає необхідність вдаватися до малозрозумілих і неминучих спотворених запозичень”. У міру розвитку власних філософських шкіл у європейських країнах і затвердження латинської мови як міжнародної наукової мови природним чином виникла потреба ознайомитися з оригіналами давньогрецьких праць і дати їх прямий латинізованний переклад. При цьому не слід забувати, що Візантія стала снабжати арабів давньогрецькими рукописами задовго до Хрестових походів, з яких до Європи в якості трофеїв і дарів стали надходити перші оригінали. А культурний обмін Європи з Константинополем, що постійно посилювався, завершив розпочату місію — антична спадщина стала інтенсивно вивчатися з першоджерел, перекладатися на різні європейські мови, підготувавши тим самим наступ нової великої ери - Відродження.

Слід підкреслити, що долі перекладів у реальному житті багато в чому залежать від конкретних обставин - економічних, фінансових та технічних. Екстраполюючи (з відомою часткою корекції на специфічні умови розвитку Арабського халіфату) висловлення Н.К. Гарбовського про труднощі, з якими стикається перекладач Біблії, можна загалом погодитися з його основними тезами також стосовно трансляції інших за жанром та стилем творів різних авторів: “Однією з відмінних рис перекладацької практики зі створення різних перекладыв Біблії є фрагментарність перекладів. Причин тому принаймні дві. Перша причина, функціональна, лежить у руслі власне релігійної практики. Біблійні тексти, призначені для літургій та спеціально відібрані для цієї мети, перекладалися у першу чергу, становлячи основне ядро ​​біблійних перекладів. Ці тексти перекладалися неодноразово і, як правило, на велику кількість мов. Друга причина — швидше технічна, а частково і економічна. Повний переклад настільки об'ємного літературного твору вимагає багаторічної роботи, виконати яку не завжди під силу не лише одній людині, але навіть і перекладацькій бригаді. Таке підприємство виявляється і дуже дорогим. Тому нерідко Біблію перекладають та видають окремими частинами. Другою важливою для теорії перекладу особливістю перекладацької практики в галузі створення перекладів Біблії є простежуване протягом усієї історії протиріччя між спробами, з одного боку, якомога точніше розшифрувати і передати всі змісти текстів Святого Письма, а з іншого — зробити перекладний біблійний текст максимально зрозумілим навіть самому непідготовленому читачеві. Тому нерідко в текст перекладу вносилися додавання, що розкривають і роз'яснюють значення тих чи інших слів, а також усувалися важкі для розуміння фрагменти”. Архетип такої перекладацької ситуації можна ймовірно виявити в будь-яких великих перекладацьких ареалах (наприклад, середньовічні арабомовний, тюркомовний, латиномовний ареали, сучасний глобальний англомовний).[5]

**3.4. Перекладачі та переклади**

Переклади нехристиянських грецьких праць на арабську мову були зроблені або з грецьких оригіналів, або через сирійські чи перські (пехлеві) переклади. Перекладачі текстів з пехлеві, були очевидно персами, ймовірно прийнявшими іслам. Хоча багато несторіанських християн, що жили в межах колишньої імперії Сасанідів, також розмовляли перською мовою і були залучені до перекладацьких рухів - насамперед сім'ї медиків з Гундишапуру - у нас немає записів які засвідчують їх участь у перекладах з текстів на пехлеві грецькою або арабською мовами.

Перекладачі грецьких і сирійських текстів представляють більш строкату картину. Деяка кількість з них з них були сирійськомовними язичниками, сабійськими вченими з Харрана, які також знали грецьку як свою релігійну мову. Переважна більшість, однак, були арамейцями (сирійськомовними) християнами (деякі з яких були арабами, наприклад Хунайн ібн Ісхак), які знали грецьку мову як літургійну. Ці перекладачі з грецької та сирійскьої належали до панівних християнських церков у Плодородному Півмісяці: мелькітив або православних, як Коста ібн-Лука (для якого грецька була рідною); якобіти, такі як Абд-ал-Масіх ібн-Наіма ал-Хімсі і Ях’я-ібн-Аді; несторіанці, як-от родина Хунайна ібн Ісхака та Матти ібн-Юнуса.

Після перших перекладів грецьких праць через роботи сасанідських посередників, для яких перськомовні перекладачі були доступними завдяки попереднім перекладам з пехлеві на арабську до Аббасидської революції, очевидно, що коли спонсори хотіли отримати книги, перекладені безпосередньо з грецької, знайти відповідного спеціаліста було не так просто. Хоча варто зазначити що на основі демографії Близького Сходу другої половини VIII ст., у Сирії та Палестині було достатньо грекомовних жителів, але майже не було греко-арабських перекладачів за професією. Це зрозуміло із записів, про перші такі спроби перекладів. Ал-Махді, наприклад, для перекладу праць Аристотеля довелося попросити про допомогу Тимофія I, несторіанського патріарха. У свою чергу, Тимофій також зіткнувся х труднощами, оскільки йому довелося звертатися по допомогу Абу-Нуха, іншого церковника. Так само, коли Бармакід Ях'я Ібн-Халід захотів отримати арабський переклад грецької ''Синагоги'' Анатоліуса , він звернувся до патріарха Александрії та інших церковників. Таким чином, більша частина ранніх перекладачів з грецької були безсумнівно церковниками. Імовірно, Аббасидські меценати не просили високопоставлених людей у церкві робити переклад самостійно, а просто звертались зі своїм проханням, розуміючи, що завдання буде делеговано відповідним особам. Тому слід з обережністю перераховувати імена цих священнослужителів серед перекладачів. Однак, після такого проблематичного старту, зумовленого обставинами, попит на греко-арабські переклади почав зростати через потреби вчених і філософів, а з цим почала зростатити і кількість і компетентність перекладачів.

Важливо підкреслити той момент що це був розвиток арабської наукової та філософської традиції, яка породила масовий попит на переклади з грецької (а також з сирійської та пехлеві), а не, як прийнято вважати, що переклади дали старт науці та філософії. На те що попит був першим чітко вказує низька якість лексичного арабського стилю (не обов'язково змісту) найперших перекладів: суспільна та наукова потреба ранніх перекладів було настільки великою, що меценати були готові толерувати арабські стилі, які значною мірою поступались тодішнім граматичним і стилістичним нормам літературної арабської. Наприклад, перекладач Ях’я ібн-ал-Бітриг заробив репутацію своїм кволим стилем; Ібн-ал-Кіфті каже, що хоча "він був надійним перекладачем і добре передав зміст та ідеї оригіналу, він використовував ламану арабську". Ці ранні переклади, багато критикувались ал-Гахізом, та виправлялись носіями правильної арабської, такими як наприклад філософ ал-Кінді.

Відповідно, відбувається розвиток якості перекладів - як стилістично, так і за змістом. Спочатку, коли священнослужителі та інші перекладачі отримували замовлення від спонсорів на переклади грецьких праць арабською мовою, вони мали доісламські та ранньоісламські греко-сирійські переклади, які вони використовували як основу, проте, це принесло не надто багато користі. Греко-сирійські переклади нехристиянських текстів не охоплювали широкого кола тем, які потребували перекладу на арабську, і будучи зробленими для наукових цілей за зовсім інших обставин, вони не зазнали гострої критики та вимог до точності. На це добре вказує різка критика Хунайном ібн Ісхаком ранніх сирійських перекладів у його Рісалі. Неточним було б казати або робити висновок, що грецька культура «розпливлась» по монастирях та християнських центрах до, та під час першого століття ісламу, і що рух греко-арабського перекладу просто спирався на раніше існуюче знання грецької мови християнами.

Перекладачі були змушені вдосконалювати знання грецької мови вище рівня сирійських попередників. Швидше за все, так можна трактувати історію зникнення Хунайна, передану Юханной ібн-Масавейхом, його зникнення на три роки та його повернення зі значно покращеним знанням грецької мови. Грецька мова сирійських шкіл не була достатньою для нових стандартів, яких вимагали багаті спонсори перекладів, і тому перекладачі вкладали час і зусилля у вивчення грецької мови, бо на той час це стало прибутковою професією. Як згадано у попередньому розділі, сини Муси ібн-Шакіра платили щомісяця 500 динарів "за постійний переклад". У той час динар становив 4.25 грамів майже чистого золота, тобто місячна зарплата перекладача, іншими словами, становила 2125 грамів золота. Такі значні винагороди, природно, приваблювали найкращі таланти того часу. Чудовим прикладом є випадок із сиро-палестинським греком, Коста ібн-Лукою, або Костянтином сином Луки. Біографічні відомості про нього свідчать, що він покинув рідний Баальбек (сучасний Ліван) і поїхав до Багдада в пошуках слави та багатства як перекладач. Він навіть брав з собою книги, а саме грецькі рукописи, які багаті меценати у Багдаді хотіли б бачити перекладеними. Зрештою Коста відправився до Вірменії, де він продовжував займатися своїм ділом до самої своєї смерті. [18]

Про те, що переклад коштував багато грошей, також свідчить наступний випадок, розказаний Хунайном ібн Ісхаком у його Рісалі. Ахмад ібн-Мухаммед ібн-ал-Мудаббір попросив Хунайна перекласти коментар Галена до «Афоризмів» Гіппократа. Однак після того, як Хунайн переклав першу книгу, Ахмад попросив його більше не перекладати, доки він, не прочитає першу книгу. Очевидно, Ахмад хотів спочатку перевірити якість і, можливо, корисність того, що він купує, перш ніж витратити на це більше грошей; Говорячи іншими словами, сума була значною і потребувала таких запобіжних заходів, яких вжив Ахмад. Звичайно, не всі переклади були зроблені безпосередньо задля збагачення; Хунайн неодноразово згадує у своїй Рісалі, що він підготував деякі переклади для свого сина, Ісхака ібн Хунайна, з якого він, вочевидь, не брав грошей. Наскільки ми можемо судити, усі вони були сирійською мовою, і, очевидно, призначені для подальшого перекладу на арабську для якогось іншого мецената. Таким чином, кінцева мета знову ж таки була фінансова. Перекладачі були професіоналами і здебільшого працювали як приватні особи.

Отже, переклади з часом покращилися не лише тому, що перекладачі стали більш досвідченими, а насамперед тому, що покращилося їхне знання грецької; а знання грецької мови удосконалювалося, завдяки підвищенню попиту на професійних перекладачів. Розвиток культури перекладу в першому аббасидьскому столітті породив попит на глибші знання грецької мови, та створив нове покоління професійних перекладачів чиї знання грецької значно перевищували мову освічених священнослужителів попереднього покоління, таких як патріарх Тимофій І. Вчений і перекладач ал-Аббас ібн-Саід ал-Гавхарі знав грецьку настільки добре, що вивчив книги з логіки грецькою та міг переказувати їх напам'ять, Хунайн вивчив не лише грецьку мову, а й грецьку культуру загалом, щоб краще зрозуміти контекст того, що він перекладав. Те саме можна сказати про наступне покоління перекладачів: Коста ібн-Лука , який згадувався вище, взагалі був греком, Табіт ібн-Курра, чий переклад «Арифметики» Нікомаха є визнаним шедевром перекладу, та Ісхак ібн-Хунаїн, якого, ймовірно, навчав його батько. Сам Хунайн ібн Ісхак розповідав про свій досвід у стилі та ідеях деяких авторів, особливо Гомера. У примітці до «Про медичні назви» Галена (De nominibus medicinalibus) він каже наступне:

«У наступному уривку Гален цитує Арістофана, однак, грецький рукопис, з якого я переклав цей твір містить таку кількість помилок і неточностей, що для мене було неможливо зрозуміти значення тексту, якби я не був настільки знайомий з мовою Галена та з більшістю його ідей з інших його творів. Але я не знаю мови Арістофана і не звик до неї. Тому мені було нелегко зрозуміти цитату, і тому я пропустив це. У мене була додаткова причина, щоб пропустити це. Після того, як я прочитав, я не знайшов у ній нічого новішого, ніж те, що вже сказав Гален в іншому місці. Тому я подумав, що мені не варто більше цим займатися, а краще перейти до більш корисних справ.»

Друга причина, яку Хунайн наводить у цьому уривку, також є дуже інформативними про теоретичні припущення, які лежать в основі перекладацької роботи та концепцій «текста-джерела» і «текста-мети». Вони вказують на те, що, згідно з розумінням Хунайна, основна якість, яка визначає, чим є "текст-джерело" — це не фізична форма (точне й унікальне зчеплення слів), надана йому автором, а скоріше його вміст і мета, для якої він використовувався. Що також вказується Хунайном, на самому початку його Рісали, це те, що важливо знати, для кого була перекладена певна робота, щоб оцінити її якість. Відповідно, мета «тексту-мети» полягатиме у відтворенні цих особливостей, а не «цілісності» вихідного тексту, як ми думаємо сьогодні. Таке досконале знання грецької мови та здатність до перекладу, набуті Хунайном, не були чимось чому можна навчитися в християнських монастирях, де, ймовірно, більшість цих перекладачів отримали освіту, але чимось, що було досягнуто в ході самого перекладацького руху.

**3.5. Покровителі та спонсори перекладацької діяльності**

Той факт що перекладацький рух на мусульманському Сході користувався дуже широкою підтримкою, а особливо у ранньому Абассидському халіфаті та його суспільстві, є доволі очевидним через його широке поширення та довготривалість. Однак, якщо ми хочемо отримаємо точніше розуміння динаміки суспільства, яке породило потребу та підтримку перекладацької діяльності, нам необхідно детально описати значні соціальні групи чи верстви, які його спонсорували. Доцільно буде почати з ідентифікації осіб, які належали до цих груп. Таким чином, всебічна просопографія Багдаду 8-9 ст. була б першорядною необхідністю випадку. У нас достатньо відомостей з об’ємних арабських біографічних словників, тож ми спробуємо дати в цьому розділі репрезентативну вибірку основних угруповань спонсорів і коротко прокоментувати їхнє відношення до перекладацької діяльності. У той же час необхідно підкреслити, що це тільки попередня обробка даних, два століття безперервного спонсорство такого соціального явища, як перекладацький рух, не могло бути однорідним, а отже, його не можна описати кількома яскравими прикладами.

Основи для категоризації, які обіцяють бути найбільш продуктивними для подальшого аналізу, можна розділити на дві групи, перша - за професією чи соціальним становищем, друга - релігійна, етнічна та родинна приналежність. Таким чином, можна виділити чотири основні групи спонсорів чи меценатів перекладацького руху:

1) Халіфи Аббасидів та їхні родини;

2) придворні;

3) державні та військові посадові особи адміністрація;

4) вчені.

**1) Аббасидські халіфи та їхні родини**

Вище вже розбиралися причини, які змушували перших аббасидськіх халіфів сприяти та підтримувати перекладацьку діяльність. Зберіглася велика кількість джерел, що розкривають участь Аббасидської династії у фінансуванні перекладів античних творів, особливо багато таких відомостей збереглося про халіфа ал-Мамуна, якому навіть приписують авторство трактатів з медицини та сільського господарства, що зберіглися до наших днів. Після закінчення політики ал-Мамуна при правлінні халіфа ал-Мутаваккіля, історичні і бібліографічні джерела перестають давати настільки ж чітку інформацію про спонсорство перекладацького руху з боку халіфів. Це пов’язано з низкою причин, і дуже важливо правильно витлумачити цей факт.

По-перше, очевидно, що джерелах є певна упередженість на користь приписування всього або більшої частини спонсорства перекладів славетній лінії ранніх халіфів. Це легко побачити на прикладі, коли досягнення халіфа в області, до якої один із його попередників мав відношення, приписуються цим попередникам. Правителі як Гарун ар-Рашид і особливо ал-Мамун асоціювалися у свідомості тогочасного суспільства з перекладацьким рухом, в основному завдяки пропагандистським зусиллям самого ал-Мамуна. Чудовим прикладом є випадок ал-Мутасіма (правив у 833—842 рр.), наступника ал-Мамуна. Цей халіф безперечно дотримувався політики свого попередника і був щирим продовжувачем антивізантійської ідеології ал-Мамуна, здобувши вражаючі перемоги над візантійцями в Малій Азії, завоювавши Аморіум та Анкіру у 838 р. Він також продовжував офіційну політику «інквізиції», започатковану ал- Мамуном та згадувану раніше. Він призначив філософа і вченого ал-Кінді вихователем свого сина Ахмада і сам був адресатом ряду послань ал-Кінді. Тому було б чудово, якби він не брав участі в перекладацькій діяльності як спонсор, але бібліографічні джерела мовчать про це. Однак мається звіт Ібн-Гюльгула, написаний близько ста п'ятдесяти роками пізніше, в якому стверджується що Юханна ібн-Масавайх, відомий лікар (пом. 857 р.), «отримав доручення від ар-Рашида перекласти стародавні медичні книги, які були знайдені в Анкірі, Аморіумі та Малій Азії після того, як вони були захоплені мусульманами». Анахронізм вражає, той факт, що Юханна народився під час правління ар-Рашида і був особистим лікар халіфів від ал-Мамуна до ал-Мутаваккіля, два міста, згадані конкретно у звіті, були захоплені, як згадувалося вище, у 838 р.; правління ар-Рашида ж завершилось разом з його смертю у 809 році. Таким чином, будь-яке замовлення перекладу було зроблено ал-Мутасімом, але всі заслуги у звіті були приписані ар-Рашиду як більш відомому з двох за його покровительство стародавнім наукам.

По-друге, досить важко заперечувати, що навіть якщо пізніші халіфи продовжували опікуватися перекладацькою діяльністю і пов’язаними з нею активностями, завзятість і енергія такого патронату зменшилися. Важливо підкреслити, що масштаби їхнього меценатства напряму співвідносяться з силою двору самого халіфа та реальної влади, якою володіли його наступники. Але пізніші халіфи почали стрімко втрачати реальну владу після катастрофічної політики халіфа ал-Мутасіма. Його реорганізація армії та масове вербування турецьких військ, разом із подальшим перенесенням військового штабу до Самарри, мали наслідком те, що наступні халіфи потрипили під контроль мамлюків, ця політика зрештою коштувала життя синові ал-Мутасіма та другому наступнику ал-Мутаваккілю (правління 847-861 рр.), який намагався змінити це. Після ал-Мутавакіля і до приходу династії Буїдів у 945 році посада халіфа ніколи не відновлювала колишню ідеологічну самостійність, політичний авторитет і військову та економічну могутність. У таких обставинах зрозуміло, що перекладацький рух не використовувався або не міг бути використаний дедалі слабшими халіфами з ідеологічних цілей, як це було при ранніх Аббасидах. Однак ослаблена підтримка халіфів не відображає реального стану справ після закінчення міхни («інквізиції») під керівництвом ал-Мутаваккіля при дворі в Багдаді, де фінансування перекладацького руху та пов'язаної з ним літератури залишалося домінуючим у культурному житті.

Саме у другому столітті правління Аббасидів перекладацький рух досяг свого апогею на чолі з Хунайном ібн-Ісхаком та його сподвижниками, і породив, через його великий успіх, дві дуже важливі події: по-перше, дослідження в усіх галузях, охоплених перекладною літературою, стали настільки поширеними та популярними в багдадському суспільстві, що замовлення на оригінальні праці на наукові та філософські теми, складені арабською мовою стали такими ж актуальними, як замовлення на переклади з грецької: і по-друге, завдяки захопленістю дослідженнями та аналізом, яку прищепив перекладацький рух, різні сфери наукових знань, не пов’язані з перекладами, також отримали свою долю популярності та розвитку, безліч ідей були доступні для споживання, а сфери, охоплені перекладною літературою, більше не були єдиними знаннями, здатними справити враження на могутні уми. Всілякі інтелектуальні дебати стали розпорядком дня, і меценати зацікавилися не лише знаннями, переданими від греків, але й основними проблемами, пов’язаними з цими знаннями, і різноманітними ідеологічними викликами, спровокованими цими знаннями. Століття між кінцем міхни та приходом до влади династії Буїдів (приблизно між 850 і 950 роками), стало періодом коли всі інтелектуальні дисципліни, як ті, що виникли до періоду перекладу, так і ті, що виникли через нього, намагалися раціоналізувати та організувати себе з точки зору змісту, термінології та методології.

У цьому контексті немає сенсу говорити про ослаблене халіфське спонсорство перекладацького руху як таке, як ознаку їхньої неприязні до нього: навпаки, успіх перекладацького руху зробив інтелектуалів з усіх членів правлячої еліти, тому ми знаходимо численні згадки в літературних джерелах того, як халіфи-наступники ал-Мамуна масово замовляли наукові роботи, що базувалися на перекладеній літературі. Один з них, ал-Ватік мав наукові дискусії з лікарями та філософами. Ал-Мутадід (правління 892-902 рр.), був особливо зацікавлений у грецьких науках. Син гречанки, він міг розмовляти грецькою, і крім того він був у близьких стосунках з авторитетами перекладацького руху Ісхаком ібн-Хунайном і Табітом ібн-Курра. Він замовив медичний трактат від Ях'ї ібн-Абі-Хакіма та метеорологічний від ан-Найрізі. Його син ал-Муктафі (правління 902-908 рр.) також замовив у ан-Найрізі антологію з прогностики.

В якості покровителів перекладацької діяльності окрім халіфів часто згадуються їх діти, найвідомішим з таких прикладів є Ахмад, син ал-Мутасіма, якого навчав сам філософ і вчений ал-Кінді і до якого були адресовані численні його послання. Зокрема, як стверджується, Ахмад замовив у ал-Кінді «виправлення», тобто стилістичне удосконалення арабського перекладу Ібн-Наїми так званої «Теології» Аристотеля, яка насправді є уривками з останніх трьох «Еннеад» Плотіна. Окрім його зв’язку з ал-Кінді, Ахмад також замовив у Кусти ібн-Луки переклад математичних і астрономічних творів: «Сферики» Феодосія, «Схід і захід» Автоліка, «Гвинт підйому» Герона Александрійського. У зв'язку з цим Ахмада іноді плутають з його племінником, онуком ал-Мутасіма, на ім’я Абу-І-Аббас Ахмад ібн-Мухаммад ібн-ал-Мутасім, який правив як халіф ал-Мустаін з 862 по 866 рр., але згадки в рукописах цих творів явно стосуються сина ал-Мутасіма.

Приблизно через століття Гафар, син халіфа ал-Муктафі (902—908 рр.), який був обізнаним в історії астрономії, мабуть, зустрівши в молодості відомого астронома ал-Баттані (пом. 929 р.), був інформатором Ібн-ан-Надіма з цього предмета. Крім того, Гафар, вірогідно, знав грецьку мову, оскільки Ібн-ан-Надім цитує його про природу літер грецького алфавіту.

Інші члени родин халіфів, які спонсорували перекладацький рух і наукову діяльність, були придворними жінками. Згідно з Фіхристом, наложницею-рабинею ал-Мутавакіля і матір'ю його сина (вірогідно, що це була матір ал-Мутаза, Кабіха) замовила в Хунайна ібн-Ісхака книгу про восьмимісячні ембріони.

**2) Придворні**

Поряд халіфами і їхніми сім’ями завжди були придворні (включаючи так званих благодійних товаришів, надім, нудама), особи вченості, дотепності та витончених манер, яких завжди шукали у свою компанію. Їхня соціальна функція була важливою і заслуговує детального вивчення, оскільки їх можна сприймати як репрезентативні приклади культурних установок освіченої еліти, яких цінують правителі, і, навпаки, як культурні уподобання правителів, які еліту задовольняють. Одним із найвідоміших таких сподвижників є, мабуть, учень ал-Кінді та сам видатний філософ і вчений, Ахмад ібн-ал-Тайіб ас-Сарахсі, Ас-Сарахсі був призначений наставником принца, онука ал-Мутаваккіля, який пізніше правив як ал-Мутадід (правління 892-902 рр.). Після приходу ал-Мутадіда ас-Сарахсі став придворним свого колишнього учня; зрештою, однак, він впав в опалу і був страчений за невідомих обставин. Причина його смерті суто політична; він став жертвою придворних інтриг сина візира ал-Касима ібн-Убайдалла (пізніше він сам став візиром) і турецького генерала Бадра - ймовірно, тому що ас-Сарахсі підтримував інших кандидатів на роль наступного візира. Історії, які приписують Сарахсі атеїзм або відсутність благочестя, є пізнішими вигадками, спрямованими на те, щоб пояснити його несподівану та незрозумілу втрату прихильності халіфа. Навпаки, його збережені переписки, в яких він висміював релігійну вузьколобість та фанатизм вказують на те, що подібні випадки вважалися дотепними при дворі Аббасидів наприкінці дев’ятого століття.

Придворні походили з різних верств населення і досягали свого статусу з різних причин. Деякі з них походили з аристократичних сімей, наближених до правителів, інші ж були простими людьми. Ці дві крайності найкраще представлені в цих прикладах. Ал-Фатх ібн-Хакан був сином турецького солдат, начальника гвардії ал-Мутасіма. Він виховувався при дворі разом із сином ал-Мутасіма, майбутнім халіфом ал-Мутаваккілем, з яким вони стали близькими друзями. Він залишався другом та придворним халіфа протягом всього правління ал-Мутаваккіля (847-861 рр.) і керував блискучим придворним салоном для інтелектуалів. Він здобув собі славу своєю відданістю науці, його багатою особистою бібліотекою та підтримкою наукових та літературних досліджень. На іншому кінці спектру знаходиться Бану-І-Мунаґгім, зороастрійська перська сім’я інтелектуалів, яка вела своє походження від міністрів сасанідської королівської влади. Спочатку вони потрапили до двору Аббасидів під покровительством ал-Мансура як придворні астрологи (звідки й походить фамілія Мунаггім) і залишалися на впливових посадах протягом шести поколінь, тобто періоду перекладацької діяльності, яку вони неодноразово протегували. Один з членів цієї родини Алі ібн-Ях'я, замовив у Хунайна ібн Ісхака свою знамениту «Рісалу», якій ми завдячуємо переліком перекладів творів Галена.

**3) Державні та військові посадові особи**

Секретарі аббасидської адміністрації та інші державні чиновники з самого початку становили одну з них найважливіших соціальних груп, які протегували та пропагували перекладцьку діяльність і власне арабські наукові дослідження. Ранні аббасидські халіфи покладалися в цьому відношенні на сасанідські моделі. Бармакіди, іранський рід перших міністрів халіфату, з їх беззаперечною перевагою на державних посадах протягом перших півстоліття правління династії Аббасидів, були природними носіями сасанідської практики, а разом з нею супутньої культури перекладу. Вони займають важливе місце як спонсори перекладацького руху, в особливості робіт, пов’язаних з астрономією та сільським господарством. Крім того, їх також цікавили індійські наукові досягнення, переклади яких вони замовляли, і можна припускати, що саме вони були відповідальними за індійське посольство до двору ал-Мансура в 771 або 773 роках, яке призвело до передачі та перекладу Зідж ас-Сіндхінд, визначного астрономічного довідника свого часу.

Після падіння Бармакідів (803 р.) або, точніше, після вбивства в 818 р. їхнього протеже та візира ал-Мамуна ал-Фадла ібн-Сахла відбувається явна переорієнтація в підході, за допомогою якого аббасидські халіфи обирали своїх візирів. Можливо, через те, що Бармакіди та їхні наближені службовці представляли за часів ал-Мамуна неприйнятний образ зороастрійських перських схильностей (ал-Фадл ібн-Сахл був названий сучасниками «найбільш іранським із візирів халіфату Аббасидів»), уподобання ал-Мамуна потім були спрямовані до повністю арабізованих персів-мусульман, родини його генерала Тахіра ібн-ал-Хусайна (пом. 823 р.). Тахіриди дотримувалися культурної ідеології арабізації, щоб уникнути провокацій, подібних до тієї, яка спричинила смерть ал-Фадла ібн-Сахла. Історія підтвердила успіх їхньої політики: вони були першою напівнезалежною мусульманською перською династією, яка була сформована та процвітала в лоні халіфату. По-друге, окрім Тахіридів, увага правлячих Аббасидів також звернулася до християн Іраку, як арабів, так і неарабів, з числа яких були обрані посадові особи при дворі. Незважаючи на нові напрямки, з яких члени секретарських класів набиралися з часів ал-Мамуна, їхня підтримка перекладацького руху незмінно продовжувалася.

Арабізовані мусульмани-перси з династії, заснованої Тахіром, генералом ал-Мамуна, перш за все займали військові та політичні посади, сам Тахір був визначним покровителем перекладацького руху та замовив численні переклади. Ісхак ібн-Ібрагім ібн-ал-Хусайн (пом. 849-50 р.), племінник Тахіра, був губернатором Багдада (829-849-50 рр.), а також близьким другом і компаньйоном ал-Мамуна. Він замовив у Хунайна книгу про харчування, в результаті якої збереглася арабська праця Хунайна під назвою «Про властивості поживних речовин», заснована на працях Галена та інших грецьких творах. Мансур ібн-Тальха ібн-Тахір, онук Тахіра і правитель Мерва і Хорезму, був визнаним авторитетом у філософії, музиці, астрономії. і математиці, а також автором медичної книги Ал-Вугуд, яку критикував відомий лікар ар-Разі. Убайдалла ібн-Абдалла ібн-Тахір, інший онук Тахіра (пом. 913 р.), також був губернатором Багдада. Його мудрість, знайомство з стародавніми філософами та його знання у музиці та геометрії були високо оцінені Абу-І-Фарагом ал-Ісфахані.

Ще один представник лінії повністю арабізованих персів-мусульман, родом з Гіляна, є Мухаммад ібн-'Абд-ал-Малік аз-Зайят (пом. 847 р.), тричі візир при трьох халіфах, ал-Мутасімі, ал-Ватікі і ал-Мутаваккілі. Мухаммед являє собою цікавий випадок у просопографії меценатів перекладацького руху. Його родина заробляла на виробництві та торгівлі маслом (звідки їхня назва аз-Зайят, «торговець маслом») і вже разом зі своїм батьком розширив виробництво товарів для споживання халіфами: королівські парасолі, військові намети та обладнання для їзди на верблюдах. Великі амбіції Мухаммеда полягали в тому, щоб стати державним секретарем, незважаючи на його явно недостатньо високий для цього соціальний статус. Його амбіції були реалізовані завдяки сукупності факторів: його доступ до халіфського двору як фабриканта, його безсумнівні здібності до фінансових справ та адміністрування та, очевидно, його значні статки. Мухаммад був завзятим кар’єристом. Знову ж таки, незважаючи на своє скромне походження, він мав претензії бути поетом і, що цікаво для нас, покровителем перекладацького руху. Є відомості, що він витрачав 2000 динарів на місяць на перекладачів і писарів. Хунайн розповідає про цікавий епізод, коли Мухаммад, якого він описує як «людину розуму», доручив йому перекласти арабською мовою твір «Про голос» Галена, і що, коли переклад був закінчений, Мухаммед почав змінювати багато виразів у перекладі відповідно до того, що, як він думав було б краще. Таким чином, випадок Мухаммеда ібн-аз-Зайята є чудовим прикладом того, що перекладацький рух став однією з визначальних характеристик культурного життя аббасидської еліти та навіть державних функціонерів. Не народжений у вищих верствах суспільства, він зумів заробити собі визнання завдяки своїм значним талантам, і в своїх спробах довести, що він по праву заслуговував свій новонабутий статус, він витрачав надмірні кошти на перекладачів, не будучи сам науковцем.

Християни Іраку становлять другу значну групу талантів, задіяних на адміністративних посадах у другому столітті правління Аббасидів. Серед них були араби-несторіанці, які прийняли іслам , зайнявши посади, як-от видатна родина Вахб, до якої належали секретарі, візирі і вчені, які стверджували, що вони християни з Награну в південній Аравії, і які насправді служили секретарями Омейядів. Блискучий адміністратор і придворний ал-Касім ібн-Убайдаллах ібн-Сулейман ібн-Вахб (пом. 904 р.), візир ал-Мутадіда та ал-Муктафі, у нього на службі був Ісхак ібн-Хунайн. У нього він замовив остаточний і найкращий переклад «Фізики» Арістотеля, який зберігся до сьогодення, а також коротку історію грецької медицини, яка також збереглася. Його брат, Абу-Мухаммад ал-Хасан, також державний секретар, очевидно, був свого роду математиком і написав есе про п’ятий постулат Евкліда. Їх двоюрідний брат, нарешті, Ісхак ібн-Ібрагім ібн-Сулейман ібн-Вахб – належав до гілки сім'ї, яка прийняла шиїзм - і також секретар, написав після 947 року книгу про риторику, яка була описана як спроба застосувати доктрини греків, мутазилітів та імамітів до арабської риторики.

Іншими несторіанцями які були арабізованими персами, згодом прийнявшими іслам, була наприклад родина секретарів ал-Гаррах. Вони походили з Дейр-Кунни на нижньому Тигрі, центру традиційної несторіанської освіти, звідки, окрім численних високопосадовців держави, походив також філософ Абу-Біср Матта ібн Юнус, засновник арістотелівської школи в Багдаді і вчитель ал-Фарабі. Абу-Мухаммад ал-Хасан ібн-Махлад ібн-ал-Гарра (пом. 882 р.), тричі візир ал-Мутаміда, цікавився питаннями медицини і замовив у Кости ібн-Луки трактат про сексуальну гігієну та трактат про медицину для паломників. Однак найвідомішими членами цієї родини є родичі ал-Хасана з іншої гілки, «добрий візир» Алі ібн-Іса (пом. 946) та його син Іса ібн-Алі (пом. 1001 р.). Стосовно батька варто зазначити, що він вивчав хадіси (вислови пророка Мухаммеда), теологію, містику, тафсір (тлумачення Корану) та граматику з провідними вченими свого часу, також слід відзначити його інтереси до всіх інших дисциплін від поезії до історії, включаючи перекладну літературу. Однак саме його син, Іса ібн-Алі, заробив собі ім’я неперевершеного вченого свого часу в галузі стародавніх наук. Він вивчав філософію у Ях'ї ібн-'Аді і проводив інтелектуальні дебати в його салоні; одна з таких сесій була присвячена дискусії про походження філософії, в ході якої Іса ібн-Алі продемонстрував детальне знання Порфирієвої «Philosophos historia» і інших його книг, перекладених арабською мовою.

**4) Вчені та науковці**

Не менш значущою, ніж підтримка політичної та соціальної еліти, була активна підтримка вчених усіх груп, які замовляли переклади грецьких текстів для своїх досліджень. Серед цих меценатів найбільш значущими були лікарі , особливо несторіани з Гундишапура, сімейство Масавейх і Тайфурі. Вони домінували у медичній практиці та дослідженнях у Багдаді та при дворі Аббасидів протягом усього періоду перекладацького руху та замовили в Хунайна ібн Ісхака переклад великої кількості праць Галена.

Усі науки що перекладались, і математика зокрема, знайшли, мабуть, своїх найщедріших спонсорів у трьох синах Муси ібн-Шакіра, колишнього розбійника і астронома, який подружився з ал-Мамуном, ще до того, як останній зійшов на халіфський трон у 813 році. Три сини Муси виросли в Багдаді під опікою ал-Мамуна і отримали найкращу наукову освіту свого часу. Вони, володіючи немалими статками, витратили значну частину їхніх коштів на спонсорство перекладацького руху і наукову діяльність. Абу-Сулейман ас-Сігістані стверджував, що сини Муси платили щомісяця 500 динарів Хунайну і Табіту ібн-Куррі «за постійний переклад». Це твердження підтверджується величезним списком медичних праць, перекладених Хунайном і його племінником Хубайсом за дорученням Мухаммеда ібн-Муси (пом. 873 р.). Самі брати, і особливо Мухаммед, були компетентними вченими в галузі астрономії, математики та механіки, про що свідчать їхні роботи, які збереглися.

Ніхто інший так не відзначився на лоні покровительства філософії та інших наук під час періоду перекладацького руху, як арабський аристократ, ал-Кінді, про нього написано багато, але про що треба згадати в контексті нашого дослідження це: по-перше, те що, що він замовляв велику кількість перекладів наукових праць, проблематику яких він сам також досліджував; по-друге, він намагався досягти наукової визначеності в обговоренні ідеологічних питань, таких як теологія, і робив все щоб добути для себе якомога більше знань про грецьку науку, зокрема фізику і метафізику; по-третє, для того, щоб популяризувати свої інтереси, він зібрав навколо себе широке коло інтелектуалів, здатних консультувати його щодо грецьких наукових текстів та перекладати їх; по-четверте, помітно що в результаті цієї діяльності, він розвинув базове бачення єдності та взаємозв’язку усіх знань та їх дослідження раціональним шляхом.

Нарешті, серед вчених, що спонсорували перекладацький рух, необхідно згадати самих перекладачів. Хунайн ібн Ісхак, який став відомим після великої кількості перекладів як сирійською, так і арабською мовами, явно мав кооперуватися з іншими перкладачами для досягнення таких результатів. У своїй Рісалі він неодноразово посилається на книги Галена, які, перекладені ним сирійською мовою, були перекладені арабською одним із його сподвижників, включаючи його сина Ісхака ібн Хунайна, його племінника Хубайса та Ісу ібн-Ях’ю.

Результати цього короткого переліку меценатів перекладацького руху скоріш негативні, адже спонсорство перекладацької діяльності не обмежувалося жодною легко ідентифікованою групою; спонсори прийшли з усіх етнічних та релігійних груп халіфату: носії арабської, сирійської та перської мов; мусульмани, християни всіх видів, зороастрірійці та язичники. Звичайно, Аббасидська династія та її найближчи сподвижники, очевидно, надали початковий імпульс і значну кількість послідуючої підтримки, але якби не було активної участі інших груп, згаданих вище, певно, що перекладацький рух не тривав би так довго,або не мав би такого сильного впливу. Звичайно, деякі релігійні групи були залученні в спонсорство перекладацької діяльності більше ніж інші; у медицині, наприклад, християни-несторіани робили значно більший внесок, ніж, скажімо, православні християни або зороастрійці, але цей факт зумовлений більше специфічними історичними обставинами і сам по собі не має герменевтичного значення для досліджуваної проблеми: несторіани були видатними медиками в Гундишапурі ще до того, як ал-Мансур запросив першого члена родини Бухтісу до Багдада, і все ж нічого, подібного до перекладацького руху, в Гундишапурі ніколи не відбувалося. Таке саме заперечення стосуватиметься будь-якого аргументу, який би стверджував суттєву перевагу однієї етнічної групи над іншою в деяких наукових діяльностях, як наприклад сильна присутність персів-зороастрійців у астрологічних і астрономічних дослідженнях протягом першого століття аббасидського правління. Що стосується питання патронату, теж видається відносно очевидним, що перекладацький рух був результатом спільних зусиль більшості, якщо не цілої сукупності, економічно і політично значущих — фактично домінуючих — груп у Багдаді під час перших двох століть аббасидського правління, незалежно від етнічного та релігійного походження, тому що це служило їх власним цілям як індивідуально так і колективно.

 Також важливо те, що перекладацький рух був тісно пов’язаний із фінансово заможними верствами населення та політичною елітою (до якої варто також зарахувати військових керівників). Це також важливо через те, що перекладацька діяльність була пов’язана з двома речами: Багдад, зрештою, був столицею імперії з самого початку, і будь-який член суспільства, який набував значущості у суспільстві, неминуче був би залучений до спонсорства перекладів тим чи іншим шляхом. Будучи культурою економічної та політичної еліти, перекладацький рух нав’язав себе вищому суспільству і значною мірою просочився навіть до не настільки заможних верств населення. «Кітаб ал-Фіхріст» Ібн-ан-Надіма є найкращим показником широкого поширення книг з усіх предметів у Багдаді десятого століття. Для того, щоб прочитати переклад наукової книги не потрібно було володіти великими статками, щоб заплатити перекладачу, достатньо було заплатити писареві за переписування кількох книг. Фактор соціального просування та споживання культурних благ перекладацького руху, стане, протягом всієї тривалості перекладацького руху, маркером політичної і насамперед економічної статусності.

**3.6. Занепад арабського халіфату та припинення перекладацької діяльності**

Розпад Арабського халіфату, що почався у Х ст., захоплення 1055 р. Багдада сельджуками і розграбування його в 1258 р. монголами, сепаратистські рухи в різних провінціях держави, що призвели врешті-решт до утворення на її територіях нових незалежних держав, різке скорочення фінансування науки і культури - всі ці фактори призводять до переміщення інтелектуальної діяльності до Сирії, Єгипту, Іспанії та інших світових. центрів. Втрачає темпи робота з перекладу літератури з іноземних мов арабською. Було, зокрема, перекладені історичний твір Орозія з латинської мови в Іспанії та індійські трактати з санскриту в Газні. Теза радянського сходознавця А.Б. Халідова про те, що поряд із зазначеними історико-соціальними та політичними факторами суттєву роль у припиненні перекладацької діяльності відіграла "самовдоволена замкнутість", "зникнення інтересу до того, що написано іншими мовами" і що "досягнуто іншими народами та цивілізаціями в галузі духовної культури" і т.п. видається на ширшому історичному тлі фактором менш значним, маргінальним та досить суб'єктивним. Насправді відбулася історично закономірна зміна центрів сили, економічної спроможності та об'єктивних науково-культурних запитів.[7]

**Висновки до розділу 3**

Своєобразний «спадок», що залишився арабським завойовникам від епохи Античності та від Візантійської імперії – християнські монастирі Сирії та Олександрійська школа, були осередками знання давньогрецької мови та мали у своєму розпорядженні велику кількість пам’яток античної літератури. Саме несторіани та монофізити Ближнього Сходу стали першими перекладачами античної наукової спадщини і заклали фундамент для подальшого розвитку перекладацької діяльності.

Щодо загальної спрямованості перекладацької діяльності в Арабському халіфаті, то вона в умовах становлення та розвитку молодої арабо-мусульманської державності та цивілізації була доволі строкатою — практичною (з точки зору життєвих потреб перекладалися відповідні трактати з природничо-наукових дисциплін), фрагментарно-виборною або наукомісткою, еквівалентно повнокровною та цілокупною (з точки зору вибору способів і прийомів перекладу) відповідно на етапах освоєння основних філософських дисциплін та розвитку власних наукових досліджень.

Перекладацька діяльність у Арабському Халіфаті у часи його розквіту мала дуже масштабний характер як по кількості перекладених творів, так і за їх впливом на науку як Арабського халіфата так і Європи у майбутньому. І хоча переклади не були позбавлені недоліків, описаних вище, перекладачі мусульманського Сходу все ж змогли перекласти і тим самим зберегти велику кількість античних творів, що свідчить про масове залучення наукових кіл Арабського халіфату до цієї діяльності, що, звісно ж, навряд було можливим без підтримки перкладцького руху з боку широких верств населення Халіфата, особливо правлячих кіл.

Високий рівень техніки перекладу та філологічна точність були досягнуті Хунайном, його однодумцями, та іншими перекладачами на початку Х століття завдяки стимулу, наданому щедрістю їхніх спонсорів. Щедрість, яка, у свою чергу, була престижною у багдадському суспільстві, тому спонсори перекладів дбали свій престиж та вагу у суспільстві.

Кращих довгострокових інвестиції для арабської мови та арабської писемності, мабуть, так і не було зроблено. Перекладачі розвинули арабський словниковий запас і стиль для наукового дискурсу, який залишається стандартним навіть у нинішньому столітті.

Важливу, можна сказати вирішальну роль у перекладах античних творів, після звісно ж самих перекладачів, зіграли спонсори, патрони та меценати перекладацької діяльності, саме вони фінансували діяльність перекладачів, стимулюючі все більше людей обирати цю професію та підвищувати їх навичкі у ній. Той факт що спонсорство перекладів було широко розповсюдженим у Арабському халіфаті свідчіть про престижність цієї справи, кожна людина що володіла значними статками вважала своїм обов’язком замовити переклад давньогрецьких праць у перекладача, аби підвищувати свою вагу та авторитет у суспільстві. Цей «тренд» безсумнівно зробив великий внесок у розвиток перекладацького руху, халіфи та їх сім’ї, придворні всіх штибів, фінансові еліти, науковці та навіть самі перекладачі вкладували кошти у переклади античних наукових праць, завдяки чому вони зберіглися, та стали в подальшому основою для європейського Ренесансу а частина навіть збереглася до наших днів.

Після занепаду Арабського халіфату та поступового припинення перекладацької діяльності у ньому починається зовсім новий за інтенсивністю етап перекладу з арабської мови на мови іноземні. Арабська мова з мови перекладу перетворюється на мову-джерело, мову-передавач величезного масиву знань як "чужих", так і "своїх". Зміцнюється її статус як мови міжнародної, мови передової науки на той час. Відроджувані мови Європи та Азії, та мови що розвиваються, опинилися під науково-культурним впливом арабської мови.

Особливе місце в культурно-науковому і перекладацькому процесах, що цікавить нас, займає мусульманська (“маврська”) Іспанія. Перебування арабів та ісламізованих берберів (“маврів”) Іспанії (711—1492 рр.) дуже драматично знаменувалося поширенням нової релігії та арабської мови, бурхливим розквітом арабо-іспанської цивілізації та подальшою Реконкістою в найантигуманніших формах - публічному спаленні на багатті арабських книг (1499 р.), насильницької християнізації нащадків прибульців або висилання решти мусульман з Піренеїв (1502 р.). Раніше 1492 р. з Іспанії було вигнано євреїв.

Великими культурними центрами мусульманської Іспанії були міста Кордова, Толедо, Севілья, Малага, Гранада та ін. Тут бурно розвивалася філософська думка, великих успіхів досягли вчені у природничих науках. У поезії та художній прозі були створені твори, що увійшли до скарбниці художніх пам'яток арабомовної культури. Іспанська інтелігенція, адміністративний апарат, духовні особи, молодь стали активно вивчати арабську мову.

**РОЗДІЛ 4. СХІДНИЙ ВПЛИВ НА ЗАХІДНУ ЄВРОПУ. ТОЛЕДСЬКА ШКОЛА ПЕРЕКЛАДУ**

Контакти між Заходом та Халіфатом були не лише на рівні торгівлі, а й на дипломатичному рівні. Дані контакти сягають епохи Харун ал-Рашида і Карла Великого (VIII в.). Свідченням цих зв'язків служить і обмін 950 р. послами, які були вченими. Територією таких контактів була Північна Іспанія. Саме сюди приїжджали студенти із Західної Європи з метою ознайомлення з ісламською наукою. У 960-ті роки. Герберт (Майбутній папа Сильвестр II) здійснив подібне паломництво для розуміння арабської математики. Такі контакти формували у свідомості тогочасних західних європейців уявлення про іслам як інтелектуальну скарбницю.

У IX–XII століттях у Європі були відомі лише філософські праці Порфирія, коментарі латинською мовою Боеція та Марціана Капелли до творів з логіки Аристотеля та низки інших творів. Праці Аристотеля під час ранньої схоластики були практично невідомі. Це пояснюється тим, що у західних країнах панував ідеологічний контроль християнської теології. Розвиток філософії був у прямій залежності від потреб та запитів теології. У цей час філософія вивчалася лише у монастирських школах, де її викладали майбутнім священикам та церковним служителям. Завдання філософії полягало не у дослідженні буття, а у пошуках раціональних шляхів істинності та доказів всього того, що вимагала віра.

Почався “перекладацький бум” з арабської на латинську мову.

У X ст. перші переклади наукових праць з арабської мови на латину були зроблені з деяких трактатів з математики та посібників з астрономії. У ХІ ст. Костянтин Африканський переклав кілька медичних трактатів, серед яких трактати Галена, Гіппократа, Хуйнайна ібн Ісхака, Абу Бакра Муххамада ар-Разі та інших, які стали потім основною літературою з медицини у країнах протягом кількох століть.

З середини XII і до кінця XIII століття відбувається значний переворот у сприйнятті християнським світом класичної філософії та науки. Спадщина Аристотеля проникла на християнський Захід через Іспанію та Сицилію завдяки спочатку латинським перекладам з арабської, а потім (XIII ст.) і з грецької мови. Як правило, все перекладні тексти мали арабські коментарі. В цілому, вивчення античної філософії, а також науки християнським Заходом, на відміну від ісламського Сходу, йшло нерівномірно, з великими часовими проміжками.[3]

Перекладами з арабської в Іспанії займалися як окремі ентузіасти-перекладачі з духовного та наукового станів, так і цілі перекладацькі школи із офіційним статусом. Однією з найбільших шкіл була перекладацька школа в Толедо, організована єпископом Раймундом (пом. 1151 р.). Перекладалися арабомовні праці з філософії, медицини, астрономії та інших наук. Тут працювали Домінік Гундисалві, арабомовний вчений Ібн Дауд, що прийняв християнство, Іоан Севільський та ін.

У Сицилії відомими перекладачами з арабської мови були Желяр з Кремони, Аделяр з Бата, Роджер Бекон і Роберт Честер із Англії. У ХІІІ ст. у Палермо при дворі імператора Фрідріха II Гогенштауфена та його сина Манфреда працювала офіційна перекладацька школа. Філософ, астролог та алхімік Михайло (Майкл) Скотт (1180-1235 рр.) працював спочатку в школі Толедо, а потім в Палермо, перекладав арабомовні праці Ібн Сини, Ібн Рушда, Ібн Гебіроля, Мойсея Маймоніда латиною, а також робив арабомовні переклади греко-елліністичних філософських трактатів.

Особливе місце в ієрархії вчених-перекладачів займає знаменитий філософ Ібн Рушд (1126-1198 рр.), відомий в Європі під латинізованим ім'ям Аверроес. Народився в Андалусії. Був державним службовцем, виконуючи одночасно обов'язки судді та придворного лікаря. Відомий насамперед як блискучий коментатор праць Арістотеля. Його працями користувалися у Європі ще кілька століть після його смерті. Він користувався великим авторитетом в іудейських та християнських філософських колах також і тому, що він робив блискучі переклади праць Аристотеля арабською мовою. Американський філософ-сходознавець О. Лімен зауважує з цього приводу: “Коли латинські та іудейські промовці хотіли ознайомитися з теоріями Арістотеля, вони могли скористатися послугами перекладачів з Андалусії, і ті перекладали арабський текст Аверроеса єврейською мовою та латиною. Кількість замовлених подібних перекладів показує, наскільки популярний був Аверроес як тлумач і яким попитом користувалися його пояснення ідей Аристотеля”. Не втратили значення праці Аверроеса і у період появи грецьких оригіналів творів Аристотеля. Його переклади максимально використовувалися для уточнення думок Аристотеля під час перекладу першоджерел європейськими мовами.

Велику роль у поширенні арабо-мусульманської вченості у Європі відіграли єврейські вчені-перекладачі. Ще на початку ХІІ ст. стали з'являтися переклади арабських наукових праць на давньоєврейську. Були, зокрема, перекладені власні твори Аверроеса як видатного філософа. Давньоєврейська стала розвиватися в Іспанії як мова науки. З'являються власні оригінальні праці з різних галузей знання і перш за все з філософії.

Таким чином, Європа спочатку познайомилася з античною спадщиною з арабських перекладів, а потім з перекладів з арабської на латину. Деякі праці давніх мислителів дійшли до європейців з перекладів з давньоєврейської на латину. Пізніше все ці тексти були потрібні як довідково-науковий апарат при перекладах грецьких оригіналів безпосередньо на латину, вже підготовлену на той час для роботи зі складними науковими текстами.

Після розпаду Арабського халіфату як єдиної держави, вигнання арабів та євреїв з Іспанії, початку “латинізації” Європи та підпадання арабських країн під турецьке панування арабський світ на кілька століть занурюється в атмосферу застою та занепаду. Період соціально-культурної деградації остаточно поклав кінець "великій епосі перекладів".

Чим можна пояснити той факт, що перші переклади античних мислителів латинською мовою були зроблені саме з арабських версій, а не з грецької мови? На це питання намагалися відповісти багато дослідників.

А.В. Койре вважає, що на той час у західних країнах були відсутні люди, які були здатні дослідити твори античних авторів і лише завдяки заслугам ал-Фарабі, Авіценни та іншим вченим зі Сходу західний світ дізнався про них. Говорячи про позитивний вплив східної філософії на Захід, А. Койре пише: «Саме схоласти створили філософську освіту Європи та нашу термінологію, якою ми досі користуємося; це їх праці дозволили Заходу ... встановити контакт із філософською спадщиною античності». З огляду на цей факт, він стверджує, що є справжня та глибока наступність між середньовічною філософією та філософією Нового часу.

Дану тезу А. Койре поділяє й ряд інших дослідників. Я. Сус зазначає: «У той час як на Заході філософія, мистецтво та наука на певний час затримувалися у своєму розвитку, на Сході, завдяки заслугам арабських мислителів, відбувається їх розквіт… Арабська філософія стала сполучною ланкою між грецькою філософією та наступним щаблем європейської філософії – схоластикою. Тому проблематика, яку арабська філософія вирішувала, помітно вплинула на історію західноєвропейської філософії».

Масштабний вплив середньовічної ісламської цивілізації на європейські країни позначався не тільки у сфері філософії, а й майже у всіх наукових галузях, що цілком закономірно.

Б. Ібаньєс зазначав, що мусульманська Іспанія (XIII-XV ст.) являла собою найпрекраснішу і пишну цивілізацію, яка будь-коли існувала в середні віки. У цей час північні народи знищували себе у релігійних війнах та жили у варварських племінних громадах. У мусульманському світі в цей період розвивалися мистецтво, наука. Навіть Гегель, європоцентрично налаштований, відзначив величезний внесок східних вчених у поширенні в європейських країнах праць грецьких філософів, зокрема Арістотеля. Він писав: «Наука та знання, особливо філософія, перейшли від арабів на Захід; благородна поезія та вільна фантазія спалахнули у німців».

Кордова, столиця мусульманської Іспанії, на думку сучасників «перлина світу» та «обитель наук», у Х столітті була визнана одним з найбагатших міст Європи, з розвиненою інфраструктурою та бібліотеками, із знаменитим університетом, із великою кількістю шкіл. Саме до цього міста приїжджали вчитися із Франції, Німеччини, Англії.

Дослідник Р. Генон пише: «Можна з упевненістю сказати, що деякі з природних галузей знання були повному обсязі запозичені Європою в ісламської цивілізації». Так, наприклад, хімія до нині зберегла своє арабське найменування. У цій сфері науки мусульмани навчили Захід методам дистиляції, сублімації, кристалізації, коагуляції; навчили отримувати нові продукти (калій, аміак, азотну кислоту, нітрат срібла, сулему) та багато іншого. [5]

У всіх європейських мовах технічні астрономічні терміни здебільшого, на думку Р. Генона, вказують на їхнє арабське походження. Цей факт він пояснює тим, що твори античних астрономів стали доступні європейським вченим лише завдяки арабським перекладам та працям їх послідовників-виходців з Центральної Азії (ал-Фарабі, Ібн Сіна, ал-Біруні та ін).

Більшості наукових знань у галузі географії, зокрема, віддалених країв Азії та Африки, європейські вчені також завдячують ісламським мандрівникам. Саме вони описали майже всі країни від Іспанії. до Туркестану. Їхні знання суттєво виходили за межі відомого грекам світу.

Однак важливо зазначити, що розвиток ісламської науки і надалі був тісно пов'язаний із мусульманською релігією, що, природно, позначилося на ньому. Починаючи з XII–XIII століть релігійний тиск стали відчувати не лише «іноземні» науки, а й самі вчені, які могли отримати підтримку лише в тому випадку, якщо вони свою наукову діяльність могли обґрунтувати релігійно чи самі здійснювали встановлену релігійну функцію. Так, наприклад, такі науки, як арифметика, геометрія та астрономія були визнані «корисними», оскільки кожен мусульманин при здійсненні молитви мав знати точний час та напрямок на Мекку. Інші науки, зокрема філософія та природничі науки, стали вважалитя марними і такими що підривають справжню картину світу мусульман. Визнана ісламська наука зосереджувалась у мусульманських центрах освіти (медресе) і була спрямована здебільшого на вивчення Корану, життя Пророка та його послідовників, тим самим дедалі більше заглиблюючись у вирішення внутрішніх богословських протиріч. Незалежна арабська наука переходила або у глибоко особисту справу, або ставала "придворною" (астрологія, медицина).

До сьогодення, багато дослідженнь було присвячено історії Толедської школи перекладачів, що існувала в Іспанії у XII – XIII ст. та займалася перекладами творів мусульманських науковців. На початку XIX століття європейські дослідники з таким захопленням говорили про роль Толедської школи у феномені історико-культурного обміну між мусульманським та християнським світом, що сам собою став складатися термін «школа Толедо». Минуле століття, завдяки праці багатьох учених та більш відкритому обміну інформацією між західними бібліотеками, вніс корективи щодо історії школи, а також особистості перекладачів. Але, багато питань і теорій щодо цього й досі залишаються відкритими чи спірними, чекають уточнень. Однією з таких проблем є періодизація етапів розвитку Толедської школи.

У XII–XIII ст. школа грала роль свого роду транзитного пункту перенесення високорозвиненої мусульманської науки до середньовічної християнської Європи.

В даний час багато дослідників ділять «феномен Толедської школи» на два відрізки. Але, думки і факти, на які вони спираються, дають щодо формування етапів школи, різну інформацію, по-різному і один одного заперечують. Крім цього, деякі відомості далекі від історичних істин. [13]

Деякі дослідники, на основі ретельного аналізу джерел та наукової літератури, присвяченої історії перекладів в Іспанії в XII–XIII ст., дійшли висновку, що доцільно буде розділити діяльність Толедської школи на 3 етапи. Ці етапи такі:

**Перший етап**. Охоплює період приблизно від 1125 р. до 1152 р. Цей етап тісно пов'язаний з ім'ям архієпископа Раймондо де Сальвета. Раймондо був канцлером Кастилії та другим архієпископом Толедо, цю посаду він обіймав у період із грудня 1125 р. по 1151 р. Характеризується цей етап насамперед інтересом до праць з астрології, астрономії та математики. Про роль архієпископа Раймондо ми можемо судити з численних посвят на початку книг, адресованих йому. Одну з перших посвят написав Іоанн Севільський. Одні історики ставлять фігуру архієпископа Раймондо вище за всіх учасників руху перекладів, інші відводять йому лише незначну роль координатора, який передавав «замовлення» освіченої еліти на переклад тих чи інших праць відповідним особам. Деякі перекладачі входили до певних груп освічених людей, об'єднаних дружбою та співпрацею, інші перекладачі працювали відокремлено, не належачи до жодної із груп.

У цей час у Толедо з'їжджаються шукачі східно-мусульманської мудрості, невтомні книжники і великі трудівники з різних країн Європи, які започаткували всебічне знайомство середньовічної Європи з оригінальною мусульманською наукою і з грецькою класичною думкою, на яку наклали свій відбиток мусульманські коментатори.

Головні перекладачі цього етапу:

Аделард з Бата (бл. 1070-1150 рр.) – англієць з Бата-на-Ейвоні (Британія). У 1125-1126 pp. він працював у Толедо і переклав «Елементи» Евкліда, «Зіж» та «Про індійський рахунок» ал-Хорезмі та «Вступ до науки про зірки» Абу Машара ал-Бальхі.

Іоанн Севільський (1090-1170 рр.) – відомий, перш за все, як перекладач мусульманських астрономічних та астрологічних праць, до сфери його інтересів не входили філософські праці. Є перекладачем понад 15 праць. Найвідоміші з них, це: «Книга про зображення» Табіт ібн-Курри, «Початки астрономії» ал-Фергані, «Введення в астрологію суджень» ал-Кабісія, «Трактат про відмінність душі та розуму» Кости ібн-Луки, "Таємниця таємниць" ар-Разія, "Вступ до науки про зірки" ал-Бальхія, "Карти Народжень" ал-Хайата, "Елекції" ар-Ріджала.

Родольф із Брюгге (середина XII ст.) – головний перекладач Толедської школи. Детальна інформація про його життя та діяльність не збереглася. Є перекладачем праць Клавдій Птолемея («Планісферіум») та ал-Мажритія («Книга про астролябію»).

Проте Толедо не був єдиним центром перекладів.

Педро Альфонсо (бл. 1062-1140 рр.) – іудей, який прийняв християнство, при цьому взявши нове ім'я на честь Альфонса VI – завойовника Толедо. Справжнє ім'я його Моше Сефорді. Він працював у Сарагосі. Перший перекладач східних оповідань, таких як «Панчататра», «Тисяча та одна ніч» та «Синбад мандрівник».

Гуго Сантальський (початок XII ст.) - іспанець, працював у Сарагосі. Він переклав більше 10 наукових праць з арабської на латину, користуючись заступництвом єпископа Мішеля. З них до нас дійшов твір Аполлона Тяніського («Книга про секрети природи»), а також Умара ат-Табарі («Велика книга гороскопів»).

Платон з Тіволі та Авраам Бар Хія працювали в Барселоні у 1134-1145 рр. У співпраці ця пара переклала «Чотирикнижжя» Птолемея, «Сферику» Феодосія та трактат «Про рух зірок» ал-Баттані. Платон самостійно переклав "Книгу про народження" ал-Хайата, "Революцію народження" ал-Хасана, "Книгу зиджа" ал-Баттані.

Герман Далматський (1100-1160 рр.) працював у Сарагосі. Він переклав "Елементи" Евкліда, "Планісферіум" Птолемея, "Книгу про введення в науку зірок" ал-Ісраїлі, "Зідж" ал-Хорезмі, "Велику книгу про введення в науку зірок» ал-Бальхі.

Роберт Честрський працював у Сеговії, переклав праці ал-Хайяна «Книга про сутність алхімії» та ал-Хорезмі «Зідж» та «Ал жабр ва-л-мукабала».

У Наваррі працював Роберт із Кеттона. Він 1143 року самостійно переклав «Коран».

А також існували центри перекладів у долині Ебро та Леон.

Платон з Тіволі, Іоанн Севільський, Герман Далматський і Родольф з Брюгге спілкувалися між собою, були в курсі перекладацької діяльності один одного, обмінювалися досвідом і вибирали матеріал для роботи.

На той час на Іберійському півострові існувало багато місцевих діалектів – вульгарної латини – леонський, наваррський, арагонський, каталанський та кастильський діалекти. На початку XI століття Королівство Кастилії та Леона оголошує кастильський діалект офіційною мовою. Латинська мова існує окремо в монастирях, як мова духовної, світської та культурної еліти. Природно що після кількох століть арабського панування безліч простих і вчених людей говорили арабською мовою. Вважають, що деякі перекладачі працювали парами – один перекладач здійснював усний переклад з арабської мови на кастильський діалект, інший записував текст латиною. Принаймні, про це свідчать деякі передмови та посвячення перекладів, у яких згадуються імена двох перекладачів та уточнюється, хто перекладав з арабської кастильською та хто з кастильської на латину.

**Другий етап**. Охоплює роки від 1152 р. до 1252 р. З вагомими підставами можна назвати цей етап «школою Толедо» завдяки чіткій організації, великій централізації та зв'язку перекладачів один з одним. Адміністративне керівництво, а також заступництво школи пов'язане з іменами архієпископів Іоанна (1152-1166 рр.) та Родріго Хіменеса де Рада (1202-1247 рр.). У цей період увага звернена до пошуків метафізичних принципів, що сформували систему наукових знань мусульманських вчених, до філософських праць: ал-Фарабі, ал-Газалі, Авіценна, ібн Гебіроль і нарешті до джерела їх натхнення – праць Аристотеля.

Головні перекладачі етапу: Домінго Гундисальві (1110–1190 рр.) – перший керівник Толедської школи. Він є настільки ж значущою фігурою руху перекладів у XII столітті в Іспанії, як і Іоанн Севільський. На відміну від імені Іоанна Севільського авторство перекладів Гундисальві завжди вдається встановити точно. Гундисальві почав працювати в Толедо після 1140 р. Оскільки перекладач не знав арабської мови, він працював у співпраці з іншими перекладачами-посередниками.

Одним з найвизначніших перекладачів був Ібн Дауд (1110-1180 рр.) - що жив у Толедо близько 1145-1180 рр.. Ібн Дауд займався перекладами наукових праць, і хоча не володів знаннями латини, але добре говорив івритом і арабською і ймовірно, добре володів давньогрецькою. Разом з Ібн Даудом Домінго Гундисальві переклав «Джерело життя» ібн Геброля, «Прагнення філософів» ал-Газалі, «Про походження наук» ал-Фарабі, «Книгу про душу» Авіценни.

Іоанн Іспанський - був другим головним співробітником Гундісальві після Ібн Дауда. Жив у 1150—1215 рр., приблизно на півстоліття пізніше Іоанна Севільського (1090—1170 рр.). Незважаючи на це, довгий час дослідники вважали, що імена Іоанн Севільський та Іоанн Іспанський належать одному вченому-перекладачеві – Іоанну Севільському. Деякі дослідники навіть припускали, що ім'я Ібн Дауда (1110-1180 рр.) також можна сміливо віднести до особистості Іоанна Севільського. Але пізніші дослідження спростували обидві ці невірні теорії.

Іоанн Іспанський працював у співпраці з Гундисальво, і 5 березня 1193 року прийняв слідом за ним посаду архідиякона Куельяра в Сеговії, потім був єпископом Сеговії; помер у Толедо 11 грудня 1215 року. У співробітництві Іоанна Іспанського та Домінго Гундисальві були переведені праці ал-Хорезмі «Про індійський рахунок», ал-Фарабі «Книга, що виводить на шлях щастя» і «Про сутність розуму».

Д. Гундисальво самостійно працював над перекладом «Метафізики» та «Трактату про Небо» Авіценни. Це означає, що пізніше він вивчав арабську мову.

Починаючи з 60-х років XII століття в Толедській школі домінують вихідці з інших країн Європи. Центральною фігурою серед них стає Герард (1114-1187 рр.), уродженець італійського міста Кремона, що з молодих років захопився науковими дослідженнями та пошуком стародавніх манускриптів.

Герард Кремонський – став найпліднішим перекладачем з арабської на латинь протягом усього XII століття. Джерела вказують різну кількість перекладених ним книг – від 60 до 90. Більшість істориків вважає, що Герарда можно заслужено називати батьком арабістики у Європі. Щоправда, є свідчення того, що чимала частина з цього колосального обсягу виконаної роботи припадає на плечі його численних помічників, швидше за все з числа біженців з еміратів, які очевидно знали арабську краще, ніж їхній керівник. Тим не менш, його латинська культура, ініціатива у виборі певних авторів та їх праць для перекладу, редакторська робота, так само як і, безсумнівно, ним самим виконані численні переклади та коментарі до цих перекладів заслуговують на найвищіх оцінок.

Йому належать переклади з арабських версій низки робіт Аристотеля, наприклад, «Друга аналітика» з тексту Матти ібн Юнуса, учня ал-Фарабі, а також «Про породження та розпад», «Книги про метеори» та «Про елементи», «Про властивості» елементів». Герард виявляв великий інтерес до робіт ал-Кінді, ал-Фарабі, Ісхака ал-Ісраїлі, переклав частину коментаря ал-Фарабі до «Про силогізм», трактати ал-Фарабі «Перелік наук», «Про силогізм», «Про розрізнення», а також ряд невеликих робіт Олександра Афродизійського та коментарі останнього до Аристотеля – «Про рух і час», «Про почуття» та деякі інші.

Здійснив Герард і намір, з яким з самого початку і їхав до Толедо. Тут він переклав не лише текст «Альмагеста» з арабської версії ал-Хайяя бен-Юсуфа бен-Маттара, який ще в IX столітті переклав цю працю Птолемея з сирійської на арабську, а й «Геометрію» Евкліда та «Канон» Авіценни. А також переклав ряд математичних робіт кінця минулого і початку нового тисячоліття, а разом з ними багато творів з хімії, алхімії та астрології.

Михайло Скотт (1180-1236 рр.) - з шотландського міста Дарем. Навчався в кафедральній школі Дарема, потім в Оксфорді та Парижі. У 1209-1200 pp. під керівництвом архієпископа Родріго Хіменеса де Рада працював у Толедській школі. Тут він переклав з арабської версії ІХ століття «Історію тварин», «Про частини тварин» та «Про виникнення тварин» Арістотеля. Також він є автором перекладу «Про тварин», що є уривком із «Книги зцілення» Авіценни. У 1217 р. він переклав твір «Про сферу» або «Про кругові рухи небес» ал-Бітруджі. Потрібно сказати, що Михайло Скотт зумів на якісному рівні перекласти латиною колосальну коментаторську працю Ібн-Рушда, видатного майстра цього виду дослідницької роботи: його коментарі до трактатів Аристотеля «Про небо і мир», «Про душу», «Про породження та розпад», «Про метеори », «Про тварин», до «Нової етики». Він переклав версії парафразів Ібн-Рушда до деяких частин трактату Аристотеля «De substantia orbis» та таких його робіт як «Про сон і неспання», «Про почуття», «Про пам'ять і спогад».

Марк із Толедо – жив у 1193–1234 роках. Є автором одного з перекладів «Корану», який створив у 1210–1211 роках. Канонік та медик Толедського собору. Переклав медичні праці Гіппократа «Про повітря, воду і землю», Галена «Пульс», «Потреба до пульсу», «Структура лікарських засобів», «Рух м'язів», а також Хунайна ібн Ісхака «Книга вступу».

Герман Німецький – помер близько 1271 року. Йому належали переклади «Нікомахової етики» та «Риторики» Аристотеля, а також ряду великих коментарів до його праць : глосарія ал-Фарабі до «Риторики», разом із перекладом «Поетики» ібн-Рушда ця робота була закінчена на початку березня 1256 року. Слід зазначити, що у передмові до перекладу глосарія ал-Фарабі Герман посилається на відомий йому переклад «Етики» Аристотеля, зроблений Робертом Гроссететом, єпископом з Лінкольна. Герман, який був до прибуття у Толедо наближеним Манфреда Сицилійського, можливо, починав перекладацьку діяльність ще на Сицилії. Відомо, що в Іспанії близько 1266 року він був єпископом міста Асторга (королівство Кастилія).

Також варто зазначити, що і Герман, і Михайло часто користувалися підрядковими перекладами та іншими видами допомоги з боку вчених мозарабів та маврів, що не применшує, однак, їхніх власних заслуг. Масштаб, виконаної ними роботи вражаюче значний.

**Третій етап** у діяльності Толедської школи починається зі сходження на престол в 1252 році короля Альфонса Х Мудрого, і триває до 1284 року. Альфонс Х, будучи дуже освіченою і різнобічною людиною, надав нового імпульсу роботі школи перекладачів. Його цікавили точні науки, історія, право, література, мови. Альфонс Х багато перекладав сам і навіть редагував переклади, виконані іншими перекладачами. Деякі іспанські історики вважають, що позначки на полях рукописів перекладів, що збереглися, можуть належати руці Альфонса Х. Король особисто керував роботою школи, відбирав людей для перекладацької роботи, знаходив твори для перекладу, брав участь у дискусіях щодо методів перекладу. За Альфонса Х перекладалися арабські трактати з фізики, алхімії, математики.

При Альфонсо X Толедо отримав ще більшу славу і як центр перекладу, і центр оригінальних наукових досліджень. Рішення короля полишити латину як мову для перекладів, і використовувати народну версію іспанської літературної мови, мало дуже значні наслідки для майбутнього розвитку іспанської мови.

Вчені з таких країн як Італія, Німеччина, Англія або Нідерланди, хто приїжджав до Толедо, щоб перекласти медичні, релігійні, класичні та філософські тексти, поверталися до їхніх країн з набутими знаннями з класичної арабської, давньогрецької та стародавнього івриту.

Методи перекладу значно розвинулися під керівництвом Альфонсо X. Раніше носій мови усно повідомив би зміст книги вченому, який продиктує його латинський еквівалент писареві, який записав би перекладений текст. З новою методологією, перекладач, з експертними знаннями у кількох мовах, перекладав текст іспанською мовою для переписувача, який записував іспанську версію. Робота переписувача пізніше розглядалася одним або декількома редакторами. За наказом короля було створено посаду «emendador» («правник») – прообраз сучасного редактора, який вносив у перекладний текст необхідні виправлення. Серед редакторів був і сам Король, який мав пильний інтерес до багатьох дисциплін, і до точних наук, і до гуманітарних, як історія, право та література.

Головні перекладачі:

Йехуда бен Моше Коен – був одним із найвідоміших єврейських перекладачів у цей період і також працював лікарем короля, навіть перш ніж Альфонсо був коронований. Серед його найвідоміших перекладів, окрім «Lapidario», трактат про чари та астрологію «Tratado de la açafeha», який був перекладений латиною з арабського тексту ал-Заркалі. Він також переклав «Чотирикнижжя» Птолемея та анонімну працю «Книги з судової астрології». Йехуда бен Моше також сприяв перекладу іншої книги з судової астрології, «Libro conplido en los iudizios de las estrellas», яка був за іронією долі перекладена з латині (оскільки цей переклад використовувався серед Вестготів) арабською мовою, а потім назад з іспанської літературної мови латиною.

Айзек ібн Сід був іншим відомим єврейським перекладачем. Він був знавцем астрономії, астрології, архітектури та математики. За вказівкою короля Альфонсо він створив переклад "Libro de las armellas". Він також переклав книгу про плоску астролябію, для швидких обчислень руху зірок. Переклад отримав назву "Libro del astrolabio" ("Книга астролябії"). Король Альфонсо особисто написав передмову до перекладу Айзека ібн Сіда.

Абрахам із Толедо – лікар короля Альфонса та його сина Санчо IV. Переклав кілька книг з арабської на іспанську мову, як наприклад трактат ал-Хайсама «Будова всесвіту» та «Астролябія» ал-Заркалі.

Серед християнських перекладачів цього періоду був Альваро де Овієдо, який перекладав «Основи астрології» (De judiciis Astrologiae). Альваро де Овієдо зробив латинський переклад, тоді як Єгуда бен Моше дав йому усний іспанський переклад арабського трактату Абу ал-Хасана Алі ібн-Абі ал-Ріджала. Це єдиний задокументований випадок подвійного, синхронного перекладу.

Достойні згадки і такі перекладачі цього періоду як Хуан де Аспа та Гульєн Арремон, вони співпрацювали з Єхудою бен Моше. А також, Петро де Реджіна та Едегіо де Парма. Вони є авторами перекладів твору Птолемея «Чотирикнижжя» та ал-Ріджала («Основа астрології»).

Побічним ефектом цієї лінгвістичної ініціативи було просування виправленої версії кастильської мови, яка, не дивлячись на включення великої кількості науково-технічної термінології, оптимізувала свій синтаксис, щоб бути зрозумілою людей всіх верств суспільства і досягти мас, будучи придатною для більш високих виразів думки. Вклади всіх цих перекладачів, і усних і письмових, під опікою та керівництвом Альфонсо X, заснували фонди сучасної наднаціональної іспанської мови.

Деякі історики вважають, що рух перекладачів створив своєрідну університетську або освітню систему в Толедо. Відомо, наприклад, що Герард Кремонський навчав астрології. Перекладачі навчали не перекладу, а тим предметам, які вони перекладали з арабської на латину. Традиційне навчання являло собою читання з коментарями до перекладених текстів.

Нажаль досі немає кінцевого уявлення про долі перекладачів, дослідники сумніваються також при встановленні особистості багатьох перекладачів, місця їхньої діяльності, належності до капітула Церкви. Плутанину внесла Середньовічна Європа, де копіювання латинських текстів перетворилося на дохідний бізнес, який приваблював занадто багато дилетантів, які перш за все шукали збагачення. Переписування неминуче призводило до помилок, спотворення чи додавання імен, неправильного переведення дати з однієї календарної системи в іншу, приписування цитат, які не стосуються оригінального тексту та багато іншого.[14]

**Висновки до Розділу 4**

На жаль, ісламський світ так і не зміг сформувати незалежні університети, які б підтримувалися як світською, і релігійною владою. Західна Європа ж натомість пішла іншим шляхом. Вона, використовуючи переклади арабських учених, античну науку поставила на чолі розвитку науки сучасної.

В ісламській науці не залишилось нерелігійного знання, тобто відірваного від релігії. Всі знання тим чи іншим чином пов'язувались з Всевишнім, оскільки вважалося що справжнє знання дається Богом. Ісламська наука, переживши вплив іноземної спадщини, в основному давньогрецької, затвердила нову наукову методологію, обравши новими методами та підходами експеримент, спостереження, кількісний емпіризм. Завдяки своїм відкриттям ісламські вчені внесли багато нових наукових ідей та інновацій у природничі науки. Іслам як релігія та ісламський світ, як цивілізація, змогли зберегти знання великих античних вчених і дати потужний поштовх для розвитку науки у країнах Європи.

Перекладачі Толедської школи протягом майже двох століть знайомили вчених Європи з працями видатних грецьких філософів, а також знаменитих мусульманських математиків, лікарів, ботаніків, астрономів.

Спадщина стародавніх греків та вчених мусульманського сходу з різних наук, таких як астрономія, астрологія, алгебра, медицина, хімія, філософія та історія, збережені та перекладені у відвойованій у арабів Іспанії, діяли як магніт для численних вчених з усіх регіонів Європи, які їхали в Толедо, прагнучи дізнатися на власному досвіді про зміст усіх тих книг, які були поза досяжністю європейців протягом багатьох століть. Завдяки цій групі вчених та письменників знання, набуті з мусульманських, грецьких та єврейських текстів, не лише зберіглися, але й поширилися по Західній Європі, згодом ставши фундаментом для Ренесансу.

**ВИСНОВКИ**

Як нами вже було з’ясовано, час та умови формування Арабського Халіфату були надзвичайно сприятливими для побудови держави, яка, не дивлячись на свою новоутвореність, змогла стати грізним супротивником Візантійської імперії і гегемоном середньовічних Близького та Середнього Сходу, Північної Африки та Іберійського півострова. Арабські завойовники змогли підкорити собі стародавні народи з багатими культурними та науковими традиціями, і замість того щоб просто навернути їх у іслам та асимілювати, знищівши їх культуру, араби обрали шлях рецепції наукових та культурних досягнень у підкорених народів. Скориставшись астрономічними надбаннями персів, знаннями з грецької філософії у християн Сирії та вчених Олександрії, вчені, філософи та перекладачі Арабського халіфату заклали фундамент для майбутньої «Золотої доби ісламу» (середина VIII – середина XIII ст.), а активна перекладацька діяльність вчених мусульманського Сходу, в свою чергу, заклала підвалини вже для подальшого європейського Ренесансу. Велику роль у перекладацькій діяльності зіграли, крім вчених та науковців, спонсори, меценати та патрони перекладацького руху, які в більшості своїй були представниками політичної та фінансової еліти, халіфи та їх родичі, державні та військові посадовці, торговці зі значними статками, ці люди щедро фінансували перекладчів замовляючи переклади, дехто через щирий інтерес до науки, дехто виключно заради підняття власного престижу у суспільстві, але й ті, й інші, незалежно від мотивації, зробили важливий внесок у збереження античної наукової спадщини.

Згодом, з занепадом Арабського халіфату та поступовим згортанням у ньому перекладацької діяльності, наукові центри змістилися до Іспанії, у Кордовський емірат, і залишалися там навіть після Реконкісти, коли численні перекладачі з усієї Західної Європи їхали до Іспанії аби прийняти участь у перекладах античних та мусульманських творів з арабської мови на латину, цей рух отримав назву «Латинські переклади ХІІ ст.». Центром цього перекладацького руху став Толедо, де була перекладена латиною велика кількість творів арабською мовою, окрім Толедо були й інші перекладацькі центри, хоча й не такі відомі, впливові та результативні.

**СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ**

1. Ал-Фарабі. Про заперечення Галену щодо його розбіжностей з Арістотелем щодо органів людського тіла // Ал-Фарабі. Природно-наукові трактати/Пер. з арабської. Вступна стаття М.С. Бурабаєва. Алма-Ата, 1987.
2. Ал-Фарабі - Філософські трактати. Алма-Ата: Наука, 1972. С.
3. Бартольд В. Роботи з історії ісламу та Арабського халіфату. Соч. Т. VI. М: Наука, 2002. С. 774-785
4. Вибрані твори мислителів країн Близького та Середнього Сходу ІХ–ХІV ст. - М., 1961.
5. Габучан Г.М. Арабська мовознавча традиція // Лінгвістичний енциклопедичний словник М., 1990. С. 39-41.
6. Генон Р. Вплив ісламської цивілізації на Європу. Питання філософії. 1991 № 4. С. 54-57.
7. Гібб Г. Арабська література (класичний період). М., 1960. С. 196
8. Ігнатенко А. У пошуках щастя. (Громадсько-політичні погляди арабо- ісламських філософів середньовіччя). М.: Думка, 1989. С. 254
9. Койре А. Нариси історії філософської думки. М: Прогрес, 1985. С. 288-294
10. Корбен А. Історія ісламської філософії М: Прогрес-Традиція, 2010. C. 152-178
11. Рассел Б. Історія західної філософії. У 2-х томах. Том 1. АСТ, 2017. С. 140-144
12. Сагадєєв А. Східний періпатетизм. Нью-Йорк, 2000 (М.: ВД Марджані, 2009). С. 20-32
13. Уотт У. Вплив ісламу на середньовічну Європу. М: Наука, 1976. С. 128-139
14. Халідов А. Нариси історії арабської культури V-XV ст. М., 1982. С. 137-141
15. Шаймухамбетова Г. Арабомовна філософія середньовіччя та класична традиція. М: Наука, 1979. С. 152
16. Bergsträsser G. Hunain Ibn Ishaq ü ber die syrishen und arabishen Galen. Übersetzungen. Lpz., 1925. С. 216
17. Corbin H. Histoire de la philosophie islamique. Vol. 1. Paris: Gallimard, 1964. С. 110–151.
18. Gutas D. Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early Abbasid Society (2th-4th – 8th-10th Centuries). London: Routledge, 1998. С. 121-141
19. Goitein S. D. Studies in Islamic history and Institutions. Leiden: Brill, 1966. С. 391
20. Gutas D. The study of Arabic philosophy in the Twentieth century. An essay on the historiography of Arabic philosophy // British Journal of Missle Eastern Studies 29, 2002. С. 5–25.
21. Gutas D. The «Alexandria to Baghdad» complex of narratives. A contribution to the study of philosophical and medical historiography among the Arabs // Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale 10, 1999. P. 155–193.
22. Mez A. Die Renaissance des Islams. Heidelberg, C. Winter, 1922. С. 53-59