

Греки, араби і ми

Дослідження ісламофобії в гуманітарних науках

За редакцією
Філіпа Бютгена,
Алена де Лібера,
Марвана Рашеда,
Ірен Розьє-Катак





Серія «Ідеї та Історії»

Заснована в 2007 р. Випуск 8

Греки, араби і ми

Дослідження ісламофобії в гуманітарних науках

Cet ouvrage a bénéficié des soutiens du Programme d'aide à la publication "Skovoroda" de l'Ambassade de France en Ukraine/Institut français d'Ukraine et des Programmes d'aide à la publication de l'Institut français/Ministère français des Affaires étrangères et européennes.

Це видання було здійснене за підтримки Програми сприяння видавничій справі "Сковорода" Посольства Франції в Україні/Французького інституту в Україні та видавничих програм Французького інституту/Міністерства закордонних та європейських справ Франції.

LES GRECS, LES ARABES ET NOUS

Enquête sur l'islamophobie savante

Sous la direction de
*Philippe Büttgen, Alain de Libera,
Marwan Rashed, Irène Rosier-Catach*

ouverture
Fayard

ГРЕКИ, АРАБИ І МИ

Дослідження ісламофобії в гуманітарних науках

За редакцією
*Філіпа Бютгена, Алена де Лібера,
Марвана Рашеда, Ірен Розьє-Катак*

Переклав з французької
Андрій Рєпа

Київ
Ніка-Центр
2012

УДК 008
ББК 71.05
Г79

Переклад з французької та наукове редагування:

Андрій Рєпа

Літературне редагування: *Віра Балдинюк*

Тривалий час у гуманітарних науках домінувала теорія «історії цивілізацій» Фернана Броделя, а також концепція «зіткнення цивілізацій» американського теоретика С.Гантингтона. Однак, на думку авторів цієї колективної монографії, така некритична гегемонія призвела до расистських і ксенофобських висновків і тверджень. У Франції полеміку серед фахівців з історії, філософії та культури збурила книжка історика С.Гутенайма, що заперечувала внесок арабо-мусульманської цивілізації у становлення справжнього «європейського» Заходу доби Середньовіччя, оскільки «латинське» коріння Європи нібито кардинально несумісне зі Сходом. Ця збірка – полемічна і ґрунтовна відповідь на працю С.Гутенайма. Під прискіпливий розгляд потрапляють теми ідеологічного «страху» перед арабами та мусульманами; питання арабо-мусульманської науки й філософії в її зв'язку з античною та середньовічною наукою та філософією; філологічний погляд на роль арабської мови та питання неперекладності; значення «латинян» і «греків» від Середньовіччя до Відродження; місце юдаїзму та Візантії в передачі знань західній Європі; новий католицизм Бенедикта XVI; метаморфози ідеї «цивілізації» серед істориків після Броделя; нові способи поширення знань за доби Інтернету; підходи до вивчення історії Ісламу в середній школі тощо. Автори, зрештою, прагнуть відповісти на запитання: хто такі «ми», сучасні європейці?

Для істориків, філософів, культурологів, релігієзнавців, а також усіх, хто цікавиться проблемами теорії та методології історії.

Переклад за виданням:

Les Grecs, les Arabes et nous. Enquête sur l'islamophobie savante

(ISBN: 978-2-213-65138-5)

«LES GRECS, LES ARABES ET NOUS»

de Philippe Büttgen, Alain de Libera, Marwan Rashed et Irène Rosier-Catach

World copyright © LIBRAIRIE ARTHÈME FAYARD 2009

ISBN 978-966-521-620-9
ISBN 978-966-521-459-5 (Серія «Ідеї та Історії»)

World copyright © Librairie Arthème Fayard, 2009

© Переклад, наукова редакція. А.Рєпа, 2012

© Оригінал-макет. Видавництво «Ніка-Центр», 2012

© Серія «Ідеї та Історії». Видавництво «Ніка-Центр», 2007

ЗМІСТ

ХТО ТАКІ «МИ»? (<i>Олександра Азархіна</i>)	7
ВСТУП (<i>Філіп Бютген, Ален де Лібера, Марван Рашед, Ірен Розьє-Катак</i>)	11

I TABULA RASA

РОЗДІЛ ПЕРШИЙ. Кому відомий Яків із Венеції? Огляд преси (<i>Ірен Розьє-Катак</i>).....	22
ДОДАТОК. Подвійні стандарти (<i>Лука Б'янкі</i>).....	44
РОЗДІЛ ДРУГИЙ. Арабська наука і наука взагалі (<i>Елен Белоста</i>)	47
РОЗДІЛ ТРЕТІЙ. Семітські мови та переклад. Критика кількох старих міфів (<i>Джамель Кулуглі</i>).....	68

II ВІД МАГОМЕТА ДО БЕНЕДИКТА XVI

РОЗДІЛ ПЕРШИЙ. Початки модерної філософії (VII–IX століття) (<i>Марван Рашед</i>).....	102
РОЗДІЛ ДРУГИЙ. Латиняни промовляють до латинян (<i>Ален де Лібера</i>)	142
ДОДАТОК «...навіть якби не було жодних зв'язків із ісламським світом» (<i>Рuedі Імбак</i>).....	172
«Collationes» П'єра Абеяра і розмаїття релігій (<i>Джон Маренбон</i>).....	173
РОЗДІЛ ТРЕТІЙ. Юдаїзм: третє виключене «християнської Європи» (<i>Жан-Кристоф Атіа</i>).....	175
РОЗДІЛ ЧЕТВЕРТИЙ. Греки без Візантії (<i>Кристіан Фьорстель</i>)	184
РОЗДІЛ П'ЯТИЙ. Авіценна в Регенсбурзі. Вступ до порівняльної теології (<i>Філіп Бютген</i>).....	193

III ІСТОРІЯ ЯК ДИСЦИПЛІНА

РОЗДІЛ ПЕРШИЙ. Викладати історію середньовічного Ісламу.	
Між підозрою і суперечністю (<i>Анльез Неф</i>)	212
ДОДАТОК 1. Шкільні програми з історії-географії у п'ятому й шостому класах (1995–1997 рр.)	233
ДОДАТОК 2. Проміжний макет викладання історії-географії у шостому та п'ятому класах, запропонований весною 2008 р.: історія	239
ДОДАТОК 3. Шкільні програми з історії-географії у шостому та п'ятому класах (2009 і 2010 рр.)	240
ДОДАТОК 4. Програми з історії у другому класі	251
РОЗДІЛ ДРУГИЙ. Становлення й занепад історії цивілізацій (<i>Блез Дюфаль</i>)	253
РОЗДІЛ ТРЕТІЙ. Галльська зірочка. Дисципліна історії справ тутешніх (<i>Ален Буро</i>)	287
АВТОРИ	293
ПОКАЖЧИК ІМЕН	296

ХТО ТАКІ «МИ»?

Зазвичай, що гостріша полеміка, то болючіші теми вона порушує. Єдиною мережею з високою напругою об'єднані письменники, читачі, політики, економісти, історики та філософи. Єдина проблема визріває у думках мислителів, зростає у суперечках та обговореннях і навіть, будучи нерозв'язною, — наближає до розуміння того, що ще кілька днів тому ми могли й не помічати.

Сьогодні такою проблемою стала культурна та цивілізаційна субординація між Ісламським та Європейським світами. Загалом, ця проблема не нова: мислителі шукали причини відмінностей між Сходом і Заходом, виправдовували чи звинувачували володарів політичної волі, які загостріювали чи згладжували культурну «прірву». Останній міцний поштовх, що сколихнув інтелектуальне та навколоінтелектуальне середовище, — праця Сильвена Гугенайма «Аристотель у Мон-Сен-Мішелі». На хвилі загострення правих поглядів лідерів Французької республіки, кризи політики мультикультуралізму і подальшого поширення скептичних поглядів на «відкритість Європи» автор стверджує: не є істиною те, що саме про-світлений ісламський світ, перекладаючи античні тексти, розповсюдив на Заході знання давніх греків, тим самим даруючи Європі Відродження.

Цікаво, що для будь-якого старанного українського школяра це питання не викличе особливих труднощів — темне середньовіччя, торгівля зі Сходом, повернена антична спадщина і, вуаля, за декілька швидкоплинних століть світ перевернувся догори сподом і навпаки. Чому ж це питання так дошкуляє європейцям?

Саме тут наукова аргументація тісно пов'язана з політикою — від культурологічних питань про те, хто подарував світло науки, до болючих проблем пільг та освіти для багатьох мільйонів емігрантів. Саме тому «популяризаторська» праця Сильвена Гугенайма привернула до себе увагу в багатьох країнах світу. Сперечаючись про доцільність висвітлення історичних фактів, обмеженість джерел чи упередженість автора, читачі відкривають горизонти нової історичної місії, ролі культури, її подальшої долі, власної ідентичності.

Проблема торкнулася всіх сфер суспільного життя, і це дало поштовх для справжньої наукової та емоційної полеміки, яка здатна оголити нерви суспільного ладу.

ХТО ТАКІ «МИ»?

Перший гучний виклик праці Гугенайма — відозва 56 дослідників (зокрема, Барбари Касен, Алена де Лібера, Жака Шифоло) в газеті «Libération» під назвою «Так, християнський Захід зобов'язаний ісламському світові». Невеличка стаття спричинила нову хвилю дискусій — особливо небезпечними вбачалися дискусії на сторінках екстремістських видань.

Серйозною науковою відповіддю на працю Гугенайма стає колективна книжка французьких учених «Греки, араби і ми», яка побачила світ у 2009 році, тобто менше ніж за рік після виходу «Аристотеля у Мон-Сен-Мішелі». У числі творчого колективу відомий французький філософ та історик Алєн де Лібера, професор університету Женеви, спеціаліст з середньовічної філософії, філософії мови, член численних наукових рад, колишній директор École pratique des hautes études (Практичної школи вищих досліджень), автор багатьох наукових і науково-популярних видань. Не менш відомі й інші автори: Філіп Бюттен, історик філософії та релігії; Марван Рашед, професор Вищої нормальної школи, викладач давньогрецької, палеографії Візантії, грецької та арабської філософії; Ірен Розье-Катак, яка визнана фахівцем не тільки з філософії, а й з лінгвістики, перлина її досліджень — мовлення у середньовічній Європі. Цей колектив запевняє нас: якщо «широка публіка», охоча до навчання, не може насититися знанням про долю грецької спадщини, ми пропонуємо знання про це!

Однак у такій постановці питання відчувається певний скепсис. Адже «Греки, араби і ми» — це не лише дискусія про історичні факти та культурні впливи. Це питання нашої рефлексії історичних подій, прагнення бачити їх такими чи іншими. Саме в цьому сенсі вихід цієї роботи українською є важливою культурною та соціальною подією. Річ не стільки в тім, що Україна так само, як і Європа, стикається з проблемами співіснування різних цивілізацій, етнічних меншин, але у тому досвіді, який демонструють нам французькі вчені щодо ведення історичної полеміки. Інколи досить заслужено вітчизняну історію звинувачують у заграванні з істиною під тиском політичних умов чи кон'юнктурних вимог. Населення країни ладне розбігтися по ворожих таборах, аби визнавати чи не визнавати окремі історичні події. Недостатня обізнаність в історичному фактажі робить ці суперечки ще більш заполітизованими й у результаті — безкомпромісними. Полеміка на сторінках високоякісної літератури безумовно є кращим вибором.

Які питання ставлять перед українським читачем «Греки, араби і ми»? Насправді такі самі, як і перед будь-яким французом чи взагалі європейцем, тільки ще складніші. Чи зможуть українці дивитися на світ не європоцентрично; чи можливе виявлення самотності без втрати корисних

надбань інших культур; чи можливе розширення кордонів власної «хати», що завжди, як кажуть, «скраю»?

Прямим негативним наслідком праці Гугенайма, на думку опонентів, є природний інтерес до цієї тематики з боку всіляких екстремістів і праворадикальних кіл. Таку «симпатію» Гугенайм відкидає, натомість його опоненти називають її першою ластівкою повернення Реставрації. Історичний період, що носить цю назву, тривав між крахом Першої Імперії у 1814 р. та Липневою революцією 1830 р. Для авторів книжки «Греки, араби і ми» Реставрація уособлює реакціонізм, культурний шовінізм, у межах якого факт здобуття європейцями античних досягнень у філософії, математиці, астрономії, фізиці завдяки дослідженням арабських учених не є питанням суто історії науки, але зачіпає їхню честь і національну гідність.

Книжка «Греки, араби і ми» збуджує можливості критичного осмислення фактів. Вона — міцний аргумент, і використати його може той, хто прочитав її, не зважаючи на те, які барикади здаються міцнішими. Автори зачепляють нас у давні часи, старезні тексти і дозволяють виринати нагору лише для того, щоб ми набралися крові сьогодення, зустрілися один на один із власними пихою, себелюбством і гординею, що ховаються під благородним ім'ям Гордості.

Це не та книжка, про наповнення якої можна судити одразу після ознайомлення зі змістом. Робота складається з трьох розділів, які вузькими стежками невідомих досліджень певних аспектів історії Ісламу та Європи підводять читача до філософського питання про місце і суть історії. Крім аналітичних статей, які пункт за пунктом спростовують «концепцію» Гугенайма, автори пропонують невеличкі додатки, які мають поглибити наші знання і дозволити самим зробити висновки. Образ створюється завдяки оглядам сучасної преси, розкриттям міфів про семітські мови, юдаїзм і Візантію. Читачам пропонують інше часово-просторове диво — Авіценну у Регенсбурзі. Чому викладання історії середньовічного Ісламу опинилося між підозрою та суперечністю, і чому Мон-Сен-Мішель зрештою перетворюється на селище із сумнівними зв'язками з «галльською зірочкою»...

Серед цікавих фактів і неочікуваних деталей — згадування Вікіпедії, в якій статтю, присвячену одному з героїв книжки Якову з Венеції, з часу виходу праці Гугенайма переробляли тисячі разів користувачі з усіх «таборів».

Автори не взяли за легке завдання, і від самого початку ніхто не обіцяє, що когось вдасться переконати: «Наскільки тяжко обстоювати думку, що не все так просто, що ісламський учений не є освіченим ісламістом і що передання знань у цьому разі багаторівневе явище, в

ХТО ТАКІ «МИ»?

якому збігаються філософія і наука, історія техніки, теологія, імперська пропаганда, освіта, торговельні й інші зв'язки». Автори із задоволенням розривають логічні ланцюжки, на яких тримається будь-яке історичне узагальнення — критикуючи прагнення Римо-католицької церкви затвердити свої органічні зв'язки з Середньовіччям, віру Заходу в те, що він є колискою наукового знання світу, а всім іншим залишено роль «культурного збагачення людства».

Натомість у книжці з'являється нова міцна сполука — греки, араби і ми — непорівнювані одиниці, що існували й існують не тільки у вибіркових місцях, а й в одному історичному пласті знання. Досить скандально і не без ноток тонкого гумору в зв'язку з останніми економічними подіями звучить: «Ми — греки, безперечно. Ми — араби, не менше».

Олександра Азархіна,

Київський національний університет ім. Т. Шевченка, липень 2012

ВСТУП

Філіп Бютген, Ален де Лібера, Марван Рашед, Ірен Розьє-Катак

Знання Реставрації

1811 рік: кінець революційного Просвітництва. На сторінках «Подорожі з Парижа до Єрусалима» Шатобріан розповідає, як «вирушив у Святу землю з ідеями, цілями і почуттями древнього прочанина». Він зазначає:

Якщо піддані, вийшовши з Єрусалима до Африки, накинулися на Сицилію, Іспанію, відтак Францію, де їх розбив Карл Мартел, то чому б підданим Філіпа I, вийшовши з Франції, не пройти Азією, щоб помститися нащадкам Омара до самого Єрусалима?

«Древній прочанин» відроджується, щоб стати на герць із «підданими Омара» та його нащадками. За двадцять років починається колонізація Алжиру.

2008 рік: початок Другої реставрації. Оголошено про створення Музею історії Франції, мета якого «посилити ідентичність країни», «душу Франції». Дослідник ордену лицарів-тевтонців Сильвен Гугенайм публікує книгу, в якій обстоює тезу, згідно з якою арабо-мусульманський світ передав латинській Європі наукову думку античної Греції лише мінімально і з великим запізненням. Він стверджує:

<...> якщо Європа і завдячує Відродженням ісламові, треба розуміти, чому останній своєю чергою сам у Відродженні участі не брав. Часто нехтують або недооцінюють європейське минуле, тим часом минуле ісламу неабияк звеличують. Сором і гордість ідуть пліч-о-пліч. Але на цьому плідний діалог не збудуєш¹.

¹ Sylvain Gouguenheim, *Aristote au Mont-Saint-Michel. Les racines grecques de l'Europe chrétienne*, Paris, Seuil, «L'Univers historique», 2008, p. 17.

ВСТУП

Через брак інших чеснот автор уподібнюється Шатобріанові надзвичайною суголосністю своїй добі. Дивом дивуєшся, наскільки будь-яка Реставрація супроводжується у Франції конфронтацією з арабами.

Треба прислухатись до фрази, що нібито злетіла мимохіть: «Сором і гордість ідуть пліч-о-пліч». Сором, звісно, випадає європейцям, що каються. Гордість проймає гонористий і бандитський іслам. «Присоромлений» Захід, «гордовитий» Схід. Хрестовий похід, омріяний Шатобріаном? Радше карикатура. Карикатура карикатури.

Отже, на переконання «реставраторів», усе належить взяти до своїх рук. Переглянути історію середньовічного ісламу, підтримати загальну мобілізацію, що особливо на часі після 11 вересня. Сильвен Гугенайм пише:

Як не дивно, після того, як західний світ став мішенню воєнних дій, нас переконують, що ті, хто вдається до таких дій, сповідують миролюбну релігію, а Захід сам вчиняв насильства. Кого ж цим хочуть розрадити?²

Книга С. Гугенайма містить й інші твердження новітніх хрестоносців: неспроможність арабської мови висловити філософські ідеї; схильність ісламу до примусового навернення; науково доведена користь вживання свинини у Середземноморському басейні. Правду кажучи, усе це було б малоцікавим, якби неприязнь не супроводжувалася новим історичним проектом. І цей історичний проект з ентузіазмом підхопили численні засоби масової інформації.

Справа ось у чому: трактат С. Гугенайма «Аристотель у Мон-Сен-Мішелі» пропонує світогляд, що чітко вписується в саркозистську філософію історії. Вона поєднує три основні вісі: (1) захоплення христолібною Францією, що «довгою церковною мантиєю» покриває наші терени; (2) вимога визнати «позитивні плоди» колонізації — адже наука є, по суті, європейським витвором; (3) бажання раз і назавжди «ліквідувати» травень 68-го. Наштовхуємося на типовий для нашого часу парадокс: автор, який якнайкраще гармоніює з *доксою* офіційних ідеологів — одразу згадується ідеолог, який у перші дні Реставрації (26 липня 2007 р.) написав незабутню промову, виголошену Саркозі в Дакарі, — подається різними медійними базаками як взірець незалежності й сміливості думки.

Протягом останнього півстоліття Франція переживала неабиякий розквіт історичної науки. Довгий час саме історичні дослідження — від школи Анналів до мікроісторії — вирізнялися теоретичною креативністю. Що ж сталося? Дійшли висновку, що в розвідках історика немає безпосереднього контакту, наперед даного об'єкта, вже наявної сутності.

² *Ibid.*, p. 261, n. 7.

Інакше кажучи, немає «готових вчень», «цивілізацій», «культур», «знань», що передаються (або не передаються) з одного континенту на інший, із «Заходу» на «Схід». Якщо іслам у писаннях теперішніх публіцистів однаково ходувальний і небезпечний, як ворог на манежі, то ці критики також беруться імітувати брязкання зброї. Та ще й так завзято, що цей підхід стає – і в царині гуманітарних наук *також* – провокацією, якою було б хибно злегковажити.

Ми не зможемо належно оцінити книгу Гугенайма, якщо лишень за-тавруємо її як збірку нісенітниць. Хоч би яким було невігластво автора, його мінімалізм не випадковий і передбачає цілу програму. Ця програма – повернення до лобового зіткнення сутностей і дискурсів, «цивілізацій» та їхніх «культур», місць і релігій. Відомо, наскільки складно заперечити такій риториці, наскільки тяжко обстоювати думку, що не все так просто, що ісламський учений не є освіченим ісламістом, і що передання знань у даному разі є багаторівневим явищем, в якому збігаються філософія і наука, історія техніки, теологія, імперська пропаганда, освіта, торговельні та інші зв'язки. Лишень коли врахувати все це належним чином, зрозуміємо, що відбувалося між Європою та ісламським світом у сфері науки та філософії. А не складати списки (на наш погляд, досить довільні) перекладених творів і відібраних за конфесійним принципом учених.

Науковий віраж ісламофобії

Ніде правди діти: Реставрації можуть похвалитися своїми науковцями. Деякі з них непідробні. Певною мірою орієнталізм народився за часів Реставрації: Гумбольдт, Ремюза, Сильвестр де Сасі... Звісно, Сильвен Гугенайм не належить до цієї плеяди. Та нас цікавить у нього якраз бажання бути науковим, займатися наукою. «Аристотель у Мон-Сен-Мішелі» демонструє дві репродукції манускриптів: дивні письмена – отже, щось серйозне. Автор цитує імена, що звучать по-старожитньому: наприклад, Яків із Венеції, що віднині уславився на весь світ; про нього «ніхто» не чув – отже, це важливо. Та невже «ніхто»? Авжеж: тільки «фахівці», «ерудити». «Нам» вони нічого не розповідали. Щось хотіли приховати?

Насамперед «справа Гугенайма» створює видимість. Автор пише ваговито, рясно додає посилання, апелює до наукового ступеня й великого досвіду. Як не крути, це таки колега, старанний вчений, «добрий медієвіст». Для тих, хто читає побіжно або довіряє обкладинці, «Аристотель у Мон-Сен-Мішелі» геть не скидається на екстремістський памфлет. Тож дискутуймо в колі колег? Аж ось тут віраж: фахової дискусії не виходить. «Аристотель у Мон-Сен-Мішелі», стверджує автор, є популяризатор-

ським твором, який «добре вульгаризує», як додають ті, хто стає йому на підтримку, підставляє плече колеги. Книга не викладає нічого, чого ми ще не знаємо: справді, погоджуються вони, Яків із Венеції та західні переклади Аристотеля добре відомі науковцям. Але їх від нас приховували. Ісламофобній Реставрації потрібен Месія, тобто простий чоловік, котрий проповідує Закон тлумачам Закону й відкриває його заблудлим вівцям. «Справа Гугенайма» винайшла таку собі вульгаризацію-одкровення.

Побіжно вкажемо на особливу плутанину: зі свого боку ми не прагли написати книжку, щоб «вульгаризувати» будь-що-будь. Натомість не може не пройти повз увагу неймовірна жага до знань, яку виявляють або беруть на озброєння у «справі Гугенайма». Мовляв, «широка публіка», охочий до навчання масовий читач невиситимий у своїй потребі знати все про перенесення грецького надбання за доби Середньовіччя. Визнаймо, що це правда: є з чого радіти. Тож наша книга пропонує знання з цього питання. Сподіваємося, це знання справдить очікування, але й треба усвідомити, як ці сподівання в той чи той спосіб сьогодні використовують.

З огляду на це «Аристотель у Мон-Сен-Мішелі» викриває новий симптом. До з'яви книжки ніхто й не додумався до такого: чому б не довірити ісламофобію експертам? Не передбачуваним експертам, скінхедам чи відставникам колоніальних військ; ще менше, звісно, «спеціалістам» чи «знавцям», котрі вважаються ісламопоклонниками. А новим експертам — дипломованим науковцям. Не зашкодить справі й академічна премія; одну таку «Аристотель у Мон-Сен-Мішелі» здобув. Вона надає ісламофобії неочікуваного для неї престижу. Сильвен Гугенайм, його натхненники і гурт підтримки витворили її витончену форму: наукову ісламофобію. Визначимо кілька її рис.

— *Наукова ісламофобія прагне поміркованості.* Ніхто не стверджує, що Європа нічим не «завдячує» знаннями, які передали араби. Наукова ісламофобія лише констатує, що в цьому пункті надто перебільшують і допитується, чому. «Аристотель у Мон-Сен-Мішелі» пропонує «врівноваження», що подається як «наукове» (р. 8). Чесна гра навіть дозволяє визнати, що тривалий час внесок арабських наук недооцінювали. Достатньо відразу додати, що це не підстава, щоб тепер його переоцінювали, звісно, якщо не хочемо займатися «самобичуванням»³. Наукова ісламофобія дотримується рівноваги. Вона не схильна підвищувати голос.

— *Наукова ісламофобія синтезує.* Комусь здавалося, що пізнання вершин ісламської думки вимагає вміння майже без помилок публікува-

3 Rémi Brague, «Das islamische Volk ist das belogenste», розмова у *Die Presse* (Відень), 22 квітня 2008.

ти — або принаймні читати — текст арабського оригіналу. Старомодна педантичність! Тимчасом як видавці знають, наскільки може бути складно розтлумачити бодай якусь частку, наукова ісламофобія резюмує однією сентенційною фразою цілі збірки книг і рукописів.

— *Наукова ісламофобія не вірить прекраснодушності.* Традиція орієнталізму, яку започаткував Луї Масиньон, вирізнялася тим, що вірила в користь діалогу між релігіями; вона тішила себе думкою, нібито християнська духовність може осяяти мудрістю своєю мусульман, а мусульманська духовність — християн. Той чи той діалог — це не чергова нагода підтвердити власну вищість, а виявлення несхожості, що взаємно збагачує. Якщо таке каже домініканець — ще півбіди (хоча...); однак, попереджає нас наукова ісламофобія⁴, якщо таке каже мусульманин — це вже занадто прекраснодушно, щоб бути правдою. Але не робіть висновки, ніби Інший звинувачується у невмінні вести діалог, тому що *насправді* вона сама не вміє; так ви розписуєтеся в своїй недоброзичливості.

— *Наукова ісламофобія вибіркова.* Вона не викриває яку-небудь «Золоту добу» та інші «Великі Століття» як історіографічні міфи, а зосереджується на Багдаді та Кордові. В історії Європи вона часто згадує Коперника і зрідка Галілея, часто святого Тому і зрідка Інквізицію, часто повернення грецької мови і зрідка різанину гугенотів. Як то кажуть, за більшим поженись, та й того рішись...

— *Наукова ісламофобія любить розділяти.* Вона вчить рішуче відокремлювати греків від арабів, а отже, арабів від «нас». Крім того, вона вчить, що Іслам не є ісламом. Частий аргумент: перенесення знання таки мало місце, але воно прийшло завдяки ісламу як цивілізації і культурі («Ісламу» з великої літери) і аж ніяк не завдяки релігії («ісламу» з маленької літери)⁵. Найкращий доказ — араби-християни, видатні перекладачі. Якщо ти мусульманин, то перекладачі тобі не дано. Розділення завершується там, де починається ускладнення.

Поміркованість, урівноваження, казуїстика: Реставрація має власний стиль науки. Це стиль цілковито *реактивного* знання: воно реактивне в своєму визначенні загальноприйнятої *докси* щодо передання арабами грецького знання латинському Заходу. Давно вже знання — а разом і *суб'єкт* знання — не досягали драматизації в такий спосіб. «Справа Гугенайма» була зачиненням судовим засіданням із трьома фігурантами: спраглою до знань публікою, збоченими «фахівцями» і проголошеним Експертом, котрий все виводить на чисту воду, беручи на себе почергово

⁴ Id., «Averroès était-il un gentil» [in] *Au moyen du Moyen Âge. Philosophies médiévales en chrétienté, judaïsme et islam*, nouv. éd. rev. et corr., Paris, Flammarion, «Champs Essais», 2008, p. 397-412.

⁵ Id., «En quoi la philosophie islamique est-elle islamique?», *ibid.*, p. 108-132.

дві ролі. «Ми», що визначається за належністю: грецьке, арабське, європейське «ми» миттєво відгалузилося у «ми» певного різновиду знання — ми, добрі люди, ми, ерудити, ми, популяризатори. Щось тут зав'язується й, вочевидь, надовго. Саме це ми намагаємося збагнути.

Наука і культура

Погляд трохи назад. Підручники ствержують, що на зламі століття чисте сумління білої людини слабшає. Але воно слабшає лише в культурному плані, не в інтелектуальному. За іншими народами, як і за векторами різних культур, визнають здатність збагачувати наш світогляд внеском у світ форм. Однак і мови не може бути про відмову від властиво європейської сутності науки. Із цим усі погоджуються, а найрадикальніша ревізія — та, що прагне зняти науку з її позитивістського п'єдесталу — підносить зворотний бік Європи через підозру у герметичності європейських раціоналістичних цінностей. Захоплення радикальним художнім примітивізмом, який приписують народам Африки та Океанії (музей так званого первісного мистецтва є лишень останнім відголоском такого захоплення), зачарування перед іншою раціональністю ісламу, що асоціюється з його містичними течіями, чи, загальніше, інтерес до «східної мудрості» на будь-який смак мають одну спільну рису: вони протиставляються засушливому розуму Європи. До того ж Перша світова війна засвідчила вроджену короткозорість, якщо не сліпоту Заходу.

По суті, всі мали би втішитись таким перерозподілом обов'язків. Культура Заходу визначалась би своїми науковими здобутками та плодами тих здобутків (насамперед — філософією, що визнає, принаймні де-юре, правила гіпотетично-дедуктивної аргументації), а решта світу на різних рівнях брала б участь у культурному збагаченні людства. Таку ситуацію, звісно, можна витлумачувати по-різному, але суть залишається одна: Захід визначається своїми позитивними науками, а решта світу — браком або квазібраком тих наук.

Отже, останні десятиліття ми мали справу з досить простою ситуацією. Європейські науки посіли одноосібне місце в справжній, тобто сутнісній, історії; неєвропейські ж науки досліджувалися з етнографічного погляду. В очах європейських спеціалістів неєвропейські культури поставали радше як замкнені на собі острівці, що могли б з таким самим успіхом розміщуватись на Марсі чи Юпітері.

Крім того, погляд на Відродження, котре поєдналося з грецькою наукою після тисячоліття інтелектуальної сплячки, був дещо викривлений. Звичайно, голова йшла обертом від стрибка, який зробили вчені Відро-

дження і Класичної доби. Та навіть для любителів див прірва, що розділяє відмінні знання (в об'єктах, стилі, методах), була завеликою. Тож нічого дивного, що нове поставало за Середніх віків. Чимало істориків філософії та науки в арабо-латинській царині з ерудицією, терпінням і талантом поволі виявили безмежне інтелектуальне багатство тієї доби. Саме вони довели, що Відродження і, загальніше, саме становлення розуму було б, власне кажучи, немислимим без неупередженої оцінки головних наукових і філософських течій Середньовіччя.

Ми написали: «арабо-латинська царина». Зрештою, саме усвідомлення нероздільного поєднання цих двох культур і зокрема усвідомлення того, що йдеться не про апіорне твердження, а про істотний здобуток історичного досвіду, спричинило спротив і обурення. Адже протягом останніх двох століть Середньовіччя не було «спомогачем» для всіх і кожного. В піку ідейним течіям універсалістської та світської думки, засіяної Революцією, Середньовіччя служило інтелектуальним і чуттєвим бастионом для численних прихильників, які ностальгували за Давнім Порядком. Увесь парадокс полягав у тому, що період, який досі найбільше асоціювався з «християнською ідентичністю» Франції (або, якщо хочете, Заходу) віднини виявився заражений двома універсалізмами: з одного боку, географічно-культурним, а з іншого — історичним. Перший відтепер проповідував, що «чистий» християнський Захід завжди був не чим іншим, як суб'єктивним уявленням, а арабо-ісламський профіль середньовічної Європи безперечний і неспростовний. Другий виводив Середньовіччя з ізоляції, відкидав його лубочну мішуру у сферу фольклору й залучав до загальної доктринальної історії — формальної онтології, логіки, математики, медицини тощо — які не мали нічого питомо християнського.

Це нове Середньовіччя більше не «доба соборів», а радше доба алгебри, суперечок про універсалії, найвитонченіших логічних теорій. Це Середньовіччя не «західне», а арабо-латинське. Отже, воно кладе край радикальній винятковості, яку становила в масштабі людства європейська культурна доля. Розпочавшись із нечуваного вторгнення мистецтва колонізованих народів у західний уявний Музей, цей рух сьогодні вносить корективи в генеалогію європейської модерності.

Римо-католицька церква стоїчно зносила свою долю, ефективно завоюючи ціною деяких виправлень (щоправда, доволі сумнівних) грецький *логос*. Вона навіть сяк-так погодилася залишити східне Середземномор'я Візантії, північну Європу — Реформації, адже, по суті, не зважаючи на втрати, їй залишалась ідентичність, що нібито походить з історичного тигля, який називаємо Середньовіччям.

Ми добре знаємо, що ця обмежена і, зрештою, доволі тупа ідея культурної спадковості є клерикальним фантазмом і відмовою від історії. Також ми знаємо, що немає нічого спільного між цим фантазмом та науково-філософською традицією. Можна чітко простежити розвиток, еволюцію, розгалуження цієї традиції і виявити, що її історична темпоральність не залежить від долі церкви.

Тут слід зрозуміти вагу тверджень, які заперечуємо і які обстоюємо:

— Ми не вважаємо, що сучасний філософ чи науковець є суто «грецьким» або «арабським», коли займається своїми дослідженнями під прикриттям, ніби вони мають дуже далеких попередників у цих мовах.

— Тим паче ми не вважаємо, що наше суспільство говорить — за посередництвом цих знань — «грецькою» чи «арабською» прозою, не здогадуючись про це.

— Натомість ми вважаємо, що знання, укладені латинською мовою і/потім локальними європейськими мовами, незрозумілі без їхнього греко-арабського минулого.

— Ми вважаємо ідею європейськості чи християнськості науки та філософії історичною оманю, яку спростовують факти.

— Крім того, ми вважаємо, що ці факти спростовують ідею про сутнісну християнськість Європи.

— А отже, відштовхуючись від сказаного, вважаємо, що аргументи, спрямовані на вилучення ісламського світу з модерності, мотивуючи це вродженою нездатністю засвоїти раціональні цінності, котрі є «нашими», брехливі й неприйнятні.

Греки, араби і ми

«Справа Гугенайма» вибухнула навесні 2008 р. Відтоді, як вона збіглась із «ритмом реформ» саркозистської Франції («розрив», потім світова криза), здається, минула вічність. Невже ми більше не відчуваємо довгої тягlostі? Таких докорів сумління не мають ті, хто тривалий час проливав на нас свою ностальгію за християнською Європою та «позитивною» колонізацією. Саме таким як Гугенайм, на зразок побічної причини, ми тут відповідаємо.

Греки, араби і ми. Пояснимо ці поєднання. Спершу ми мали: *греки і ми* — століття романтично-наукової Німеччини, від Гельдерліна до Вілламовіца, між мрією та ерудицією. Потім з'явилися *араби і ми*: колоніальний, постколоніальний зв'язок, ще одне століття відкриттів і підозр, від Лоті до Саїда. *Греки й араби* насамперед були сполучені медієвістами, через репрезентацію греко-арабського «раціоналізму», що вкупі був про-

тиставлений «латинському» Середньовіччю, його теології надприродного і свободи: томістський, неотомістський зв'язок в його сильній версії, скажімо, версії Етьєна Жильсона. Сьогодні маємо греків *проти* арабів — у в'язу християнського «великого логосу»: знову неотомістський зв'язок, але в помірній версії, яку подає Бенедикт XVI — від Регенсбурзької промови та «дееллінізації християнства».

Греки і ми, араби і ми, греки й араби. Ми не віддаємо перевагу жодній з пар. Хто — *ми*? Догмат віри наукової ісламофобії, суть її есенціалізму така: араби є арабами, нам треба бути іншими. Можливо, твердження слухне для знання, що зводить позначник «арабський» до Корану й Аверроеса, як-от позначник «грецький» воно зводить до Аристотеля, Євангелій та вигаданої Візантії. Це знання нової Реставрації; та невже це знання? Побіжно стирають юдеїв, забувають латинян, «нас, латинян», *nos Latini*, як висловлювалися вчені мужи за Середньовіччя. Що то за Середні віки, такі обскубані й неповні? Яка Європа — ба більше — який можливий світ з такими випадіннями? І як можливі «ми» з таким мізером?

Греки, араби і ми. Ми їх не розділяємо. Ми, історики і філософи, беремо їх разом. Тексти в цій книзі нічого ні з ким не порівнюють, ні греків з арабами, ні арабів з латинянами, ні «християн» з «мусульманами», ні «Схід» із «Заходом». Автори цієї книги свідомо уникають місць пам'яті, Багдада і Кордови, як і Афін, Оксфорда чи Мон-Сен-Мішеля. Натомість вони пов'язують пункти, заповнюють пробіли, прокреслюють притаманні доктринальним питанням «таємні ходи»⁶. Таким чином вони обстоюють тезу про єдність арабо-латинського знання. Але й водночас змагають до методу — методу, який стверджує, що цю єдність неможливо довести за допомогою понять «більше» і «менше» («більше» грецького тут, «менше» арабського там, або навпаки), і що заклик Реставрації «нічого не перебільшуймо» — безглуздий.

Така програма — політична за суттю. *Греки, араби і ми*: чи не слід сказати, що *ми* є греками *й* арабами? Якщо висловити це в термінах, що продовжують дражнити реставраторів, належності є «волею до належності», а ідентичності — «деклараціями ідентичності»⁷. Ця ідентичність, грецька *й* арабська — тому що латинська, тому що юдейська — вона не менш метафорична, тобто не менш обрана, ніж інша. Безперечно, вона більш повна, менш усічена, і в цьому розумінні — *принаймні* в цьому розумінні — більш правдива.

Наостанок треба сказати, чому ми її обрали. *Араби — то араби*, твердить наукова ісламофобія зі страху, що вони, як ми стверджуємо, *також*

6 Étienne Gilson, *La Philosophie au Moyen Âge*, 2e éd. rev. et corr., Paris, 1944, p. 661.

7 Alain de Libera, *Penser au Moyen Âge*, Paris, Seuil, «Points», 1996, p. 105.

ВСТУП

є греками. Це промовляють лише в третій особі: «вони, араби», ті, кого визначають здалеку, від міських околиць до університетів, уздовж усього шляху наукової ісламофобії. Хто сьогодні може сказати «ми, араби», не розбурхавши найядучіших підозр? Ще одна підстава сьогодні зробити це *нам. Греки, араби. І ми?* Ми – греки, безперечно. Ми – араби, не менше. Але також ми – латиняни, ми – юдеї, ми – всі відсутні в очах нової Реставрації, ми – всі *інші*, ті, хто не долучений до «елліністично-християнських» або ще якихось «синтезів». Ми, розмаїті.

I

TABULĀ RASA

РОЗДІЛ ПЕРШИЙ

КОМУ ВІДОМИЙ ЯКІВ ІЗ ВЕНЕЦІЇ?

Огляд преси

Ірен Розьє-Катак

Сильвен Гутенайм написав погану книжку. Не «популяризацію», як він виправдовується (популярне видання прагне консенсусу, турбується про форму), а твір, в якому на перших же сторінках виходить на яв воїнничий запал. Історичні дані, навіть цитування фахових дослідників супроводжуються оцінними судженнями, недомовками, натяками, запереченнями. Багато інших забуто або переспівано в довільній формі. Кінцеві розділи розкривають усі карти: автор постулює вічну сутність релігій, цивілізацій, мов, а отже, й конфліктів, що з них постають.

З огляду на подібну майже одноставну реакцію наукового середовища дехто вважає, що книга не заслуговує на такий галас і увагу. То навіщо про неї говорити? Але кожна книга — не просто об'єкт, а радше подія. У цьому ж разі подія виявила себе в надмірі реакцій — з боку великої преси й блогів, численних публічних заяв та позицій, запеклості промов. Ця подія, попри свій нібито «науковий» зміст, вихлюпнулася за межі академічного середовища — доказом чого стали рецензії у великих газетах, журналах, як-от «*Télérama*», «*Le Nouvel Observateur*» — і кордони Франції (численні коментарі та виступи в Німеччині, Італії, Іспанії, США¹). Після

1 *Die Presse*, 22/04/08; <http://www.welt.de/kultur/article1957439>, 02/05/08; *Neue Zürcher Zeitung*, 03-04/05/08; *Il Foglio quotidiano*, 16/05/08; *La Repubblica*, 23/05/08; *New York Herald Tribune*, 28/04/08. Іспанська ситуація особливо цікава: у статті від 15 червня 2008 р. на сайті Agoravox «Сильвен Гутенайм, або повернення історіографії ідентичностей» автор під псевдонімом дель Торо описує полеміку в Іспанії між Америко Кастро і Клаудіо Санчесом-Альборнозом з приводу іспанської «ідентичності» та восьми століть арабського панування на Піренейському півострові. Перший обстоював «множинну» ідентичність, другий виступав за ідентичність, що завдячує лише Римській імперії та присутності вестготів: див. http://www.agoravox.fr/article.php3?id_article=40997. Обговорюють вони видання, що, як і «Аристотель у Мон-Сен-Мишелі», застерігає від «ревізії мусульманського минулого» з боку сучасних західних інтелектуалів: Rosa María Rodríguez Magda, *Inexistente Al-Andalus, De cómo los intelectuales reinventan el Islam*, Asturias, Nobel, 2008; див. <http://www.libreria-mundoarabe.com/>

італійського видання у січні 2009 р.² перші відгуки провіщували схожу хвилю, втім, цього не сталося.

Але, як деякі підкидували дров у вогонь, хіба не «ви» — «фахівці» — зробили рекламу цій книжці, доклавшись до поширення її найбільш сумнівних тверджень? Насправді «справа Гугенайма» зароджується в іншому місці; вона формулюється у заголовку «Le Monde des livres»: «А що як Європа не завдячує знаннями Ісламу?» (випуск містив дві статті критика Роже-Поля Друа (*Le Monde des livres*, 4 квітня 2008)). Саме у відповідь на ці статті виступили фахівці з медієвістики. Спершу з'явилася відповідь у «Le Monde des livres»³, відтак — текст (а не петиція, як її називали: вона нічого не вимагала!), під яким підписалися п'ятдесят дослідників, на сторінках «Libération».

Початок справи

Перша стаття Роже-Поля Друа, що має таку ж назву, як анонс на першій сторінці, відразу опинилася на багатьох помітних форумах і сайтах. Деякі з цих видань більш поважні, деякі — менш; серед них натрапляємо на сайти, що «пильно стежать за ісламським питанням»⁴, сайти роаялістські, ультрасіоністські...

Друга стаття називається «Яків із Венеції — забутий провідник». Там, зокрема, читаємо:

Однак ніхто більше не знає імені грека Якова з Венеції, котрий жив у XII ст., вирушив до Константинополя за дорученням церкви, відтак пращовав у Мон-Сен-Мішелі від 1127 до смерті, що сталася близько 1150 р.

Передплатники Інтернет-версії «Le Monde» мали можливість прочитати про Якова з Венеції статтю з сайта, що частково доступна на

biblioteca/2972ma.htm. Ці дві праці розглядаються у великій статті «Al Ándalus, en retirada de su propia fábula como salvación de una Europa medieval en tinieblas. Un nuevo libro publicado en Francia insiste en desmontar el mito de la deuda de Occidente con el islam», опублікований на сайті Nuevodigital: див. http://www.nuevodigital.com/2008/04/29/islam_musulmanes_espana_andalus_cristian.

2 Книга була заявлена у грудні 2008 р. під назвою: *Aristotele contro Averroè, Il mito delle radici islamiche della società occidentale*. У січні 2009 р. вона вийшла як *Aristotele contro Averroè, Come cristianesimo e Islam salvarono il pensiero greco* (власне, підзаголовок суперечить заголовку).

3 23 квітня 2008 р. оприлюднені уривки тексту з колективними підписами за редакцією Елен Белоста: «Приймати старий місяць на нову зірку, або як сьогодні переписують історію знань», текст Алена де Лібера «Ландро, земля Ісламу», стаття істориків Габрієля Мартине-Гро і Жульєна Луазо «Справжній страх історика», невелика бесіда з Сильєном Гугенаймом.

4 Сайти мають красномовні назви або гасла (Fdesouche, Resilience, Bivouac, Occidentalis, In-pocence тощо).

Вікіпедії. З неї можна довідатися, що про життя Якова з Венеції нам нічого не відомо. Також там можна було почерпнути деякі цінні й давні посилання. Насамперед статтю ім'ярека, якого Сильвен Гугенайм називає «італійським дослідником», себто Лоренцо Мініо-Палуелло⁵, який з Бернардом Г. Додом є співредактором видання «*Aristoteles Latinus*»⁶; там само натрапляємо на лекцію, доступну в мережі, Коломана Віоли⁷, в якій він цитує важливу статтю «Аристотель у Мон-Сен-Мішель»⁸ (фігурує в бібліографії однойменної праці Сильвена Гугенайма; про «запозичення» назви згадується й у статті Вікіпедії про цього автора). Після довгого переказу змісту подано аргументи суперників і прихильників книжки.

5 L. Minio-Paluello, "Iacobus Veneticus Grecus. Canonist and Translator of Aristotle", *Traditio* 8 (1952), p. 265-304.

6 *Aristoteles Latinus* – масштабний проект видання усіх перекладів Аристотеля з грецької на латину, який здійснює Центр Де Вульф-Мансйон Католицького університету Лувена. Починаючи з 1950-х, вийшло близько двадцяти томів: див. <http://www.hiw.kuleuven.ac.be/dwtmc/al/about/project.htm>. Мета – подати усі переклади твору, а також опис манускриптів, на яких він написаний. Досить ознайомитися з описом, присвяченим «Другій аналітиці» (т. IV 1-4, *Analytica posteriora. Translationes Iacobi, Anonymi sive 'Ioannis', Gerardi et Recensio Guillelmi de Moerbeke*, éd. L. Minio-Paluello et B. G. Dod, Bruges-Paris, Desclée de Brouwer, 1968 [Ire éd. de IV 2 par L. Minio-Paluello en 1953, de IV 3]), щоб зрозуміти (я перекладаю примітку): «Незаперечний факт – Яків із Венеції є автором середньовічної вульгати "Другої аналітики" <...> По-друге, також зберігся анонімний переклад XII ст., приписуваний певному "Йоану". По-третє, том містить арабо-латинську версію Герарда Кремонського й наприкінці має *переглянуту* версію Якова з Венеції, здійснену Вільгельмом із Мербеке». Інший приклад: «Софістичні спростування» спершу були написані латиною у перекладі Боеція (однак цей переклад не читали), відтак у частинах перекладу Якова з Венеції, зрештою, Вільгельм із Мербеке відредагував переклад Боеція (т. VI 1-3 *De sophisticis elenchis. Translatio Boethii, Fragmenta Translationis Iacobi et Recensio Guillelmi de Moerbeke*, éd. B. G. Dod, Leyde-Bruxelles, E. J. Brill-Desclée de Brouwer, 1975). Історія перекладів Аристотеля має водночас брати до уваги час, мову або мови, з якої/яких вони були перекладені, особу перекладача, місце зберігання, кількість рукописів, *але також* – а цього Сильвен Гугенайм у книзі ніколи не робить – текст, який читали і коментували за тієї чи тієї доби. Будь-який медієвіст знає, що переклад не обов'язково був виконаний саме там, де його зберігають, читають і коментують! Щодо помилок у книзі, спричинених хибним або недостатнім опрацюванням наявної бібліографії, див. розгляд Луї-Жака Батайона (Louis-Jacques Bataillon, «Sur Aristote et le Mont-Saint-Michel. Notes et lecture», *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 92, no 2, квітень-червень 2008, p. 329-334) і висновок: «Досить того, що Мон володів рукописами творів Аристотеля, перекладених Бургундію з грецьких рукописів, які ніколи не залишали Італію, щоб довести: немає жодного сенсу доводити наявність команди перекладачів у Моні; однак між Італією та північним заходом Європи діяли всілякі посередники, про яких відомостей немає».

7 Лекцію виголошено 5 вересня 1970 р. в абатстві Мон-Сен-Мішель: «Роль абатства Мон-Сен-Мішель у підготуванні Великого Століття».

8 «Aristote au Mont-Saint-Michel», *Millénaire monastique du Mont-Saint-Michel* (Vie montoise et rayonnement intellectuel), t. II, éd. R. Foreville, Paris, 1967, p. 289-312.

Стаття Вікіпедії про Якова з Венеції за останні півроку зазнавала змін⁹. 4 серпня 2008 р. там з'явилася така версія:

Втім, це твердження, що висувують деякі автори, як-от Сильвен Гугенайм, на думку якого грецька спадщина була передана Західній Європі не мусульманським світом, а монахами-копіїстами з Мон-Сен-Мішеля, й зокрема Яковом із Венеції, перекладачем Аристотеля з грецької на латину в XII ст., неабияк обурила Жана-Люка Лезервуазьє, бібліотекаря Авранша з двадцятирічним стажем, котрий від 1986 р. зберігає й опікується 199 середньовічними рукописами у Мон-Сен-Мішелі, серед яких маємо й Аристотеля. Як говорить Лезервуазьє: «Це чистої води фантазія!.. Нам нічогосінько не відомо про Якова з Венеції. Його ім'я згадується лише в двох рядках латинського літопису абата Робера де Торині у 1128–1129 рр., де сказано, що Яків із Венеції перекладав твори Аристотеля. Та за жодних обставин він не міг перебувати у Мон-Сен-Мішелі наприкінці 1120-х років, за часів жорстоких смут, апогеєм яких був підпал абатства мешканцями Авранша 1138 р.» (Вікіпедія, січень 2009).

Проте зазначимо, що у набагато довший статті англійської Вікіпедії про James of Venice Сильвена Гугенайма не згадано¹⁰.

У статті Вікіпедії про «Аристотеля у Мон-Сен-Мішелі», яку ніхто не піддавав виправленням, тоді ж у січні 2009-го з'явився висновок — точне відлуння нарікань Сильвена Гугенайма, які підхопила преса:

С. Гугенайма підтримали поважні історики, серед яких Жак Ерс та Жак Ле Гоф, котрі у збуреній полеміці відзначили рідкісну для наукових дискусій істерику, відображення заздрощів і боротьби за вплив усередині університетських закладів.

Як бачимо, сьогодні не досить написати книжку. Тепер слід ще й позиціонувати себе для медій як авторитетну величину, оточену аурую

9 Поточна версія відразу викликає зауваження. Стаття містить чимало неточностей: «Стверджували, що він [Яків із Венеції] був першим після Боеція, хто систематично перекладав Аристотеля» (насправді це поганий переклад з англійської статті: «He has been called the first systematic translator of Aristotle since Boethius»). Далі: «Вперше за півтисячоліття в користування Західної Європи потрапила так звана "Logica Nova", іншими словами, повний "Органон"». «Органон» — трактат Аристотеля з логіки і стосується лише незначної частини творів філософа.

10 Доволі цікаво слідкувати за модифікаціями статті у Вікіпедії. Так, коли з'явився процитований абзац, до нього додали інший параграф, запозичений у «Figaro»: «Сильвен Гугенайм зізнався, що його засмутила критика колег, а особливо петиція на його адресу. Він вважає, що принаймні частина підписантів "не читали книги й ознайомилися з нею по-постфактум"». Цей абзац з'явився 30 червня 2008 о 14 год. 33 хв. і був скасований того самого дня о 22 год. 25 хв. автором (jrm1706) вставки, яку ми цитували (від 4 серпня 2008). Також 31 серпня було скасовано зауваження, ніби книга Гугенайма писалася у «деякій таємниці». Див. наступну примітку.

I. TABULA RASA

словників та енциклопедій, прагнути, як самі медіа, бути гарантом мови, знання й консенсусу. Зважаючи на мінливий характер мас-медіа, цим треба займатися постійно. В часи, коли пожвавилися вимоги оцінювання досліджень, можна помітити, що йдеться про нову форму самооцінювання.

Хай там як, заява Роже-Поля Друа без змін була підхоплена «Le Nouvel Observateur»:

<...> Яків із Венеції, про видатний доробок якого нам нагадав Гутенайм. Перебуваючи в абатстві Мон-Сен-Мішель, одній з копіювальних майстерень Заходу, він у середині XII ст. переклав латиною більшість творів Аристотеля (22 травня 2008),

а також «Le Figaro Magazine»:

Кому відомий Яків із Венеції? Нікому. 1136 року цей вчений муж вирушив з доручення церкви до Константинополя, щоб стати свідком теологічних дебатів між двома єпископами. Родом із Венеції, він мешкав у Мон-Сен-Мішелі, де працював від 1127 р. до смерті близько 1150 р. (3 травня 2008).

Нараз Яків із Венеції став таким собі невідомим героєм, якого на-вмисне лишили в тіні; знехтуваний символ тріумфального, християнського, освіченого, нормандського, а отже, «європейського» світу; «забутий передавач», якого *всі* мають знову воскресити з небуття. Інші перекладачі з грецької на латину мали б кусати лікті від ревнощів... Його значущість і престиж зростали як на дріжджах: за останніми повідомленнями, Яків із Венеції «усе життя» мешкав у Мон-Сен-Мішелі, де йому допомагала армія монахів-перекладачів; увінчаний званням «першого перекладача Аристотеля» (бідний Боецій!), він очолив «переклад повного зібрання його творів» (Роже-Поль Друа).

З такою славою ми, звісно, починаємо запитувати себе, якого дідька «вони» (науковці) приховали від «нас» (народу) Якова з Венеції! Один німецький журналіст поставив мені запитання, як так сталося – врешті-решт – що ніхто ніколи не чув про Якова з Венеції. Я відповів запитанням на запитання: чи знає він Герарда Кремонського, Вільгельма з Мербеке чи Германа Німця? Влада мас-медіа зупинила вибір і винесла вирок: Яків із Венеції має належати спільній спадщині. Про нього мають почути всі, інакше не позбутися серйозних підозр. Яків із Венеції відчинив європейцям двері прямого доступу до грецьких знань... Плутаючи місце зберігання перекладів із місцем їхнього створення, перекладача можна змусити жити там, де зберігалися його твори, а славетне абатство Мон-Сен-Мішель обернути на осередок «європейського» християн-

ства, — місце якого може бути тільки на Заході, у «нас». Так само християнство міфічним чином бачиться єдиним, воно анулює розкол 1054 р. або пограбування Константинополя, екуменічно й миролюбно об'єднує візантійських християн, несторіан, якобітів (хоч візантійці їх вважають еретиками) під одним спільним знаменом.

У цій оптиці написано й другу, не менш хвалебну статтю Стефана Буарона в «Le Figaro littéraire» (17 квітня 2008). На думку автора, книга Гугенайма чудово підтверджує відомий виступ папи у Регенсбурзі, що мав на меті розвінчати «деєллінізацію християнського Заходу»:

Привітаймо Гугенайма з тим, що не побоявся нагадати про середньовічну християнську кузню, котра постала завдяки Афінам і Єрусалиму. Тимчасом як іслам не мав на меті запропонувати Заходові свої знання, саме ці два джерела, до яких додається й давньоримська спадщина, «вितворили», як сказав Бенедикт XVI, «Європу й лишаться фундаментом цієї Європи».

Так «справа» розпочалася.

Щодо хронології, нагадаємо кілька прикметних моментів після статей Роже-Поля Друа у «Le Monde des livres» (4 квітня 2008) і Стефана Буарона у «Le Figaro littéraire» (17 квітня 2008). 29 квітня 2008 р. «Libération» подав схвальну рецензію Жана-Іва Гренье, за день до того, як мав вийти текст із підписами п'ятдесяти шести дослідників історії та філософії Середньовіччя: «Так, християнський Захід зобов'язаний ісламському світу». Того ж дня «Télérama» оприлюднила на сайті повну версію тексту «Ландерно, земля Ісламу» Алена де Лібера та петицію персоналу Вищої нормальної школи Ліону, де викладає Сильвен Гугенайм. У числі від 2 травня «Télérama» з'являється критичний огляд Тьєрі Леклера. 25 квітня «Le Monde des livres» опублікував шпальту з відповідями на статтю Роже-Поля Друа (див. прим. 3). Різноманітні мережеві часописи з подробицями виклали перипетії дискусії: наприклад, П'єр Асулін в своєму блозі La République des Idées (27 квітня) або сайт Rue89 («Бійка між медієвістами щодо внеску ісламу», 2 травня), подаючи посилання на основні матеріали. Інша прихильна до книги стаття була опублікована 3 травня у «Le Figaro Magazine». В інтерв'ю для «Le Temps» (Женева) від 5 травня Алєн де Лібера ще раз відкинув ідею, ніби треба говорити про «борг»: «Грецький спадок не вимагає попереднього заповіту чи заповідача». Згадаємо також статтю Алєна Грєша у «Le Monde diplomatique» від 7 травня «Історик на службі ісламофобії». 9 травня сайт RILI («Revue internationale des livres et des idées») перепублікував кілька текстів з теми, а також довгу статтю (має вийти у «Médiéval») медієвіста Макса Лєйбовіца «Історіографічний Сен-Мішель. Кілька зауваг щодо книги Сильвена Гугенайма» з прискіпливим аналізом помилок, пропусків (зокрема у бібліографії), апроксимацій, пропонуючи серйозний аналіз ставлення західних християн XII ст. до арабської науки

та арабських науковців. Про ілюстрацію на обкладинці він пише: «Тут зображена мініатюра, де у небі Мон-Сен-Мішеля архангел-захисник побиває дракона. Чи треба це розуміти, ніби дарувальник знань латинській Європі, звільнений від арабізмів Аристотель долучається до небесного воїнства?» — заголовок італійського видання, безперечно, підтверджує цю підозру (див. прим. 2)! Також відзначимо розлогу статтю Блеза Дюфалля «Зіткнення цивілізацій та історичні маніпуляції. Негаразди в медієвістиці» на сайті Комітету пильності публічного використання історії від 11 травня 2008 р., що подає цінну інформацію для кращого розуміння досліджень істориків. Однак вона не наробила стільки гамору, як кілька фраз Жака Ле Гофа, опублікованих у «L'Express» (15 травня 2008): історик характеризує тезу Гугенайма як «цікаву, але дискусійну», однак шкочує з приводу «запалу критиків» проти автора. Цю небагатослівну і відособлену «підтримку» часто цитували. Жак Ле Гоф, безперечно, мав на увазі «петицію» ліонської Вищої нормальної школи, але відтоді «петицією» зазвичай називали два інші тексти (у «Libération» та статтю Елен Белоста у «Le Monde»). Сильвен Гугенайм, хоч і називав себе жертвою «цькування з боку медіа», все-таки неодноразово виступав не тільки у «Le Monde des livres» (25 квітня 2008), але також у «Le Figaro Magazine» (18 травня 2008), на сайті Riposte laïque (20 травня 2008), у «L'Express» (12 червня 2008) і в часописі «Lire» (липень 2008). Під час дебатів, організованих «Le Monde des livres» 10 жовтня (в яких Сильвен Гугенайм укотре відмовився брати участь) з нагоди Одинадцятої зустрічі істориків у Бруа, Роже-Поль Друа наголосив, що він не змінив би ані коми у першій статті. Це збурило гнів істориків, присутніх у залі (див. «Le Monde», 16 жовтня 2008).

Змова мовчання

Отже, від нас приховали те, що ми всі мали і маємо знати. Сильвен Гугенайм не скупиться на риторичні звороти, щоб змалювати, а відтак розкритикувати уявного ворога. Цю риторику підхоплює Роже-Поль Друа та інші захисники книжки, вже не кажучи про блоги.

«Аристотель у Мон-Сен-Мішелі» починається з драматичної констатації: християнство зображують «у хвості просвітницького Ісламу», постулюють «мусульманські корені європейської культури», «знову беруть гору прикрі вигадки з часів Середньовіччя». Автор нанизує безособові форми, пасивні звороти, заперечення; не називає імен або туманно натякає на деяких осіб, місцями подаючи конкретних персонажів для розправи. Лінгвістові цікаво було б прослідкувати за цими виразами: «Візантійську імперію покинуто», «Усе [що саме? коли? хто стверджує?] розпочнеться з появою письмових текстів з арабо-мусульманського світу», «треба <...> визнати культурну вищість ісламської цивілізації над своїми сусідами та її засадничу роль». Тут ми обмежимося цитатами тіль-

ки перших п'яти сторінок твору, не вибірюючи з усього тексту перли на кшталт: Аверроеса вважали (але хто?) «*томістом*» ще до настання томізму! Авторський метод таки дієвий: референта утворюємо за допомогою певної кількості предикатів, де-не-де залишаємо запоруку його існування, не турбуючись про репрезентативність. От для чого, наприклад, серед «численних інтелектуалів, істориків, ісламознавців, письменників різного походження», що обстоюють «тезу» про мусульманські корені Європи, Сильвен Гутенайм обирає саме панну Зейнаб Абдель Азиз, викладачку французької цивілізації в університеті Аль-Азхар у Каїрі, та ще й тоді, коли він намагається спростувати загальні місця підручників з історії? В інтерв'ю на сайті Resiliencetv він запевняє: «Я міг би скласти довгий список, але вирішив цитувати лише серйозних осіб» (4 грудня 2008). Референта, ворога, знайдено, риба — в сітці. Отож, кожен може стати ворогу на заваді з тими ж словами: «забувають», «не помічають», «вірять, що все європейське філософське знання залежить від арабських посередників», «дедали голосніше чуємо», (якщо цитувати тільки Роже-Поля Друа, першу ластівку в довгій шерезі лінивих повторень).

Крім безособової форми, маємо «нас»: «У що ми віримо», — запитує Роже-Поль Друа, говорячи про «викривлене бачення історії, що змушує нас забути вирішальну роль арабів-християн». Тут автор статті з неабияким смиренням змішується з натовпом ошуканих «нас», уплутуючи сюди навіть своїх читачів!

Повторення має силу закону, воно спричиняє, як і плітки, ефект роздуття. Так, ліберально налаштований сайт у липні пропонує матеріал під заголовком «Досить Європі ісламських витоків» і, шкодуючи про «поверховий» характер книги, називає «свіжою» ідею спростування «міфу про ісламські корені європейської історії» (les4verites, 23 липня 2008).

Від колового самооцінювання паморочиться в голові: що більше повторюють ці заяви, то легше вони промовляються й сприймаються, менше вимагають доказів. Подальші статті обмежуються посиланням на статтю Роже-Поля Друа: щоб не шукати щонайменших доказів... варто лишень процитувати! Це стосується не тільки «дуже поширеної ідеї в історіографії» про передачу арабами грецького знання, але й інших тверджень, так само перекинутих, але повторюваних без найменшого збентеження. Чи «наші» великі мислителі Середньовіччя, шанувальники греків, читали щось, крім перекладів? Можливо, незайве нагадати, що в середньовічних університетах ніколи не викладали грецької мови... звідси, власне, потреба у всіх цих перекладах! Повторення доходить до ритмічного вистукування одного мотиву: образ Якова з Венеції та абатства Мон-Сен-Мішель є «ланкою, якої бракує в історії передачі аристо-

телівської філософії від грецького світу до латинського світу»; цей мотив підхоплює Стефан Буарон у «Le Figaro» та інші публіцисти.

Деякі критики беруть на себе відповідальність, яку не наважились, на їхню думку, взяти вчені. Вони беруться за «врівноваження», запропоноване Сильвеном Гугенаймом, й обертають його на «перегляд» і «виправлення»: «Дивовижне виправлення забобонів наших часів», — говорить Роже-Поль Друа на початку статті, щоб на завершення подякувати видатному «сміливому» і «поважному» історику, що вказав нам на помилку. Журналісти і блогери, або анонімно, або від свого імені, з помпою відновили історичну правду; Сильвен Гугенайм високо підніс цю правду, виводячи на чисту воду ті обманки, якими годувала нас учена братія:

До сьогодні історики вчили нас, що середньовічна Європа пізнала античність завдяки ісламові. Мусульманські інтелектуали переклали грецьких авторів, і зокрема Аристотеля, арабською, й саме це дозволило поширювати їх Європою. Це вчення сьогодні спростовує Сильвен Гугенайм, викладач Середньовічної історії з Ліону. Він оприлюднив працю «Аристотель у Мон-Сен-Мішелі. Грецькі коріння Європи», в якій доводить, що насправді саме європейські інтелектуали ще до арабів переклали грецьких авторів латиною в абатстві Мон-Сен-Мішель (сайт JPR littérature, voyage et échanges, 5 квітня 2008).

Зазначимо час і спосіб дієслів, що перекочували з обкладинки «Аристотеля в Мон-Сен-Мішелі»: загальні переконання подано у минулому часі, а виправлення — в теперішньому. Тож лишається привітати рятівну працю з «виправлень помилок», і не тільки на ісламофобних сайтах. Дослідникам, що марно намагалися захиститися проти звинувачень, скажімо, в приховуванні або нехтуванні Яковом із Венеції, відказують: він був відомий лише вузькому колу фахівців; тож честь і хвала популяризації й перепрошуємо за похибки нефахівців, що наважилися прорвати мовчанку...

Усі ці викладки облудні: деякі розділи твору Гугенайма непідготованому читачеві осягнути не так просто, як здається, та й маємо інші джерела, скажімо, «Словник Середньовіччя» (видавництво PUF), що містить статтю про Якова з Венеції. Тим, хто справді хоче заглибитися в тему, «популяризації» в наші дні не бракує.

Ісламо-лівацька лояльність

Звідки цей запал? Помста? Ревнощі? Захист «слабких» перед «сильними»? Тоді цікаво, хто ж тут «сильний».

У кожному разі цей запал не треба сприймати як антиінтелектуаліст-

ський рефлекс, адже заразом вихваляють «серйозність» історика, належність до відомої інституції Вищої нормальної школи Ліону й відзначають, що «це дослідження багате на посилання, написане в строгому науковому стилі» (коментар опубліковано на сайті *Libération*, 1 травня 2008). До того ж критики відчують певну втіху, коли вони наслідують вчений стиль автора, щоб посилити деякі його мимовільні твердження.

Так виокреслюються два відмінні й суперечливі сценарії. З одного боку, вітають хоробрість одинака, що не боявся «виступити проти загальноприйнятих штампів». З іншого — приймають дві «позиції» або «твердження», які однаково мають право на існування. Найчастіше вдаються до першого сценарію «всі на одного»:

Гугенайм не має фори: він спростовує тези, котрі ніколи не підлягали ґрунтовному запереченню (сайт *nonfiction*, 27 травня 2008).

Перед лицем одинака — незрушна докса:

Він стривожив болото конформізму (*Valeurs actuelles*, 25 квітня 2008).

Одностайність виступів проти тез Сильвена Гугенайма з боку наукової спільноти розглядають не як консенсус, а як підтвердження наявності докси, яку неможливо поставити під сумнів, бажання зберегти «інтелектуальний комфорт»:

Тільки-но ви не погоджуєтеся з доксою, з панівними думками, стає небезпечно займатися історією, навіть якщо ви беззаперечний медієвіст (Макс Галло, *France Culture*, *L'Esprit public*, 27 травня 2008).

Саме ці фахівці, здається, будь-що віддають перевагу інтелектуально комфортній позиції перед позиціями інтелектуально істинними. Вони демонструють рефлексії ідеологічної замкненості, гуртом цькуючи видатного колегу, котрий наважився поставити під сумнів вузькі рамки їхніх дрібних переконань. Їхня свідомість обмежена, й вони не гідні носити титули, якими бундуються (відповідь читача на форумі *Libération*).

Регресивне й неадекватне ставлення, брак обґрунтованих аргументів, заперечення фактів, відмова від наукового підходу, надмірне упадання перед освяченими поглядами — саме це перешкоджало розвитку західної думки за Середньовіччя. Прикро читати, як ці відомі серйозними дослідженнями історики й філософи накладають вето на свого колегу (блог *lespitzjaponais*, 4 травня 2008).

Сильвен Гугенайм підхоплює цю лінію захисту, стверджуючи, що поплатився за «критику докси» й «непокору інтелектуальній верхівці» (*L'Express*, 12 червня 2008). Вислови гострішають:

I. TABULA RASA

Звичайно, «завдання дослідника — похитнути встановлені догми». Так, але за умови, якщо вони не чіпають лояльні твердження, що важким ідеологічним тягарем душать кожну несумісну з догмою думку (лист на сайті metreya.blog.lemonde.fr, написаний для журналу «Télérama» у відповідь на статтю Т. Леклера, 11 травня 2008).

Таке загострення рухається двома шляхами. З одного боку, говорять — і не тільки на політично ангажованих сайтах — про «переслідування» Гугенайма, «полювання на відьом». З іншого — звинувачують «інтелектуальний тероризм» університетських «прокурорчиків», звертають увагу на «поліцію думки», «цькування індивіда» (*Le Figaro*, 15 липня 2008), «маккартизм» («Маккартизм нового типу, забарвлений в маячну ісламофілію (ми в усьому винні мусульманам) і політкоректність (о, лихий білий католик!)», читаємо в коментарях у блозі П'єра Асуліна в травні 2008. Найчастіше університетських викладачів називають «ліваками»: «ісламо-лівацьке політбюро», «інтело-ліваки», «гогошисти»; судилище розцінюється як «московське», «неосталінське», «фашистське»:

Цього разу настала черга медієвіста Сильвена Гугенайма постати перед трибуналом ісламо-лівацького Політбюро. Він не перший і не останній. <...> Мораль історії: замість того, щоб запропонувати цікаву дискусію, ці історики воліють влаштувати маленький московський процес, приписуючи тезам опонента «всеохопну ісламофобію»; всі накинулися на одного. Браво, яка сміливість! <...>

Кошмар Вишинського (так звали відомого соратника Сталіна, генерального прокурора режиму під час «московських процесів») продовжується в нашій країні. <...> Очікуючи на захисну промову або на корисну полеміку, я прочитаю не тільки книгу, а й підтримаю пана Гугенайма перед учнями Вишинського (блог *Extremecente*, 30 квітня 2008).

Таке враження, що ми в Китаї; шпики до нутра кісток, беріться до справи! (сайт *Libération*, 30 квітня 2008).

У довгому інтерв'ю на сайті *Resiliencetv* (4 грудня 2008) Гугенайм підхоплює цей сценарій¹¹:

По-перше, треба чітко визначитись юридично. Якщо я вчинив правопорушення, хай подадуть скаргу, і справу розглянуть у суді. Якщо складу злочину немає, тоді ми маємо справу з ідеологічними закидами, на кшталт тих, які роблять ліваки, коли ви «не думаете так, як треба»: власна думка — або те, як мою думку подають, навіть ціною повного її спотворення — стає злочинною. Кумедно це чути від тих, хто захищав червоних кхмерів, хто сьогодні під-

¹¹ Обачно зауважимо, що ми читали це інтерв'ю Гугенайма на сайті й зберегли копію. Втім, треба зважити на можливість фальсифікації.

тримує перекриття залізничних колій, наражаючи на смерть десятки людей. Традиційно ми помічаємо за лівими інтелектуалами жвавий відгук на ідею вбивства мільйонів заради кращого світу. Сталін думав так само... Характеристика «ісламофоб» <...> скопійована з «юдофоба» <...> є зброєю на службі інтелектуального тероризму ліваків.

У цій заяві видно, що посідає місце «рятівної публічної дискусії», яку, всупереч запевненням, Гугенайм так і не прийняв. Легше скаржитися сам-на-сам на сторінках прихильної до тебе періодики, подаючи себе чи постаючи в зображенні інших «мучеником», «жертвою» «фетви не якоїсь мечеті, а поважних колег з Вищої нормальної школи».

Прикрі пункти...

Утім, деяких захисників «здивували» останні розділи книжки. Подібно до хвацького вестерна, в герці сходяться двоє непримиренних антагоністів: Ісус і Магомет, християнство та іслам. Автор зіштовхує між собою релігії, цивілізації, ідеології, філософські та наукові вчення, мови – різні випадки детально розглянуто на сторінках цього видання. Та цей подив геть не змусив засумніватися у задумі книжки, не спонукав до бодай мінімальної критики та перевірки.

Два останні розділи книги Сильвена Гугенайма, однак, ставлять читача у скрутне становище (*Témoignage chrétien*, липень 2008).

Ця праця, перші чотири розділи якої захоплюють, обертається на звинувачувальну промову, коли автор обстоює автентичні грецькі коріння Європи (*Le Nouvel Observateur*, 22 травня 2008).

Останній розділ більше скидається на полемічний памфлет, ніж на книгу з історії; шкода, що автор не втримується в рамках дослідження «історії перекладів грецьких текстів» (сайт nonfiction, 27 травня 2008).

[Ремі] Браг [в інтерв'ю для Радіо Нотр-Дам] також визнає, що друга половина книги містить чимало химерних тверджень (сайт Agogavox, 15 червня 2008).

Те саме стосується деяких разючих помилок, як, наприклад, заяви, нібито все грецьке знання передавалося через християн, адже Євангелії були написані грецькою (невже історик-медієвіст справді міг забути Варрона, Цицерона та інших римських перекладачів, котрі не були християнами?), або те, що Карл Великий був письменним і навіть переписував Євангелія (тим паче дивно, адже в іншому місці він зазначає, що король ледве міг читати). Морис-Рубен Аюн вигукуює:

I. TABULA RASA

Європа ніколи не губила нитку грецької письменності, та говорити, ніби Карл Великий власноруч (*sic*) переписував тексти Євангелія з поміччю греків та сирийців при його дворі (р. 35) — то вже занадто! (сайт *La Tribune de Genève*, 17 квітня 2008).

Дві тези?

Якщо Сильвен Гугенайм, з цього погляду, може втілювати фігуру «хороброго одинака», інший сценарій протиставляє «два табори» і «дві позиції», що посідають симетричні місця. Деякі критики радо виступили в ролі суддів, посередників, дорікаючи тим, хто вдався до інвектив проти Гугенайма: слід незворушно і врівноважено дискутувати, як заведено між цивілізованими людьми.

Уся ця суперечка, котра могла б вилитись в енергійний, але плідний обмін щодо витоків Європи між дорослими інтелектуалами, здається, звелася до пустої лайки (обзивання «фашистами» з обох боків): усіх закликали обрати свій табір, навіть не читаючи книги. Шкода! (Rue89, 2 травня 2008).

Можливо, деінде «Аристотель у Мон-Сен-Мішелі» спричинив би вчену дискусію між спеціалістами. Та у Франції ще зберігає залишки минулої краси інтелектуальний тероризм, його успіх вмикає одну з наших тутешніх ціх: машину з дискредитування (*Le Figaro*, 15 липня 2008).

Утім, хоч би що там говорили, та ніяких «двох тез» немає; власне, ми маємо, з одного боку, знання, що напрацьовувалось роками, знання історії перекладів, історії наук, передачі знання (*translatio studii*) в усій його комплексності, а з іншого — окрему особу, що змішує відомі всім знання з необґрунтованими твердженнями.

Ален Фінкелькрот (програма *Répliques*, 26 червня 2008¹²), забажавши виступити в ролі примирителя, запросив двох учасників, що загалом підтримують тези, висловлені в книзі. Гостям було запропоновано зважено обговорити ці два «табори», щоб відвести увагу від тверджень, які обстоює Сильвен Гугенайм. Факт залишається фактом: якщо відкинути загальноприйняті знання (переклади, коментарі, канали передання знання, нововведення, наукові відкриття тощо), дискусія обертається на переливання з пустого в порожнє.

¹² Програму можна завантажити за адресою: <http://www.mediafire.com/?li02hjjovgz>.

Начерк з доксографії

Ми навели кілька прикладів, як певні твердження Гугенайма підхоплюються Ремі Брагом і далі поширюються у пресі. Гадаємо, корисно буде перелічити деякі найбільш поширені твердження, які постулює книга «Аристотель у Мон-Сен-Мішелі» або присвячені їй статті та рецензії. Багато з них зовсім не нові; на них можна натрапити у творах істориків Жака Ерса та Ремі Брага¹³.

Одна з особливостей «справи Гугенайма» полягає у спрощеному протиставленні нібито неподільних цілостей: Європи, християнства, ісламу, немов вони навечно й глобально самототожні, мало того, споконвічно відокремлені. Однак, зрештою, помічаємо, що ці непорушні цілості в самому тексті «Аристотеля у Мон-Сен-Мішелі», за потреби доведення можуть варіюватись і видозмінюватись. Природно, таке спрощення уможливило есенціалістські тези, що постають у вигляді різних і за потреби мінливих штампів. Спробуємо розгледіти, якими авторськими інтенціями вони зумовлені, хоч би що казали в «Le Figaro» (для якого «Сильвен Гугенайм, попри все, є справжнім медієвістом, який не керується жодною ідеологією або полемічною гарячкою» [3 травня 2008]).

Грецька і християнська культура: спільна природа

Євангелії були написані грецькою. Раннє християнство було грекомовною релігією, навіть якщо воно швидко розпросторилося по всій латинській імперії. Те, що мовою Нового Заповіту попервах була грецька, перш ніж ранні латинські переклади з'явилися у IV ст., пояснює престиж еллінської мови серед інтелектуальної еліти середньовічного Заходу. *Саме тут слід вбачати найпершу причину, чому латинська Європа звернулася до Греції.* Ще до знайомства з Аристотелем, Архімедом і Платоном вчені мужи зверталися за знаннями до Марка, Луки, Матєя та Йоана (Sylvain Gouguenheim, *Aristote au Mont-Saint-Michel. Les racines grecques de l'Europe chrétienne*, Paris, Seuil, «L'Univers historique», 2008, абрєв. AMSM, p. 25).

Побіжно запитаємо: чи справді можна стверджувати, як це робить Сильвен Гугенайм, що до християнства і незалежно від нього ніхто не цікавився грецьким знанням? А як же Цицерон (106–43 рр. до Р.Х.), який намагався піднести латинське філософське знання до рівня грецької мудрості? Так повністю губиться з поля зору властиво римський внесок у скарбницю знань «латинської Європи».

13 Див., зокрема: R. Brague, *Au moyen du Moyen Âge. Philosophies médiévales en chrétienté, judaïsme et islam*, Paris, Flammarion, «Champs Essais», 2008 (це збірка попередніх статей); Jacques Heers, «La fable de la transmission arabe du savoir antique», *Nouvelle Revue d'histoire*, no 1, липень-серпень 2002 (перепубліковувалася на багатьох сайтах).

I. TABULA RASA

Преса, як бачимо, повторює за Гугенаймом:

Зацікавлення середньовічних вчених грецькими джерелами бере початок з християнської культури. Євангелії були написані грецькою мовою, як і послання Павла (Роже-Поль Друа, *Le Monde des livres*, 4 квітня 2008).

Інша ідеологічна засада книжки (котра, визнаю, не є аж такою неправомірною) – це сумісність юдео-християнської ідентичності та європейської культури, що ґрунтується передусім на еллінському спадку (Морис-Рюбен Аюн, 17 травня 2008, блог *mrhayoun*).

Один із *топосів*, що допомагає ствердити греко-християнську спільну природу та виняткову роль розуму для Заходу, є часте згадування святого Павла:

Гугенайм доводить, що Євангелія та Послання святого Павла були укладені грецькою мовою, отці церкви II, III, IV ст. насичувалися еллінською думкою, а грецька філософія, завдяки місцю, яке вона надавала розуму, та розрізненню між літерою, що вбиває, та духом, що оживляє, доглибно підживлювала християнство (*Le Figaro Magazine*, 3–4 травня 2008).

Арабська та грецька культура: несумісність

За Середньовіччя дві цивілізації пропонують різні моделі. Одна поєднувала грецьку спадщину та послання Євангелій, науковий розум і вкорінення в релігійну традицію, заporукою якої виступає Церква. Інша була дочкою Господньої, а отже, несотворенної Книги. Вона міцно-преміцно припнута до своєї визначальної осі – Корану: все, що відбувається на землі, продовжує віковічні сури (*AMSM*, p. 200).

Перша заява відштовхується від тези про протилежну природу мов (див. в цьому виданні статтю Дж. Кулуглі): грецька та арабська мови, підхоплює Роже-Поль Друа, не мають нічого спільного.

Втім, основний аргумент такий: еллінізація арабського світу залишилася поверховою. Арабський світ не зміг увібрати в себе грецьке знання й, зокрема, не зумів розвинути його в сфері філософії та науки (див. в цьому виданні статтю Е. Белоста). Автор тонко підмічає: говорити про еллінізацію для «мусульманської цивілізації» означало б нав'язувати їй «щось на кшталт вестернізації, що не відповідає реальності». Це не заважає йому за кожної нагоди порівнювати «відповідні рівні еллінізації» (напр., *AMSM*, p. 15, 19, 126 тощо).

Критики ступають слід у слід за Гугенаймом, не запитуючи себе, за яким, власне, критерієм ми визначаємо еллінізацію (раціональність, науковість, цивілізація?):

Ризикуючи порушити загальноприйняті переконання, Сильвен Гутенайм відзначає обмежений характер еллінізації мусульманського світу, що не піддавався будь-яким спробам поставити під сумнів релігійні догми (блог сію, травень 2008).

Іслам міг пропустити в себе грецьке знання лише крізь «сито» і лише «тією мірою, якою воно не суперечило принципам Корану» (Жан-Ів Гренє, *Libération*, 29 квітня 2008). Кінець кінцем, саме переклади «відфільтрували» і викривили вчення Аристотеля — тут знову ми бачимо роздуття аргументу:

Без усякого сумніву, переклади [Якова з Венеції] мали неймовірний успіх, але вони відрізнялися від перекладів, що надходили зі світу ісламу; а той відфільтровував думку Аристотеля, відбирав те, що узгоджувалося з релігійними догмами і відкидав політичні аспекти (*Valeurs actuelles*, 6 червня 2008).

Спільний *топос*, що спричинив «невдалу еллінізацію ісламу» (*AMSM*, p. 163), полягав у незнанні грецької мови арабськими філософами:

Справді, араби-мусульмани так ніколи й не опанували цієї мови, навіть аль-Фарабі, Авіценна та Аверроес її не знали: либонь, не бачили ніякої користі, адже вони володіли найпрекраснішою з усіх мов, мовою, котра незрівнянно передавала вічне Слово Господнє... (*AMSM*, p. 85; див. *Le Figaro*, 17 квітня 2008).

Ми зовсім забули: навіть великі шанувальники греків аль-Фарабі, Авіценна, Аверроес не читали ані слова з оригінальних текстів, а лише переклади (Роже-Поль Друа, *Le Monde des livres*, 4 квітня 2008; див. *Valeurs actuelles*, 6 червня 2008).

Доведений факт: арабські філософи не знали грецької. Однак дуже часто забувають додати, що так само грецької не знали західні християнські вчені-схоласти. Коли зрідка про це говорять, то проблеми немає:

Протягом усього Середньовіччя грецька мова, якою були написані Євангелія, ніколи не втрачала поважного статусу; зовсім навпаки, навіть якщо майже ніхто нею не володів (Жан-Ів Гренє, *Libération*, 29 квітня 2008).

Нам нагадують, що головними перекладачами з грецької на арабську були сирійці-християни, підкреслюючи, що вони були *християнами*. Критерієм тут виступає релігія, а не мова, тимчасом як сирійська мова, належачи до семітської мовної групи, здається, підпадає під означення Гутенайма про несумісну природу грецької та арабської мов. Якщо до перекладу застосувати релігійний критерій, виходить, що переклад з грець-

кої на арабську, зрештою, зводиться до перекладу *християн християнам*. Що і треба було довести!

Постать Якова з Венеції непересічна, адже він був західним, тобто європейським, перекладачем. У цій історії найбільш вагомим є питання релігії та місця: надзвичайно важливо, що перші перекладачі грецької були християнами; вже на другому місці стояло географічне походження: араби чи європейці, *та передовсім християни*. Отже, їхні латинські переклади грецьких авторів, філософів і медиків вплинуть на всю подальшу західну філософію (metreya.blog.lemonde.fr 15 травня 2008).

Радикальні блоги також часто згадують ще один *топос* — нуль; адже тепер відомо, що араби запозичили його в індусів, тож чи не варто змінити вираз «арабські цифри»? Факт запозичення незаперечний. Далі достатньо буде перенести нуль на всі інші цифри...

Мусульманська і християнська культура: несумісність

Від несумісності між мусульманською і грецькою культурою переходимо до несумісності між культурою арабською і християнською (або європейською, позаяк ототожнюємо християнське та європейське). Отож «релігійному» ісламу протиставляємо християнський Захід, який «ще на зорі свого існування покладався на принцип раціональності»¹⁴. У «L'Express», часописі, який дуже активно брав участь у дебатах, стаття від 29 жовтня 2008 р. знову взялася «довести» цю несумісність під заголовком «Зіткнення Ісуса і Магомета». Власне, вона повторювала назву книги головного редактора часопису Кристіана Макаріана, на переконання якого «релігійний чинник» зумовлює «нерозуміння» між двома релігіями: «Адже, не беручи політику, зіштовхуються дві моделі цивілізації, два докорінно відмінних світогляди». Часопис доходить висновку про «неможливий діалог», до якого додається «структурний антагонізм і цивілізаційний розрив», про який говорить Сильвен Гутенайм у п'ятому розділі книги. На цю тему, звичайно, висловився й Ремі Браг, теоретик «докорінних відмінностей» між Ісусом і Магометом, мислитель «первісних і структурних інваріантів» двох релігій (або культур, цивілізацій)¹⁵.

14 Заразом, як контрапункт, радимо прочитати чудову книгу: Paul Veyne, *Quand notre monde est devenu chrétien (312-394)*, Paris, Albin Michel, 2007, зокрема, р. 265-266.

15 Див., напр., інтерв'ю Р. Брага у тому ж числі «L'Express»; див. посилання у статті Ф. Бютгена в цьому виданні (прим. 5, 6 і 7). Див. також відео з прикметною назвою «Нісенітниця ісламо-християнського діалогу» на сайті <http://www.bivouac-id.com/2008/04/24/lillusion-du-dialogue-inter-religieux-avec-lislam-audios/>; цей ресурс покликаний «боротися з мусульманською догмою, яка, на наше переконання, небезпечна і несумісна з миром і дружбою народів».

Передача грецької культури: автаркія Заходу

Дослідник прямо стверджує, що Захід здобув грецьку культуру самотужки:

Процес культурного та наукового поступу, що пожвавлює життя Європи VIII–XII ст., рухається за власними законами. Цілком імовірно, що, користуючись цією динамікою, – споконвічним пошуком грецького знання, – проілюстрованою перекладами в середовищі Мон-Сен-Мішеля, *Європа здолала б той самий шлях, навіть якби не було жодних зв'язків з ісламським світом* (AMSM, p. 198–199).

Якби арабів не існувало, нічого або майже нічого не змінилося б у культурному становленні Європи. Внесок арабських мислителів як такий не заперечують, але він має посісти своє справжнє місце: «Раніше про цей вплив забували, тепер його перебільшують», – коментує Ремі Браг (*Die Presse*, 22 квітня 2008). Ідея «самостійного грецького каналу» для середньовічного Заходу – інакше кажучи, прямого перекладу з грецької на латину, без допомоги іншого посередника – ніким не заперечується (часто говорять про *aetas boethiana*, добу високого Середньовіччя, коли Аристотель уславився завдяки перекладам Боеція), однак вона зовсім не виключає іншого каналу. З цього приводу зазначимо, що Гутенайм воліє говорити лише про «першу частину Середньовіччя VI–XII ст.» Він додає: «починаючи з XIII ст., факти настільки добре відомі, що ми не будемо у них заглиблюватися» (AMSM, p. 11–12). Однак, захопившись загальними роздумами в прикінцевих розділах, він забуває про часові рамки й знецінює арабо-мусульманський внесок, про що красномовно свідчать і шпальти у «*Le Monde des livres*».

Опинившись перед прямолінійними негативними судженнями проти одного з двох таборів, ми натрапляємо на так само прямолінійні позитивні судження на користь іншого табору:

*Європа вміє поглинати культуру іншого
без руйнування (себе?)*

Європа (але чи завжди вона самототожна?) вміє цікавитись іншим, запозичувати в нього те, що їй потрібно, остерігається спотворювати себе («вона остерігається культурних елементів, чужість яких може її знищити», Ремі Браг, *ibid.*).

Зацікавлення іншим – типowo європейське ставлення, яке рідко трапляється за межами Європи...

I. TABULA RASA

«Аристотель у Мон-Сен-Мішелі» підхоплює це твердження Ремі Брага (*ibid.*), споряджаючи його таким коментарем: «судження різке, але точне» (р. 167). Йдеться про «незвичайну ідентичність, котрій не байдуже опанувати знання та вміння Іншого» (Brague, *ibid.*) (див. нижче додаток Л. Б'янки: він привносить деякі нюанси до теми). Блоги віддунюють:

Інтелектуальне відродження свідчить про невтомну допитливість освічених європейців, безперервний пошук знань з боку християн за часів Середньовіччя (блог *clio*, травень 2008).

Нелюбов до себе і деморалізація Заходу

Захід виявляє химерну «нелюбов до себе» в різних актах покаяння, самокритики. Боротьба проти цієї нелюбові обертається на своєрідний хрестовий похід:

Так, Європа дійшла до того, що зневажає себе через так звану теологічну абсолюцію (звільнення від покарання). Рабство, інквізиція, хрестові походи, завоювання Південної Америки, вся європейська історія розглядається як нескінченна низка злочинів (R. Brague, *Die Presse*, 22 квітня 2008 [німецькою]).

Брати західних людей у заручники до їхньої спільної з арабами історії є упередженням і невіглаством: це не що інше, як вигадка, відображення дивної схильності паплюжити самого себе (Жак Ерс, цит. за блогом *passion-histoire*, 27 квітня 2008).

Блогери також підхоплюють цю тему:

На жаль, багато християн проймаються самозневагою й навіть пальцем не поворухнуть, щоб захистити свій спадок (блогер на сайті *La République des livres*, 6 травня 2008).

Блоги

Найбільш симптоматичними є дописи блогерів, що мають авторитет у певних середовищах, зокрема, позиція деяких активістських ресурсів. Нагадаємо, що починаючи з 2007 р. уривки книги Гугенайма публікувалися на сайті *Occidentalis*, який «пилює» за ісламом («Щоб Франція не обернулася на ісламську територію»), а також перепубліковувалися на відверто ісламофобних блогах (*In-nocence*, *ExtremeCentre*, *Anti-Islam* тощо). В певному сенсі досить було б порівняти ввічливість висловів Силь-

вена Гугенайма та Роже-Поля Друа та грубість переспівів, що невіддільна від спрямованості тих сайтів і притаманної їм анонімності. Аргументація залишається незмінною. Так, на сайті In-посепсе з приводу арабського внеску (12 квітня 2008):

Середньовічне духовенство лишилося відданим грецькому спадку, й античному, і християнському — Аристотелю, Платону, Євангеліям, — вони зберегли його, жили ним століттями, осмислювали і збагачували; їм не був потрібен Аллах, Магомет або мусульмани, щоб розплющити очі й узріти незнане.

Така сама брутальність проти науковців:

Сильвен Гугенайм викриває новітню справу Лисенка у «соціальних науках»: одну з найбільших історичних фальсифікацій, яку спершу замислили ідеологи (першим був Рене Генон); починаючи з 60-х років істини їй надали Університет, Колеж де Франс (Мікель, Берк), CNRS, видавництва, наукове середовище.

Критика повертається вже проти самого Роже-Поля Друа; замість того, щоб дивуватися брехні, в яку його змусили повірити, треба було робити належні висновки:

Роже-Поль Друа мав би не оплакувати втрачені ілюзії або чудуватися як наївний простачок, котрий сприймав за щирю правду всілякі побрехеньки, а замислитися над фальсифікацією «науки», яку поширюють вже півстоліття поборники «соціального» та «соціо-історичного», і, на кшталт Вольтера, замислитися про трансформацію Університету в храм невігластва й обскурантизму в численних дисциплінах.

Той самий сайт нещадно побиває *ad hominem* усіх огудників Гугенайма за те, що вони... ісламознавці й фахівці! Рівняння ісламознавці = ісламофіли роблять навмисно, щоб кинути підозру на слова нібито зацікавлених осіб. Усі захисники арабської науки й філософії, які за фахом є ісламознавцями, мають заткнутися, тим паче, коли вони самі є арабами чи мусульманами. А як щодо того, щоб заборонити християнам займатися медієвістикою? Ми не повертатимемо всі ці злостиві думки проти їхніх авторів, лише зазначимо висновки, які вони пропонують: так ми побачимо спорідненість між «грубішою» та «м'якішою» версіями:

Тепер ми краще розуміємо реалії цієї «сутички»: фахові ісламознавці, а деякі просто співці нібито «просвітницького» ісламу або ж ісламського Просвітни-

цтва, яких підтримує і фінансує CNRS, *проти* історика, який наважився твердити, що європейське Середньовіччя не було обскурантистським, який переконаний, що серце Європи (або її сутність) міститься у Мон-Сен-Мішелі, Оксфорді, Парижі, Ам'єні, на берегах Райну; так само всі ці «групи» «дослідників», що мають різні спільні інтереси, деякі з яких пов'язані з їхньою кар'єрою, *проти* однієї людини (*ibid.*, 1 травня 2008).

Кілька питань на завершення

Тут потрібне ціле дослідження усіх незчисленних документів, що з'явилися у друкованих та електронних засобах масової інформації протягом цієї полеміки. Ми бачили, як певні вислови входили в обіг, підхоплювалися, повторювалися й некритично та на різні лади посилювалися залежно від того чи того медіуму. Якщо студент-лінгвіст у 70–80-х роках, беручись за аналіз дискурсу, користувався ножицями й клеєм, то студенту зразка 2000-х досить створити тему на «Googlealert» і збирати щоденний врожай на віртуальну скриньку.

«Справа Гугенайма», безперечно, повчальна для багатьох... Як і інші подібні справи, вона демонструє, як Інтернет спонукає появу нових способів обігу й оцінки ідей і знань. Справді, поширення ідей більше не вичерпується науковими публікаціями, які забирають багато місяців для написання і ще більше часу для публікації та читачької рецепції. Ці публікації — від моменту винаходу друкарства, тобто, зрештою, в історично дуже обмежених рамках і географічно осяжному просторі — мали одну точку відліку, дату, ім'я автора, номер ISSN чи ISBN та авторську згоду. Сьогодні ж тексти можна розповсюджувати без підпису автора, копіювати, скорочувати, змінювати. Це спотворює поняття відповідальності. У студентських роботах деколи натрапляємо на «копі-пейст» без вказівки джерела. Наштовхуючись на ці явища, необхідно розробити критичку джерел, саме тоді, коли множаться робочі, дискусійні майданчики, різноманітні блоги¹⁶.

Неможливо прикидатися, ніби усіх цих речей немає. Поширення ідей у мережі розгортається не в темпі бігуна на довгі дистанції, а спринтера, котрий рідко спиняється замислитись! Тож треба віддавати перевагу продукуванню чи цікавитися рецепцією? Усамітнитись у науковому просторі чи зважати на публічний простір? Залишитися у тривалому часі науково-

16 Щодо цих питань див.: Florian Louis, «L'affaire Aristote. Retour sur emballage historiographique-médiatique», *Acta Fabula*, mai 2008 (vol. 9, cyбcrпapy 5), <http://www.fabula.org/document4195.php>.

го продукування і поширення чи враховувати нові надшвидкісні способи публікації, які можуть займати дедалі більше місця й часу? Фактично наше втручання в «справу» мало пристосуватися: треба було реагувати щодень і знаходити сайти, де можна публікувати миттєві відповіді. Треба було, щоб, набираючи у Гуглі назву книжки, ми *також* натрапляли на критичні відгуки, а не тільки схвальні рецензії... Наші студенти з першого ж дня твердили, наскільки необхідна робота такого типу.

Що стосується ставлення суспільства до дискурсів і передавання знань, зміни, що з'явилися разом з масивним використанням мережі, так само вражають своєрідним насильством: оцінка знань з боку будь-кого також видається неприйнятною; журналіст може тішитися вжитком учених слів, яких він нахапався у першій-ліпшій статті колеги, безапеляційно висувати певне твердження, відмовитись визнавати те чи те спростування. Прикметна інверсія: що більше вчені говорять як вчені, то більше на публіці їхні слова дискваліфікують. Вище ми наводили приклади: ісламознавці перетворюються на ісламофілів; дослідники — на професійних захисників *докси*, яку неможливо похитнути; інтелектуали — на професорів Німбусів, замуrowаних у башту зі слонової кістки; нездатні на популяризацію, вони по-елітистськи критикують будь-які подібні спроби.

Готуючи до друку цю статтю, я з цікавості набрала в Гуглі «арабські науки» й відразу натрапила на виставку в Інституті арабського світу 2006 р. Вже сама презентація цього проекту спростовувала Гугенайма й у питанні зв'язків ісламського світу з іншими цивілізаціями, і в описі різних сфер, які демонструють її внесок у науку (див. у цьому виданні статтю Елен Белоста). Чи можна претендувати на чесність, коли, цитуючи відомі та визнані праці з арабської медицини, вихоплюєш із них лише гігієнічні приписи та заборону свинини, наголошуєш, понад те, що «з погляду медицини це невиправдано» і що заборона «мала корисні наслідки для організму»? Твір рясніє такими суперечностями і недолугостями, якщо це не звичайні наукові помилки (їх розважливо і виважено зібрав отець Батайон¹⁷). Не може дивувати, як таке могли відзначити... навіть обдарувати премією ім. Віктора Кузена Академії моральних та політичних наук!

17 Louis-Jacques Bataillon, «Sur Aristote et le Mont-Saint-Michel. Notes de lecture», цит. вище.

ДОДАТОК

Подвійні стандарти

Лука Б'янкі

Гугенайм свято вірить, що «коріння» «європейських сподівань на вільне та критичне осмислення світу» містяться «у Христовому вченні, поєднаному із загальним інтересом до античної Греції» (*AMSM*, р. 55); він змальовує середньовічну Європу як своєрідне «природне середовище», в якому політична та церковна еліта, одержима «волею до знання» (р. 183), «звертається до грецької культури» (р. 35). Це Європа ерудованих перекладачів, котрі, не маючи інших турбот, окрім поширення вчень Аристотеля, Евкліда й Галена, «жадали оригінальних рукописів, а не спотворених текстів» (р. 54), Європа вчених жінок, поборників «гуманізму» і передвісників «раціоналізму» (р. 68-70).

Перед нами, безперечно, душеспасенна картина, однак вона має дві суттєві вади. По-перше, вона писана широкими й квапливими мазками, що підштовхують до оманливих висновків: «раннє християнство було грекомовною релігією», *отже*, «від початку було просякнуте грецькою культурою», *отже*, не є «в собі ворожою розуму релігією» (р. 73), *отже*, свідомо підхоплює «починаючи з V ст., <...> зміст античної науки» (р. 201), *отже*, стає «глобальною системою для розуміння світу». По-друге, з цієї картиною неможливо відповісти на кілька доволі простих запитань. Якщо ми погоджуємося й приймаємо думку, що «природа християнства» і «притягальна сила античного знання» залягає у «волі до знань», котра є відмінною рисою «європейської цивілізації» (р. 54-55), чому тоді незліченні тексти доби Середньовіччя — повні образів, узятих, зокрема, із Послань святого Павла, що свідчать про християнське ставлення (набагато складніше, ніж вважає Гугенайм) до грецької культури — громлять *vana curiositas*, пороки допитливості, заохочують нехтувати облудною «мудрістю світу» (1 Кор. 1.19-20), закликають уникати «марного базікання та суперечок знання» (1 Тим. 6.20), «всілякі та чужі науки» (Євр. 13.9), що наражають істину одкровення на небезпеку отруїтися ідеями «проклятих язичників»? Хіба не належали до «європейської еліти» середньовічні понтифіки, єпископи, проповідники, котрі застерігали від «софістичних лукавств» та «хитрощів» Платона й Аристотеля, гаданих підбурювачів до всілякої ересі? Й хіба вони не нагадували, що добрий християнин має задовольнятися Біблією та Отцями, не гаючи часу на читання *libri gentilium* [язичницькі книги (*лат.*)]? І до якої когорти нам віднести латинських богословів, які повторюють упродовж VII—XIV ст., що теологія («священна наука») є «царицею» усіх

наук, а вільні науки є простими «служницями», котрі мають сенс тільки тоді, коли підпирають віру? Хіба не застерігали вони, що до філософії слід наближатися з обачністю, навіть з недовірою (*quasi meretricem, quasi peregrinam, quasi concubinam*, за красномовним образом Гарньє Рошфорського)? Нарешті, якщо Гугенайм переконає нас, мовляв, «Європа обрала радше Сократа, ніж Афіни, котрі віддали його на смерть» (р. 175), то чи мусимо ми виснувати, що монах-бенедиктинець Вільгельм із Сен-Тьєрі, який вважав «жахливим» сократівський (*Scito te ipsum* [пізнай себе (лат.)]) заголовок книги Абельяра, присвяченої етиці, мешкав серед мусульман? А ті були настільки вороже налаштовані до грецького знання, що «нищили культурні осередки, якими були монастирі, <...> нічим не відрізняючись від вікінгів» (р. 129)?

Якщо «Захід» Гугенайма є історіографічною фікцією, породженою безцеремонним застосуванням наївної версії історичного континуїзму («Можна розглядати інтелектуальний розвиток Європи як безперервний і довготривалий розвиток», *AMSM*, р. 54; «Поступ європейської культури здійснювався з очима, поверненими до античності, вплив якої зазнавали дедалі відчутніше, тим паче, що сама християнська релігія вийшла з неї. <...> Тож Європа просувалася від відродження до відродження», р. 72-73), його «західне» Середньовіччя – занадто однорідне, занадто замирене, занадто одноставно віддане розшукам свого «грецького коріння», щоб бути правдивим: Середні віки без конфліктів між християнською традицією та язичницькою культурою, без ворогів граматики та діалектики, без антиінтелектуалістських течій, без реакцій проти поширення неоплатонізму та аристотеліанства, без трактатів проти «хиб» філософів, без заборонених книг, без цензури, без самоцензури. Гугенайм наголошує, що «багато мусульманських учених намагалися триматися подалі від грецької логіки» (р. 142), однак обходить мовчанкою відомі інвективи Петра Даміані проти мистецтв *тривіуму*; він зазначає, що Ібн Хальдун у XIV ст. дійшов до засудження фізики, котра, за його словами, не мала жодної ваги для релігії» (р. 150), однак нехтує тим, що численні латинські автори, розвиваючи певні ідеї Августина, демонструють зневагу до будь-якої форми наукового пошуку (наприклад, Манегольд із Лаутербаха близько 1080 р. оголошує, що з презирством відкидає космологічні, географічні й математичні теорії Платона, Піфагора та Евкліда); він двічі нагадує, що деякі твори Аверроеса були спалені (р. 157, 182), але забуває безліч філософських та богословських текстів, які були заборонені, вилучені, спотворені, знищені або засуджені на спалення церковними властями; він стверджує, що «як не парадоксально, Іслам попервах передавав Заходові грецьку культуру, розпочавши гоніння на тих, хто не визнавав його панування» (р. 34), але ні слова не промовляє щодо закриття Афінської школи римським імператором-християнином Юстиніаном (це стало каталізатором першої хвилі *translatio studii* від Греції до імперії Сасанідів, яку невдовзі захопили мусульмани); він наполягає на пристрасі латинян до *libri naturales* Аристотеля, а потім, побіжно додавши, що їхнє «читання» (йдеться насправді

про викладання в університеті) було заборонено у 1210 і 1215 р., поспішає зауважити, що «ці заходи в дійсності не мали жодної ваги, й засуджені тексти вивчалися в Тулузі 1229 р.» (р. 120), — це абсолютно хибне зауваження, адже добре відомо, що заборони 1210 і 1215 р., що набули чинності лише в Парижі, були підхоплені 1231 р. папою Григорієм IX у буллі «*Parens scientiarum*» і вийшли із ужитку лише близько середини століття (втім, формально вони ніколи не були скасовані).

Ці напівістини, недовомки, «забуття» добре ілюструють підхід «подвійних стандартів», до якого Гугенайм безсоромно вдається на сторінках «Аристотеля у Мон-Сен-Мішелі». Вони також показують, що ця книга призводить до систематичного викривлення історії, й не тільки за допомоги сказаного, але й *несказаного*. Така схильність до упередженого змішання тверджень і недовомок заради перебільшення ваги певних дрібниць, аби краще стерти відомі й важливі факти, здається, добре ілюструється одним прикладом. Гугенайм, котрий, з одного боку, повторює найбільш зужиті загальники історіографії в стилі П'єра Дюема щодо ймовірного середньовічного походження наукового знання («начала модерної науки, заслуги в яких маємо приписати лише європейцям, можна відраховувати від часів Томи Аквінського і Людовіка IX Святого», *AMSM*, р. 199), а з іншого — згадує, не помічаючи очевидної суперечності, «наукову революцію модерної доби», двічі перераховуючи її «батьків-засновників». У цьому доволі довгому списку натрапляємо не тільки на Коперника, Кеплера, Декарта, Ляйбніца, а й на Шюке, Кардано, Вієта, Канта (р. 23, 200). Ім'я ж Галілея (засудженого 1633 р. інквізицією за «піфагорійське» вчення про рух Землі навколо Сонця) обидва рази відсутнє: що це — провал пам'яті чи хитрість історика, котрий, проголосивши «ранній союз між християнською вірою та грецьким розумом» (р. 53-55), волів би підштовхнути нас до думки, ніби медовий місяць ніколи не закінчувався?

РОЗДІЛ ДРУГИЙ

АРАБСЬКА НАУКА І НАУКА ВЗАГАЛІ

Елен Белоста

Говорячи про науку в арабо-мусульманському світі¹, Сильвен Гугенейм чітко ставить перед собою два завдання. З одного боку, довести, озброївшись ідеологічно забарвленими твердженнями Ернеста Ренана, буцімто семітська мова (себто арабська, принизливо названа говіркою²), за своєю структурою і на відміну від індоєвропейських мов, нездатна передати філософські та наукові ідеї³; з іншого боку, підштовхнути до думки, що іслам, на відміну від християнства, є релігією, глибоко протилежною розуму⁴. Отже, носії семітської мови, котрі ще й *заразом* є мусульманами, на превеликий жаль, двічі вилучені зі світу науки та філософії. Напрошується висновок:

Тож арабо-мусульманська наука *дар аль-ісламу* насправді була грецькою наукою за змістом і натхненням, а за мовою — сирійською, а вже потім арабською. Висновок зрозумілий: мусульманський Схід майже всім завдячує християнському Заходу. Саме цей борг часто-густо за наших днів обходять мовчанкою як у мусульманських, так і в західних країнах (AMSM, p. 101)⁵.

1 Нас у цьому розділі насамперед цікавить світ, у якому арабська є мовою математики і філософії.

2 «Вчені мужі послуговувалися арабською говіркою» (Sylvain Gouguenheim, *Aristote au Mont-Saint-Michel. Les racines grecques de l'Europe chrétienne*, Paris, Seuil, «L'Univers historique», 2008, p. 126; скор. AMSM).

3 «Лінгвістичні системи та способи мислення: мовний бар'єр... Арабська — мова релігії...» (AMSM, p. 136).

4 «Швидка злука християнської віри та античного знання» (AMSM, p. 53-55), яку підтверджує і закриття афінської філософської школи Юстиніаном (529 рік), і побиття камінням жінки-математика Іпатії (Александрія, 415 рік).

5 Ernest Renan, *Nouvelles Considérations sur le caractère général des peuples sémitiques*, Paris, 1859, p. 89).

I. TABULA RASA

А також:

«Європа і тільки Європа витворила модерну науку» (*AMSM*, р. 23)⁶.

Там само згадуються (*AMSM*, р. 23) Коперник, Кардано, Віет, Кеплер, Декарт, Ляйбніц. Досить дивно, що у переліку немає Галілея та Джордано Бруно, котрі, однак, своїми працями та власною плоттю можуть засвідчити, що християнство завжди вивищувало розум над вірою.

Для обґрунтування висунутої тези треба зробити такі кроки:

1. У преамбулі стверджуємо засадничу несумісність ісламу та науки.
2. Серед тогочасних науковців виокремлюємо християнських або ймовірно християнських авторів, наголошуючи на їхній кількості або непересічній ролі.
3. У греко-арабських або греко-сирійсько-арабських перекладах визнаємо заслугу лише за християнами; зазначаємо, що інші перекладачі нездатні адекватно передати зміст з індоевропейської мови на семітську мову (і навпаки).
4. З наукового доробку згадуємо лише ті праці, автори яких є християнами або ймовірними християнами; таким чином, подаємо явно обмежений образ науки в арабо-мусульманському світі.
5. З усього наведеного вище легко доходимо висновку, що Європа нічим не завдячує мусульманському світу.

Несумісність ісламу та науки

У розділі під назвою «Грецьке знання, просіяне крізь сито мусульманства» (*AMSM*, р. 137-150) Сильвен Гутенайм прагне довести засадничу несумісність ісламу та науки. Наприкінці лінгвістичного розгляду — тим паче необґрунтованого, позаяк автор володіє вельми приблизними знаннями арабської мови — він стверджує, що слово «наука» (*'ilm*) арабською мовою позначає лише «коранічні науки» (тобто дослідження Корану та висловів Пророка)⁷. Щоб спростувати це твердження, зачитуємо хоча б Ібн Хальдуна:

Рациональні науки властиві людині від природи, адже вона обдарована мисленням. Науки не є здобутком лише однієї релігії. Навпаки, їх досліджують адепти всіх релігій і люди здатні однаково опанувати та досягнути її основи.

6 Початки модерної науки Сильвен Гутенайм відносить то до XIII ст. (*AMSM*, р. 199), то до XVI ст. (*AMSM*, р. 23).

7 «Фільтр слів: поняття науки в ісламі (*sic*)... '*ilm* (наука) позначає коранічні науки... Прикметно, що коли говорять про науку у вузькому розумінні, мають на увазі хадиси, а не медицину, філософію, математику» (*AMSM*, р. 139).

Науки належать роду людському з часів появи на світі цивілізації. Їх називають «науками філософії та мудрості». Кількістю їх нараховують чотири (логіка, фізика, метафізика, математика, котра своєю чергою поділяється на геометрію, арифметику, музику та астрономію)⁸.

Однак, на переконання Гугенайма, раціональна думка є присутньою європейською (або християнською, що для нього одне й те саме), адже

прагнення європейського духу до вільної думки та критичного дослідження світу закорінюється, принаймні частково, у Христовому вченні (*AMSM*, р. 55),

тимчасом як

одкровення Корану розвивається в іншому всесвіті, байдужому до будь-якої наукової перспективи (*AMSM*, р. 139-140).

На думку Гугенайма, віра в несотворенну природу Корану унеможливила будь-яку раціональну думку в ісламі:

Віра в несотворенну природу Корану мала значний вплив на формування наукового знання, як і на можливість вільного вираження думки (*AMSM*, р. 16);

до того ж він стверджує:

На відміну від християнства, в якому частка Христових див відіграє неабияку роль — насамперед диво Воскресіння, — іслам стверджує раціональність своєї віри, твердячи: у вчинках Магомета немає нічого дивовижного чи надприродного (*AMSM*, р. 140)!

Сильвен Гугенайм підхоплює старий мотив орієнталістів XIX ст., які вбачали в арабській науці здебільшого лише практичні та обчислювальні цілі, тісно пов'язані з життям мусульманського суспільства (облік спадщини, визначення напрямку Мекки тощо). Всюди автор закидає мусульманству брак чіткості, самостійності, вбачає в ньому підлеглість авторитету древніх; неупереджене наукове зацікавлення, характерне, на його переконання, християнам⁹, він протиставляє приземленому прагматизму мусульман:

⁸ Ibn Khaldūn, *Le Livre des exemples*, vol. I, Autobiographie, Muqaddima, trad. A. Cheddadi, Paris, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 2002, p. 941.

⁹ Вони завдячують в цьому, безперечно, «практиці сповіді, що сприяє самоаналізу, вивченню свідомості, а отже, розвитку психології та пізнання в сферах стосунків з собою та іншими» (*AMSM*, р. 198)!

I. TABULA RASA

Медицину та математику вивчали з очевидних практичних підстав (*AMSM*, р. 88).

Безперечно, в арабо-мусульманському світі дослідження аксіоми паралельності Евкліда, побудови правильного семикутника, нескінченно малих чисел (наприклад, обрахунок параболоїда обертання), чисел-близнюків, алгебри багаточленів, геометричних трансформацій, геометричного розв'язання рівнянь третього порядку і под. лише пропонують яскраві приклади такого практичного боку математики!

Роль християн

Так ми логічно добуваємось до постулату, за яким наука та іслам не-сумісні: згадані у цьому творі науковці арабо-мусульманського світу практично всі є християнами – навіть якщо їх християнізовано за бажанням автора. Трохи обізнаний читач насправді подивується, дізнавшись, що в розділі «Визначні постаті греко-християнської науки» (*AMSM*, р. 96-101) С. Гугенайм присвятив кілька сторінок знаному науковцеві та перекладачеві Сабіту ібн Куррі¹⁰. Перейменувавши його на користь справи у Теодора Абу Курру, він обернув його на християнина, що, певно, робить його привабливішим в очах науки. Насправді Гугенайм похапцем змішує Сабіта ібн Курру (836-901) – сабея, а отже, язичника з Харрану¹¹ – з Теодором Абу Куррою – мелькітським єпископом з Харрану (помер не пізніше 826 р.¹²). Мало носити ім'я аль-Харран (себто мати більш чи

10 Розмаїта творчість Сабіта є яскравим прикладом універсального духу вчених тієї доби: перекладач (він чудово знав грецьку, мову релігії сабеїв з Харрану, сирійську, його рідну мову, та арабську), а також медик, астроном, один із найпомітніших науковців при дворі Багдада (до речі, частина його астрономічних розвідок буде перекладена латиною), математик. Заснував династію науковців. Його син Синан ібн Сабіт (пом. 943) стане офіційним лікарем кількох халіфів і очолюватиме госпіталі в Багдаді, внук Ібрахім ібн Синан (пом. 946) – один із найвидатніших геометрів початку X ст.

11 Для Сильвена Гугенайма сабеї з Харрану – то християни (*AMSM*, р. 82). Насправді він з легкої руки плутає сабеїв і сабіїв, про яких згадує Коран (про них мало відомо як сьогодні, так і в часи раннього ісламу), сабіїв нижнього Іраку (залишків давньої юдео-християнської секти елькесаїтів, яких перші коментатори Корану ототожнювали з сабіями Корану) і сабеїв-сабеїців з Харрану (міста верхнього Євфрату), духовних нащадків грецького язичництва, за якими також традиційно закріпилася назва сабеїв. С. Гугенайм побіжно згадує в примітці (*AMSM*, прим. 17, р. 231) цих сабеїв-язичників (яких називає псевдосабеями), стверджуючи, що виставляли вони себе християнами, щоб уникнути смерті. Ми лише нагадаємо тут, що Сабіт ібн Курра, повне ім'я котрого звучить як Сабіт ібн Курра ас-Сабі ал-Харрані (сабеєць з Харрану), був релігійним очільником язичницької секти сабеїстів, що геть не заважало йому бути наближеним до двору халіфів, як і його синів Синану після нього.

12 Теодор Абу Курра – якому автор спершу приписує роки життя 836-901 (*AMSM*, р. 98-99), відтак – 750-820/825, так що ця суперечність його не бентежить – є також знаним

менш прямий стосунок до міста Харран), щоб бути сабеєм (це, як гадає Сильвен Гугенайм, рівнозначно християнину¹³). І не досить носити ім'я ал-Марвазі (той, хто походить з міста Марв), щоб бути християнином (навіть якщо місто було резиденцією єпископа) (*AMSM*, р. 84). Така логіка може заохотити Гугенайма обернути на християн усіх носіїв сирійської мови (як-от Сабіта ібн Курру).

Крім того, у цій книжці індивіди визначаються тільки за релігійною належністю (юдей XXX¹⁴, християнин ZZZ тощо), яка не хвилювала надміру сучасників (біографів, істориків чи самих учених) і які згадують про неї тільки за певних особливих обставин.

Тож Сильвен Гугенайм наштовхується на першу апорію: як зберегти образ переслідуваних християн¹⁵, що втікають з арабо-мусульманського світу (*AMSM*, р. 33-34), водночас наголошуючи на відчутній присутності тих самих християн у всіх сферах інтелектуального життя того світу? Власне, вигнання християн зі Сходу, що втікали від мусульманського панування, принесе науку на Захід; цей рух розпочнеться від 640 р. разом із вигнанням монахів-яковитів та несторіан з Єгипту та Сирії:

Як не парадоксально, іслам попервах передавав Заходу грецьку культуру, розпочавши гоніння на тих, хто не визнавав його панування (*AMSM*, р. 34).

Здається, це суперечить тому фактові, що (за його ж словами):

У Верхній Месопотамії та Іраку, тогочасних провінціях Перської імперії, християнство активно впроваджували яковити й несторіани. Наприкінці VIII ст. налічувалося п'ятдесят єпископів, а в X ст. — шістдесят чотири (*AMSM*, р. 82),

що

близько 1000 р. араби-християни й арабізовані християни після завоювання мусульманами [?] становили майже половину населення ісламських країн (*AMSM*, р. 15-16),

теологом, якому завдячуємо першими богословськими текстами з християнства, перекладеними арабською.

13 Для С. Гугенайма ця незначна вказівка (присутність лікаря на ім'я ал-Харрані в Толедо наприкінці X ст.) дозволяє приписати усій медицині в Андалузії християнське походження (*AMSM*, р. 95).

14 «Юдей Маймонід» (*AMSM*, р. 145) або «юдейський астролог Машаллах» (*AMSM*, р. 144) «писав перською, індійською (*sic*) та грецькою, спершу був арабським астрологом» (*AMSM*, р. 100) тощо.

15 На підтвердження цього він згадує тільки одного лікаря-християнина, «мученика за свою віру» в 750 році (*AMSM*, р. 94) без будь-якого посилання. Щодо становища християн на Сході див.: A.-M. Eddé, F. Micheau et Ch. Picard, *Communautés chrétiennes en pays d'Islam, du début du VII^e siècle au milieu du XIX^e siècle*, Paris, Sedes, «Regards sur l'Histoire», 1997.

і що

на цій території [йдеться про м. Найран на Арабському півострові] християнізація тривала навіть після появи ісламу (*AMSM*, р. 81).

За Сильвеном Гугенаймом, грецька культура в арабо-мусульманському світі не збереглася б, якби не християни. Він має підстави підносити чесноти християнських перекладачів та лікарів¹⁶, котрі, мовляв, «спалили мости з Візантією» (*AMSM*, р. 80). Галантний натяк, ніби вони втікали від переслідувань унаслідок безнастанних осуджень несторіанства та монофізитства (коптська та сирійська церкви). Нагадаємо про всяк випадок ці засудження: 381 р. Перший Константинопольський собор засуджує аріанство та маніхейство; 431 р. Єфеський собор засуджує несторіанство; 451 р. Халкедонський собор засуджує монофізитство (коптську та сирійську церкви); й нарешті 680 р. Третій Константинопольський собор засуджує монофелітство.

Переклади

Два короткі розділи автор присвячує греко-арабським та греко-сирійсько-арабським перекладам: 1) «Переклади християн із грецької на арабську: гігантський і невідомий доробок» (кому невідомий?) (*AMSM*, р. 87-89); 2) «Лінгвістичні системи та способи мислення: мовний бар'єр» (*AMSM*, р. 136-137)¹⁷.

¹⁶ Вплив християн-несторіан на зародження арабської медицини насправді доволі істотний. Лікарі Гундишапуру – в якому знайшло притулок немало християн-несторіан після закриття Єдеської школи (489) – після встановлення аббасидського халіфату в VII ст. об'їжджалися в Багдаді. Однак хибно говорити – крім, можливо, найбільш раннього етапу – про «монополію» християн на медицину (*AMSM*, р. 131); серед цих перших лікарів згадаємо Хунайна ібн Ісхака (несторіанина, лікаря халіфа ал-Мутаваккіля у 847–861 рр.), Кусту ібн Луку (мелькита), Сабіта ібн Курру (азичника) й особливо ар-Разі (865–925, мусульманина, латинізоване ім'я якого Разес), якому завдячуємо, крім численних трактатів із медицини, працями з логіки, філософії та алхімії. Ми вже згадували Маймоніда (юдея), лікаря сина Саладіна (Салах ад-Дин ал-Айюбі) і, можливо, самого Саладіна; можна також назвати, поряд з визначним медиком і філософом Ібн Синою (мусульманином Авіценною, пом. 1037), якого Сильвен Гугенайм згадує лише в зв'язку із «запозиченнями» у Хунайна ібн Ісхака (*AMSM*, р. 97), ал-Маджисі (нар. бл. 925, зороастрійця). Див.: *Histoire des sciences arabes*, éd. Roshdi Rashed, 3 vol., Paris, Le Seuil, 1997, vol. III, *Technologie, alchimie et sciences de la vie*, E. Savage-Smith, «Médécine», р. 155-212; D. Jacquart, «Influence de la médecine arabe en Occident médiéval», р. 213-232.

¹⁷ Про греко-арабські та греко-сирійсько-арабські переклади див.: D. Gutas, *Greek thought, Arabic culture*, London, Routledge, 1998, французьке видання: *Pensée grecque, culture arabe*, Paris, Aubier, 2005.

У першому розділі наголос зроблено на важливості нібито незнаних перекладів з грецької на арабську, що робилися або за посередництва сирійської мови, або християнами, позаяк, на думку Сильвена Гугенайма, «сирійська» позначає як мову (семітську), так і представників релігії (християнство). Згадуючи тільки імена перекладачів-християн (як-от Хунайна ібн Ісхака, який помер 873 р., та його сина Ісхака ібн Хунайна, твори яких є справді визначними й загальновизнаними), навіть самовільно християнізовані ним (як попередньо згадуваний Сабіт ібн Курра), Гугенайм цілком слушно вшановує їхні переклади та роль, яку вони виконували. Однак він згадує досить мало перекладів математичних текстів, переважно цікавлячись, як на це вказує назва твору, перекладами Аристотеля.

Натомість у другому розділі автор наголошує на неможливості точного перекладу текстів з індоєвропейської на семітську мову через докорінно інші структури цих мов¹⁸. Тож хіба не волею Святого Духа стали можливими уславлені в першому розділі переклади, коли всі перекладачі були, за його словами, християнами?

Отже, нагадаємо кілька добре відомих фактів, що стосуються перекладів наукових текстів.

Починаючи з VIII ст. арабо-мусульманський світ стає місцем насиченої наукової та філософської діяльності арабською мовою. Так само у X ст., коли відбувається відродження перської мови як мови літературної¹⁹, арабська залишається мовою математики та філософії: перськомовний ал-Біруні, сучасник Фірдоусі, що, як і останній, користувався заступництвом султана Махмуда Газневі, писав математичні трактати арабською; Ібн Сина (Авіценна), рідною мовою якого була перська, написав свою філософську суму «Книга знань» («*аль-Шифа*») арабською й зробив полегшений варіант перською («*Даніш-наме*»). Також великий медик і юдейський філософ Маймонід (1135–1204) у Каїрі арабською написав філософську суму «Путівник розгублених»²⁰. Така роль арабської

18 Тут чуємо відлуння думок Ренана: «Семітська раса майже повністю характеризується одними запереченнями: вона не має ні міфу, ні епосу, ні науки, ні філософії, ні літератури, ні пластичного мистецтва, ні громадського життя... Єдність і простота, властиві семітській расі, відбиваються на самих семітських мовах. Їм невідомі абстракції й метафізика. Позаяк мова є невід'ємною формою, в яку виливаються всі людські дії, синтаксично бідна мова, позбавлена тих зв'язків, що встановлюють найтонші взаємини мислячих людей, мова, що зображує всі речі через їхні зовнішні ознаки, така мова якнайкраще підходить для красномовних натхнень ясновидців і для картин, що всуціль складаються з побіжних вражень. Однак така мова має відмовитись від будь-якої філософії, будь-якої інтелектуальної спекуляції» (E. Renan, *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*, Paris, 1863, p. 16, 18).

19 Це, зокрема, часи Фірдоусі, автора монументу перської поезії «Шах-наме».

20 Перекладений гебрійською за життя Маймоніда твір буде також перекладений латиною близько 1227 р. Про інтелектуальне середовище Маймоніда в Єгипті див.: J. L. Kraemer,

I. TABULA RASA

абсолютно аналогічна ролі, яку відіграє в середньовічній Європі латина. Власне, арабська мова завдяки словниковому багатоманіттю, здатності створювати на основі кореня похідні слова, що виражають тонкі нюанси в значеннях, якнайкраще придатна до цієї ролі.

Навіть якщо арабська наука живилася іншими джерелами (зокрема, з Ірану та Індії прийшли знання астрономії, тригонометрії або ж десятикового числення), вони не йдуть в жодне порівняння з незаперечною вагомістю грецького спадку: науковці арабського світу претендують на те, щоб бути – і вони такими є – спадкоємцями грецької науки та філософії. Для них «древні» (*аль-мутакаддимун*) завжди означають греко-елліністичних математиків і філософів. Беручи свій початок у VIII ст., перекладацька робота буде майже завершена наприкінці X ст. Цей перекладацький рух сягає апогею у IX ст. (між іншим, нам практично нічого не лишилося від попередніх перекладів).

Упродовж кількох десятиліть «Елементи» Евкліда, основа науки геометрії, були перекладені принаймні тричі²¹; «Альмагест» Птолемея, база середньовічної астрономії, п'ять разів²²; також будуть перекладені

«Maimonides intellectual milieu in Cairo» in *Maimonide philosophe et savant (1138-1204)*, T. Lévy et R. Rashed eds., Louvain/Paris, Peeters, 2004, p. 1-38.

21 Дві версії були перекладені з грецької ал-Хаджаджем ібн Юсуфом ібн Матаром (бл. 786–833) (перша сьогодні втрачена, друга лягла в основу коментаря ан-Найризі), а одна також з грецької перекладена Ісхаком ібн Хунаймом і виправлена Сабітом ібн Куррою. Див.: G. de Young, «The Arabic textual traditions of Euclid's *Elements*», *Historia Mathematica*, 11, 1984, p. 147-160. P. Kunitzsch, «Findings in some texts of Euclid's *Elements*», M. Folkerts et U. Lindgren (eds.) *Mathemata. Festschrift für H. Gericke*, Stuttgart, F. Steiner Wiesbaden, 1985, 115-128.

22 Сирійська анонімна версія (сьогодні втрачена), після якої було чотири версії, перекладені безпосередньо з грецької ал-Хасаном ібн Курайшем (від неї лишилися окремі фрагменти), ал-Хаджаджем ібн Юсуфом ібн Матаром і Халією ібн Сарджуном, Ісхаком ібн Хунаймом (маємо його рукопис) і, нарешті, переробку версії Ісхака Сабітом ібн Куррою. Див.: *Histoire des sciences arabes*, op. cit., vol. I, *Astronomie théorique et appliquée*, Régis Morelon, «L'astronomie arabe orientale (VIII^e-XI^e s.)», p. 37. Відразу після Якова з Венеції Сильвен Гугенайм згадує латинський переклад «Альмагеста» Германа Коринфського (*AMSM*, p. 67), залишаючи у неознаного читача враження, що й він здійснений з грецької. Треба повністю прочитати примітку 132 (с. 228), котра не вказує на мову оригіналу, а відсилає до статті Ричарда Лемея («Шлях від схоластики до історії через філологію: маршрут медієвіста між Європою та Ісламом» у: B. Scarcia Amoretti (éd.), *La diffusione delle scienze islamiche nel Medio Evo europeo*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1987), з якої стає зрозуміло, що переклад було зроблено з арабської. Це лише один приклад серед інших невірних перекручень Гугенайма. Перше видання тексту «Альмагеста» (*Almagestum Cl. Ptolomei...*, Venise, 1515) – текст, перекладений з арабської; відтоді арабська назва твору (*al-Maricmi* – від грецького *magistos*) – перекладена латиною *Almagestum*, стала «Альмагестом» або ж «Математичною будовою»: переклад, зроблений з грецької у XVI ст. Георгієм Трапезундським, теж опублікований у Венеції 1528 р. під назвою «Almagestum». Гугенайм, вирішивши стерти будь-які сліди арабського впливу на початки європейської науки, єдиний, хто, наскільки нам відомо, назвав цей трактат «Grande Syntaxe» (*AMSM*, p. 52).

«Конічні перетини» Аполлонія Тіанського²³, як і два трактати Архімеда («Вимірювання кола» та «Про кулю і циліндр»)²⁴, «Сферика» Менелая з Александрії²⁵ та «Арифметика» Діофанта Александрійського²⁶, якщо тільки згадати засадничі праці з математики, що неабияк вплинуть на розвиток арабської математичної думки²⁷. Деякі з цих текстів, грецькі оригінали яких було втрачено, відомі нам сьогодні, до речі, лише за арабськими перекладами (як-от, зокрема, три останні книги «Конічних перетинів» Аполлонія, «Сферики» Менелая та чотирьох книг «Арифметики» Діофанта).

Починаючи з X ст. майже всі грецькі та елліністичні праці з оптики також перекладені арабською на замовлення ал-Кінді та Кусті ібн Луки, які взялися за дослідження цієї теми; так була перекладена, зокрема, «Катоптрика» Герона Александрійського, як і елліністичні праці про дзеркальні поверхні; більшість цих творів дійшли до нас тільки в арабських перекладах²⁸. Арабська оптика будуватиметься на критичному опануванні цих засновків та докорінному перегляді деяких з них.

Ці математичні тексти (у широкому сенсі, додаючи сюди геометричну оптику та астрономію) були в переважній більшості прямо перекладені з

23 Переклади зроблено безпосередньо з грецької, над якими під орудою братів Бану Муса співпрацювали Хітал ібн Абі Хітал ал-Хімсі, Ісхак ібн Хунайн і Сабіт ібн Курра. Про складну історію цих перекладів див.: R. Rashed, *Apollonius de Perge, Coniques*, tome I.1, Livre I, Berlin/New York, De Gruyter, 2008, «La traduction arabe des sept livres des Coniques», p. 25-44.

24 Ці трактати нам стали відомі лише завдяки переказам Сабіта ібн Курри. Трактат «Про кулю і циліндр» міг бути перекладений Кустою ібн Лукою; а от трактат «Вимірювання кола» був перекладений (один чи кілька разів) до 856 р., ймовірно, в колі перекладачів, близьких до філософа ал-Кінді (Ібн ал-Масавайх, Хунайн ібн Ісхак, Йахйя ібн ал-Бітрік, ал-Хімсі, Куста ібн Лука...).

25 Твір, складність якого збивала з пантелику найвидатніших геометрів IX ст. Найдавніша версія, що дійшла до нас, датується кінцем X ст. в перекладі геометра ал-Хараві. Грецький текст «Сферики» втрачено, й жодного перекладу, звісно, хай навіть доволі недосконалого, як зазначає ал-Хараві у своїй передмові, на жаль, не називаючи імен перекладачів (напевне, то були Хунайн ібн Ісхак, Ісхак ібн Хунайн і Абу Усман ал-Димашкі), до нас не дійшло. Біобібліограф ал-Кіфі припускає наявність першого перекладу сирійською мовою, не вказуючи його зв'язку з арабськими перекладами. Див.: M. Steinschneider, *Die hebraischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, Berlin, 1893; F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, vol. V, Leyde, E. J. Brill, 1974, p. 158; M. Krause, *Die Sphärik von Menelaos aus Alexandrien in der Verbesserung von Abū Nasr Mansūr b. 'Alī b. 'Iraḡ, mit Untersuchungen zur Geschichte des Textes bei den islamischen Mathematikern*, Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, phil.-hist. Klasse, 3, 17, 1936.

26 Твір перекладено арабською Кустою ібн Лукою близько 862 р. Див.: Rashed, *Diophante, les Arithmétiques*, 2 vol., Paris, Les Belles Lettres, 1984.

27 Можна також згадати трактат «Про рухому сферу» Автолика з Пітани (переклади ал-Кінді та Сабіт ібн Курра), «Сферіку» Феодосія з Віфінії (переклав Куста ібн Лука 862 р., потім Сабіт ібн Курра) або «Вступ до арифметики» Нікомаха Гераського (переклав Сабіт ібн Курра).

28 Roshdi Rashed, *Les Catoptriciens grecs*, Paris, Les Belles Lettres, 2000.

I. TABULA RASA

грецької — не звертаючись за допомогою до сирійської — командами перекладачів, що обертались або навколо ал-Кінді (помер близько 866 р.) — «першого філософа серед арабів», — або, як у випадку Сабіта ібн Курри та Хунайна ібн Ісхака, навколо братів Бану Муса (IX ст.). Твердження Сильвена Гугенайма, мовляв, великий учений і перекладач Хунайн ібн Ісхак

працював сам-один, без підтримки освічених мусульман, більш приваблених редагуванням історичних творів, юридичних та військових трактатів або приписів Корану (*AMSM*, р. 88-89)

є, як бачимо, кричущою помилкою (навіщо, зрештою, перекладати тексти, які не цікавитимуть нікого?).

Кількість цих перекладів насправді якнайкраще свідчить про інтенсивність наукового середовища, яке всіляко заохочувало й фінансувало їх²⁹. Зв'язки між перекладацькою та дослідною діяльністю тісно переплітаються: переклади, якими найчастіше ми завдячуємо науковим дослідникам високого рівня, стимулюються наявними дослідженнями та творами, що видаються необхідними для поточних праць. Саме їх активно розшукують і перекладають.

Ось, наприклад, як Хунайн ібн Ісхак розповідає про розшуки рукопису Клавдія Галена «Доведення»:

Він [Гален] розбив цей твір на 15 книг... Донині жоден із наших сучасників не дістав повну копію цього твору; та Гібрил доклав значних зусиль, щоб відшукати його. Я й сам розшукував старанно; подорожував у пошуках рукопису в Месопотамії, по всій Сирії, в Палестині, Єгипті, аж поки не добувся до Александрії. Ніде я нічого не знайшов, крім Дамаску, приблизно половину твору. Та це розрізнені, неповні книги. Однак книги, які не потрапили мені до рук, знайшов Гібрил³⁰.

Йахйя ібн ал-Бітрик, член місії, спорядженої халіфом ал-Мамоном до Візантії на пошуки грецьких рукописів, теж розповідає:

Я не проминув жодного з храмів, у яких філософи могли заховати свої таємниці; й серед великих аскетів, що стали ще більш просвітленими завдяки знанням цих тайн, котрі, як мені гадалося, могли володіти предметом моїх

29 До того ж поширення цих творів спростилося разом з появою паперу; цей китайський за походженням винахід впроваджується в арабо-мусульманському світі наприкінці VIII ст. (маємо свідчення, що виробництво паперу в Багдаді починається 794 р.).

30 Цитату (як і три наступні) беремо з твору: R. Rashed, *Diophante, les Arithmétiques*, op. cit., tome III, Livre IV, р. XXIII-XXVII.

розшуків, не було нікого, кого б я не відвідав, аж поки я не дістався до храму, збудованого Асклепієм для себе самого. Там я зустрів аскета богобійного і благочестивого, визначної вченості й проникливого розуму. Я виказав йому пошанівку, зостався у гостях і вдався до хитрощів, щоб він показав мені книги при храмі. Серед інших я виявив і ту, котра була предметом моїх пошуків і пошадання³¹.

Цей перекладацький рух був би неможливий без тогочасного розвитку у школах Багдада та Басри досліджень граматики, лінгвістики та герменевтики (це доба лексикологів Халіля Ібн Ахмада ал-Фарахіді та його учня, великого граматака перського походження Сибавейхі). Справді, переклади зроблено з великою старанністю: для покращення перекладу порівнюють різні рукописи одного твору, щоб встановити, наскільки це можливо, на основі кількох рукописів, єдиний зрозумілий текст. Ось, наприклад, як Хунайн ібн Ісхак змальовує свою роботу над перекладом книги Галена «Про секти», яку він спершу переклав з неякісної копії:

Коли мені виповнилося близько сорока років, мій учень Хубайш попросив переглянути цю книгу, після того, як у мене назбиралося кілька грецьких копій. Я зіставив кожен із рукописів, поки не скомпонував один-єдиний. Відтак порівняв його з сирійською копією і вніс правки. Такий підхід я зазвичай застосовую до всіх перекладів.

Щодо перекладу іншого твору Галена «Про терапевтичний метод», Хунайн ібн Ісхак пише:

Я мав кілька грецьких копій восьми останніх книг. Порівняв їх і вже мав одну копію, яку й переклав, прагнучи досконалості та вишуканості. До перших шести книг я дістав лише одну копію, яка до того ж містила чимало огріхів. Тож завершити переклад як слід не вдалося. Згодом до рук мені потрапила інша копія, яку я зіставив з першою, і виправив помилки.

Неповна картина науки в арабо-мусульманському світі

Згадуючи у науковій сфері арабо-мусульманського світу тільки праці християн (або тих, кого такими вважають, як-от Сабіта ібн Курру), Сильвен Гугенайм через власні завчасні упередження оминає мовчанкою математику й побіжно торкається астрономії та медицини.

³¹ Сильвен Гугенайм неодноразово наголошує, що засвоєння науки Заходом було «активним та вольовим» (*AMSM*, р. 51), що і для Заходу, і для Сходу є повною банальністю.

Математика

Насправді у книзі математики практично немає. Крім Сабіта ібн Курри, інші математики лише мають честь фігурувати у вибіркового списку, але їхні твори не згадуються: це — три брати Бану Муса (IX ст.) та ал-Хорезмі (IX ст.).

Сабіт ібн Курра

Автор розглядає лише одного математика — Сабіта ібн Курру (під ім'ям Теодора Абу Курри: *AMSM*, р. 98-99). Знавці математики, безперечно, будуть вражені й подивовані, дізнавшись, що Сабіт не тільки переклав п'яту та сьому книги «Сгоніса» (*sic*) Аполлонія Тіанського (див.

примітку 23), а й довів: первісною функцією $\sqrt{x} \in \left(\frac{2}{3}x^{\frac{3}{2}}\right)^{32}$; крім того, він розрахував площу еліпса, дошукуючись границь послідовностей (*sic*) площ вписаних і описаних багатокутників³³. Як, зрештою, досягнути праці з математики нескінченно малих чисел, якщо не помістити їх у великий рух досліджень, що — від братів Бану Муса (IX ст.) до Ібн ал-Хайсама (латинізована вимова — Альхазен, XI ст.), минаючи Сабіта ібн Курру, Ібн Синана, ал-Хазина, ал-Кухі — захоплювалися після праць Архімеда цим розділом математики?

Те саме стосується вельми непересічного трактату Сабіта, присвяченого числам-близнюкам, який вказаний у примітці³⁴, але автор чомусь і словом не обмовився про зв'язок цього трактату з традицією арифметичних досліджень, до якої він належить³⁵.

Брати Бану Муса

Брати Бану Муса визначаються лише як «вчені-перси» (*AMSM*, р. 131), а отже, арійці, що компенсує їхнє мусульманство; також як «перси-поціновувачі математичних наук» (*AMSM*, прим. 50, р. 233), котрі мали, що пояснює все, «учителя, либонь, араба-християнина» (*AMSM*, р. 98, без примітки, і недаремно!). Однак (і це начебто суперечить попереднім

32 Здається, це не в'яжеться з такою заявою: «Греки, араби, індуси не рахували так само, як почали рахувати в Європі починаючи з кінця Середньовіччя» (*AMSM*, р. 23).

33 І тим паче, що, діставши посилання на помилково названий твір, їм непросто буде перевірити точність цих результатів. R. Rashed, *Les Mathématiques infinitésimales du IX^e au XI^e siècle*, vol. I, *Fondateurs et commentateurs*, Banû Mūsā, Ibn Qurra, Ibn Sīnān, al-Khāzin, al-Qūhī, Ibn Hūd, London, al-Furqān, 1996, vol. II, *Ibn al-Haytham*, London, al-Furqān, 1993.

34 *AMSM*, note 57, р. 234, без посилання.

35 Побіжно зазначимо, що, на противагу твердженням Сильвена Гугенайма, пара чисел-близнюків (220, 234) вже була відома в Античності, навіть якщо тільки вона одна.

заявам) вони здобули наукову освіту, за словами Сильвена Гугенайма, у Бейт ал-Хікмї (Домі Мудрості) (*AMSM*, р. 135)³⁶, який, втім, знову ж за твердженням Гугенайма, «ніколи не приймав християн чи юдеїв» (*AMSM*, р. 134), поаяк «призначався тільки для мусульман-фахівців Корану та астрономії, як-от Яхія ібн Абї Мансур, ал-Хорезмі та брати Бану Муса», адже «там розмірковували про природу Корану» (*ibid.*)³⁷.

Брати Бану Муса були заможними і відомими вченими, наближеними до владних кіл. Це породило часто суперечливі легенди про їхнє життя (витоки цих легенд знаходимо у біобібліографа XIII ст. ал-Кіфті, який змальовує їх то як синів розбійника з великого шляху, то як синів математика). Сильвен Гугенайм своєю чергою також прикрашає цю легенду (цього разу до ал-Кіфті він не висуває суворої критики, зазвичай спрямованої на арабські джерела). Все, що достеменно відомо про трьох братів, насправді зводиться до мізеру: вони — математики (в центрі гурту математиків, до якого, крім інших, належав Сабіт ібн Курра), меценати, власники великих статків і близькі до влади халіфа (члени почту кількох халіфів, що змінювали одне одного щонайменше від 847 до 866 р.); брати Бану Муса фінансують як пошукові місії за грецькими рукописами у Візантійській імперії, так і перекладацькі праці (серед винагороджених ними перекладачів фігурують Ісхак ібн Хунайн, Сабіт ібн Курра, Хубайш...); вони навіть засновують обсерваторію у Самаррі.

Трактат братів Бану Муса «Книга виміру плоских і кульових фігур» стала точкою відліку для досліджень математики нескінченно малих чисел, що провадитимуться в арабо-мусульманському світі; у цьому трактаті брати визначають поверхню кола і кулі, доводять, що об'єм кулі рівний його радіусу, помноженого на третину його поверхні; тут також фігурує доведення так званої формули Герона, що подає площу трикутника через його сторони. Тут вони, до речі, пропонують власне розв'язання двох класичних проблем елліністичної математики: пошук двох пропорційних середніх величин (коли a і b є двома даними величинами, треба знайти дві величини x та y , як-от $\frac{a}{x} = \frac{x}{y} = \frac{y}{b}$) і поділ кута на три частини (трисекція, проблема, яку вони розв'язують за допомогою конхоїди кола, або «равлика Паскаля»). Цей трактат (якого Гугенайм не згадує) латиною перекладає Герард Кремонський у XII ст. під назвою «*Liber trium fratrum de*

36 «Висока репутація Бейт ал-Хікмї значною мірою ґрунтується на легенді, яку створили прихильники аббасидської династії» (*AMSM*, р. 134); «лише три брати Бану Муса, опинившись при дворі халіфа після смерті їхнього батька, взялися там за наукову освіту» (*AMSM*, р. 135). Про Бейт ал-Хікму див. D. Gutas, *Pensée grecque, culture arabe, op. cit.*, р. 95–105.

37 Щодо нечисленних надійних даних про братів Бану Муса, див. R. Rashed, *Les Mathématiques infinitésimales du IX^e au XI^e siècle*, vol. I, *op. cit.*, р. 1–5.

geometria» або «Verba filiorum Moysi»³⁸. Цей текст набув широкого розповсюдження і жваво обговорювався на теренах Європи; аж до XIV ст. він лишатиметься незамінним для вивчення геометрії (добре відчувається його вплив на «Practica geometriae» Фібоначчі).

Також відомо, що один із трьох братів Ахмад був автором твору (він не зберігся), присвяченого еліпсу, або «розтягнутому колу», що передував перекладу «Конічних перетинів» Аполлонія (це пояснює завязття, з яким брати Бану Муса розшукували рукописи Аполлонія та взяли за його переклад).

Ал-Хорезмі

«Книга алгебри» ал-Хорезмі (IX ст.) започатковує алгебру як окрему дисципліну; цього вченого Гугенайм для своїх потреб перетворює на «мусульманина-фахівця з Корану та астрономії» (AMSM, р. 134), й він згадується тільки в зв'язку з його астрономічними дослідженнями (AMSM, с. 134, 144), і навіть на слово «алгебра» у розвідці Гугенайма ми не натрапимо.

Однак саме в «Книзі алгебри» Європа XII ст. відкриває для себе алгебру. Перші латинські сліди твору ал-Хорезмі знаходимо у «Liber Alchorismi de pratica arismetice» Хуана з Толедо (бл. 1143 р.); цей твір містить короткий розділ під назвою «Exceptiones de libro qui dicitur gebla et mucabala», присвячений розв'язанню трьох тричленних рівнянь ал-Хорезмі; саме тут уперше латинською мовою вживається слово алгебра (*gebla*). Після цього твору з'являтимуться переклади першої частини алгебраїчного трактату ал-Хорезмі, присвяченого розв'язанню рівнянь другого ступеня та начаткам обчислення двочленів та тричленів. Їх зробили Роберт Честер із Сеговії у 1145 році та Герард Кремонський (1114–1187) з Толедо, майже в один і той самий час. Натрапляємо на сліди другої частини твору ал-Хорезмі (присвяченого обрахунку спадщин та замірів) у «Liber embadorum», латинському перекладі Платона з Тиволі у 1145 р. твору, написаного гебрейською мовою Авраамом бен-Хією (Савасорда) — перепис другої частини ал-Хорезмі, — як і у «Liber mensurationum», перекладі Герарда Кремонського твору арабського автора, особу якого не встановлено.

Разом із латинською традицією (яку Андре Алар датує кінцем XII ст.) «Алгебри» Абу Каміла³⁹, прямого послідовника ал-Хорезмі, закладаються основи, на яких Європа познайомиться з алгеброю. Власне, увесь слов-

38 Зрештою, щодо цього трактату ми маємо лише латинський переклад Герарда Кремонського та перегляд, зроблений у XIII ст. математиком Насиром ал-Дином ат-Тусі. Див.: R. Rashed, *Les Mathématiques infinitésimales du IX^e au XI^e siècle*, vol. I, op. cit. p. 1-137.

39 *Histoire des sciences arabes*, op. cit., vol. II, *Mathématiques et physique*, A. Allard, «Les mathématiques arabes en Occident», p. 199-229.

ник носитиме (принаймні до Кардано у XVI ст.) відбиток свого арабського походження.

Також через інший твір ал-Хорезмі Європа познайомиться з десятиковою системою числення. Якщо наявність індо-арабських цифр вже засвідчено з 976 р. (*AMSM*, р. 64) в єдиному рукописі, що зберігається в мадридському Ескоріалі (так званий «Codex vigilianus»), треба чекати перших перекладів арифметичного твору ал-Хорезмі, щоб використання цих цифр поширилося в Європі. Ал-Хорезмі насправді є автором трактату з арифметики, який не дійшов до нас арабською, але збереглися фрагменти різних латинських текстів XII ст. («Dixit Algorismi» або «De numero Indorum», «Liber Ysagogarum Alchorismi», «Liber Alchorismi de pratica arismetice», «Liber pulveris», «Helcep Sarracenicum»...); на думку Андре Алара, який публікував їх⁴⁰, ці праці не є, власне кажучи, перекладами творів ал-Хорезмі, а різнорідними текстами, що охоплюють деякі елементи вчення ал-Хорезмі, сліди латинської арифметики в традиції Боеція. Хай там як, ці трактати дозволили відкрити Європі XII ст. так зване індійське обчислення, тобто десяткову систему числення та операційні техніки, що діють в цій системі. Завдяки толедським перекладачам цих трактатів — П'єр Альфонс, Домініко Гундиссальві, Ібн Дауд (Авраам бен Дауд), Хуан із Толедо — система індо-арабських цифр поширюється Європою, мало-помалу витісняючи непрактичні методи, які застосовувалися раніше, наприклад, лічба за допомогою рахівниці. Зачин першого з цих творів «Dixit Algorismi» подарує термін *algorismus*, що стане починаючи з XIII ст. латинською загальною назвою трактатів про метод індійської лічби — скажімо, широко розповсюджені трактати Йоана Саробоско («Algorismus Vulgaris») та Александра з Вільдьє («Carmen de algorismo»), які підхоплюють технічний словник попередніх трактатів.

А втім, Сильвен Гугенайм, який не згадує жодного з цих трактатів, цікавиться ймовірними джерелами Фібоначчі:

Не завжди вдається з'ясувати, чи Фібоначчі самостійно здійснив свої відкриття у XIII ст., чи він використовував трактати, що походили з ісламського світу (*AMSM*, р. 198).

Можна розвіяти сумніви Гугенайма й нагадати йому вступ до другого видання «Liber Abaci» (1228) Фібоначчі:

Коли я ще був дитиною, держава призначила батька секретарем на митницю у Беджаї, щоб клопотатися пізанськими торговцями, юрмища яких прибували до міста. Батько покликав мене до себе й запропонував опанувати на-

40 A. Allard, *Muhammad ibn Mūsā al-Khwārizmī, Le calcul indien (Algorismus), Versions Latines du XII^e siècle*, Paris, Blanchard, 1992.

I. TABULA RASA

уку обчислення. Він був особливим учителем і навчив мене користуватися дев'ятьма індійськими цифрами. Я був настільки захоплений цією технікою і досяг такої майстерності, що згодом об'їхав усі місця, де можна було вдосконалити свої знання з предмета: Єгипет, Сирія, Греція, Сицилія, Прованс. Протягом своїх робочих мандрів я й далі поглиблено вивчав цю науку і порівнював різні аргументи.

Деякі здобутки в царині математики арабо-мусульманського світу

Було б марно прагнути на кількох сторінках викласти повну картину розвитку математики в арабо-мусульманському світі⁴¹. Згадаємо тільки деякі здобутки.

Після ал-Хорезмі математики розвиватимуть алгебру (алгебра багато-членів та геометричне розв'язання рівнянь третього ступеня) і застосовуватимуть її до арифметики і геометрії; вони продовжуватимуть, надихаючись працями братів Бану Муса, Сабіта ібн Курри і традицією Архімеда, дослідження математики нескінченно малих чисел; також у контексті оптики та астрономії вони напишуть нові розділи геометрії — теорію проєкцій та дослідження фокальних властивостей конічних перетинів; закладуть підґрунтя прямолінійної тригонометрії та стереометрії.

Починаючи з XII ст. в Європі латинські переклади деяких з їхніх творів упроваджують, окрім усього іншого, індійське числення та алгебру⁴², підготовляючи інтелектуальний злет Відродження; без арабської математики годі збагнути твори Фібоначчі; праці італійської школи алгебраїстів XVI ст. (Кардано, Тарталья, Бомбеллі) на тему рівнянь третього ступеня безпосередньо продовжують праці Омара Хайяма, Шарафа ад-Дина ат-Тусі; з одного боку, твори ас-Самавала та Симона Стевіна, а з іншого — твори Шарафа ад-Дина ат-Тусі або Ібн Синана, Вієта та Ферма, нарешті, твори ал-Хазина і Баше де Мезир'яка постають з тієї самої проблематики, й можна навести чимало збігів у їхніх працях. Дихотомія середньовічне/новочасне (або східне/західне), що протиставляє два різні типи думки і раціональності, тут виявляється хибною і потребує перегляду й нюансування: насправді нічого не дозволяє розвести на дві відмінні епохи праці цих різних математиків; до того ж результати, які були одержані й обґрунтовані алгебраїстами XI–XII ст., були здебільшого виявлені істориками науки у математиків XVI–XVII ст., а розриви — адже справді були розриви — радше мають місце у XVII ст. навіть у творах Декарта і Ферма.

41 Див.: *Histoire des sciences arabes*, op. cit., vol. II, *Mathématiques et physique*, 422 pages.

42 Навіть якщо «розвиток і розробки арабських учених не повністю були відомі Європі, в подальшому вона надолужила ці відкриття власними зусиллями» (AMSМ, р. 198).

Оптика

Про оптику Сильвен Гугенайм лише побіжно натякає у висновках із дивною назвою «Сонце Аполлона осяє Захід» (калька назви книги нацистської ідеологині Зигрид Гунке «Сонце Аллаха осяє Захід», якій присвячено додаток)⁴³. У висновку Гугенайм згадує праці з оптики Вітелло (*AMSM*, р. 199), звісно, не розголошуючи, наскільки той залежить від латинських перекладів праць з оптики Ібн ал-Хайсама (Альхазен, перша половина XI ст.): трактату про дзеркальні поверхні (*Liber de speculis comburentibus*), перекладеного Герардом Кремонським у XII ст., «Оптики» (*Liber de aspectibus* або *Perspectiva*), перекладеної наприкінці XII ст. чи на початку XIII ст. Доказом цієї визнаної спорідненості стала «*Perspectiva*» Вітелло (1271); вона буде надрукована 1572 р. у Нюрнберзі в додатку до латинського перекладу «Оптики» Ібн ал-Хайсама (*Opticæ thesaurus: Alhazeni Arabis libri septem nunc primum editi; ejusdem Liber de crepuscules et nubium ascensionibus. Item Vitellonis, ... libri X/Omnes instaurati... adjunctis etiam in Alhazenum commentariis, a Federico Risnero...*). Цей широко розповсюджений текст Ібн ал-Хайсама, що остаточно пориває з аристотелівською теорією «видимого променя», революціонізує оптику; він відіграє засадничу роль у встановленні новочасної оптики і впливає як на Р. Бекона, Дж. Пекхему або Кеплера, так і на Ферма й навіть Декарта та латинських перспективістів.

Астрономія

Кілька абзаців, присвячених астрономії (*AMSM*, р. 144-147), пропонують, якщо вжити термінологію Сильвена Гугенайма, яскравий приклад «сита», крізь яке просіюється арабська астрономія⁴⁴. На його думку, неможливо примирити космологічні та астрономічні теорії греків — насамперед «першорудий» Аристотеля — і коранічний текст, що, за твердженням Сильвена Гугенайма,

притягує [астрономію] до астрології під тиском перських впливів (*AMSM*, р. 144).

43 Книга С. Гугенайма завершується щонайменше подиву гідним додатком під назвою «Подруга Гімлера і сонце Аллаха», присвяченим книжці, що вийшла у Франції 1960 р. і поширювалася майже з-під поли, нацистської ідеологині Зигрид Гунке «Сонце Аллаха осяє Захід». За словами самого С. Гугенайма, схожість двох книг, його і її, кидається в очі саме через те, що якщо їхні тези діаметрально протилежні — Захід нічим не завдячує Ісламу/Захід усім завдячує Ісламу — два твори походять з одного духу маніхейства.

44 «Випадок астрономії пропонує другий приклад фільтру, крізь який пропускають грецьке знання» (*AMSM*, р. 144).

Це, безперечно, хибно: головною проблемою, яку порушує космологія Аристотеля, як для мусульман, так і християн та юдеїв, не була наявність чи ненаявність першоджерела (його можна ототожнити з Богом), а проблема Світобудови, позаяк для Аристотеля світ існує *ab aeterno* й існуватиме вічно. Визначаючи за арабською астрономією лише практичні наміри (які, на його думку, зводяться винятково до необхідності визначити початок рамадану⁴⁵), наполягаючи на фаталізмі та ірраціональності, які характеризують для нього семіти⁴⁶, згадуючи серед астрономів, за винятком ал-Хорезмі⁴⁷, лише астрологів⁴⁸ (Машаллаха, Абу Машара та загадкового Абу Гафара ібн Юсуфа), Сильвен Гугенайм доходить висновку, що астрономія в арабо-мусульманському світі зводиться до астрології. Як ми дізнаємося (*horresco referens* [страшно вимовити (*лат.*)!]), у цьому згубному та ірраціональному кліматі той самий Сабіт ібн Курра (під псевдонімом Теодор Абу Курра) є автором трактату про амулети («Макала ді аль-тиласмат», без посилання)⁴⁹.

Якщо тут ми не маємо змоги прочитати лекцію з арабської астрономії⁵⁰, то хоча б варто нагадати кілька фактів.

Зародження наукової астрономії в мусульманському світі припадає на VIII ст. Перші перекладені арабською тексти з наукової астрономії походять з Персії й – через Іран – з Індії. Тоді в арабський світ потрапляють індійські астрономічні таблиці, трактати без доведень, в яких містяться правила обчислення розташування небесних тіл, як і таблиці синусів. Після них перші арабомовні трактати (серед яких праці ал-Хорезмі або переважно різнопланові компіляції) відомі лише завдяки згадкам пізніших авторів або латинським перекладам ал-Хорезмі.

45 «Астрономія виявляється необхідною для визначення настання рамадану» (AMSM, p. 139).

46 Астрономія як гарний приклад наївного раціоналізму буде «розвинута греками в дусі раціоналізму» (AMSM, p. 144), тимчасом як «юдеї та мусульмани звертаються до зіркового детермінізму, який греки відкинули, а християнська церква неодноразово засуджувала» (AMSM, p. 145). Нагадаємо, що деякі теологи (зокрема, мутазиліти) і філософи (аль-Фарабі, Авіценна, Аверроес, Маймонід, ал-Газалі...) арабо-мусульманського світу також засуджували астрологію як третю сторону в протистоянні між всесильністю Господа і вільної волі людини.

47 Автор нагадує, що нічого не вигадує, а бере «модель індійської лічби позицій планет» (AMSM, p. 144).

48 Якщо деякі астрономи практикували астрологію, то в трактатах ці два вчення змішують нечасто.

49 Слава Богу, в нашій християнській Франції ніхто не вірив і не вірить в астрологію, ні у владу амулетів, рідкісних предметів, підкови, обереги, святі моші та інші іграшки, й ніхто ніколи не розпинав кажанів на дверях комори!

50 Див.: *Histoire des sciences arabes*, op. cit., vol. I, *Astronomie théorique et appliquée*, 376 pages.

У IX ст. відкрилося декілька обсерваторій⁵¹; уперше в історії астрономії запущені довготривалі програми спостереження за небесним простором: перше тривале дослідження Сонця і Місяця провадилося в Дамаській обсерваторії протягом 216–217/831–832 рр. Кілька років по тому ал-Баттані (858–929 рр., Альбатеніус — для латинян) запроваджує у Рації систематичну програму спостереження на тридцять років (він перший використовує «обсерваторні труби»). Найвидатнішим його спостереженням було дослідження мінливості видимого діаметра Сонця і Місяця, після чого він дійшов висновку про можливість щорічних сонячних затемнень (опонуючи Птолемею, котрий вважав, що видимий діаметр Сонця незмінний). Водночас більша частина текстів грецьких астрономів була перекладена арабською й неодноразово (див. вище). Кілька арабських трактатів подає систему Птолемея; найпоширенішою версією був трактат ал-Фаргані («Виклад науки небесних тіл»): не вдаючись до доведень, він описує всесвіт з погляду Птолемея, звертає увагу на головні проблеми, що постають перед стародавньою астрономією.

На той час дослідження похваляювали два чинники. По-перше, з інтервалом у мало не сімсот років констатували відчутне розходження між результатами спостережень та теоретичними результатами, які дозволив передбачити «Альмагест». По-друге, проблеми постають з необхідності примирити фізичну астрономію (в руслі досліджень Аристотеля та його системи геоцентричних дотичних сфер) і математичної астрономії (в руслі Птолемея та його системи епіциклів та ексцентриків). Фізична астрономія ставила на меті осмислити фізичну реальність світу, тоді як математична астрономія прагнула геометрично досягнути рух небесних тіл для того, щоб визначити їхнє розміщення в той чи той момент. Усе це, починаючи з IX ст., призводить до критики птолемеївської моделі, відштовхуючись від нових спостережень. Сабіт ібн Курра — один із найважливіших теоретиків цього першого періоду арабської астрономії⁵²; але також можна назвати імена ал-Марвазі, Абу Джафара ал-Хазина або Абда ар-Рахмана ас-Суфі. Зведе до купи й підсумує праці цієї першої доби арабської астрономії ал-Біруні (973–1048).

Грунтовний підсумок суперечностей птолемеївської системи був запропонований у XI ст. Ібн ал-Хайсамом (Альхазен). Ця критика спричинила повну переробку засновків астрономії починаючи з XIII ст. так за-

⁵¹ У Дамаску, Рації, Самаррі... всупереч тому, що стверджує Гутенайм, для якого першою обсерваторією арабо-мусульманського світу була обсерваторія Мерке у XVIII ст. (AMSM, note 63, p. 247–248).

⁵² Régis Morelon, *Thâbit ibn Qurra: œuvres d'astronomie*, Paris, Les Belles Lettres, 1987.

I. TABULA RASA

ною мерагською школою⁵³. Астрономи цієї школи (ат-Тусі, ал-Урді, Кутб ад-Дин аш-Шіразі, Ібн аш-Шатир...) досліджують математичні моделі руху Сонця, Місяця і планет, які «рятують явища» і є несуперечливими як з погляду математики, так і з погляду фізики. Окремо завдячуємо ат-Тусі розробкою так званої пари Тусі, доведення того, що поєднання двох рівномірних колових рухів здатне утворити прямолінійний рух, властивість, що руйнує один зі стовпів аристотелівської космології⁵⁴, а саме те, що надмісячний світ здатний утворювати рівномірні колові рухи. Ця властивість дозволить Ібн аш-Шатиру — як після нього Копернику — дослідити мінливість променя епіциклу завдяки поєднанню колових рухів⁵⁵.

Висновок

Ми не ставили за мету вичерпно змалювати картину науки в арабомусульманському світі, а тільки звернули увагу на безглузду ситуацію, коли християнських учених відокремлюють від соціокультурного середовища, в якому вони перебували і працювали, нехтуючи працями інших науковців. Кілька сторінок, присвячених науці в «Аристотелі у Мон-Сен-Мішелі», крім того, що вони свідчать про необізнаність авто-

53 Місце обсерваторії, заснованої Хулагу-ханом у XIII ст. на північному заході нинішнього Ірану, де працювали ці астрономи, обсерваторії, про яку — попри те, що стверджує Гугенайм («на жаль, письмові джерела доволі бідні, щоб дізнатися про роботу цієї установи» (AMSM, note 63, p. 248)) — відомо достатньо: див.: *Histoire des sciences arabes*, op. cit., vol. I, *Astronomie théorique et appliquée*, R. Morelon, «Panorama général», p. 28-30 і G. Saliba, «Les théories planétaires», p. 99-138; A. Sayili, *The observatory in Islam and its place in the general history of the observatory*, Ankara, Turk Tarih Kurumu Basimevi, 1960; P. Vardjvand, «Rapport sur les résultats des excavations du complexe scientifique de l'observatoire de Marâgha», in M. Dizer éd., *International symposium on the observatories in Islam*, Istanbul, Milli Egitim Basimeri publ., 1980.

54 Утім, критика Аристотеля в арабомусульманському світі не чекала на ат-Тусі; і прикладів чимало. Обмежимося тільки одним: у X ст. математик ал-Кухі винаходить два мислинневі експерименти: один на спростування твердження Аристотеля про неможливість проходження нескінченної відстані за скінченний час (ал-Кухі неявно передбачає, що поширення світла відбувається миттєво), інший — на спростування тези Аристотеля про час проміжного спокою між двома протилежними рухами. Зрештою, ми не можемо одночасно стверджувати, як це робить С. Гугенайм, ніби, з одного боку, «вчені часто відходять від теорій Аристотеля, навіть обирають протилежні позиції» (AMSM, p. 143), а з іншого — «фаласифа [філософи], визнаючи за Стагіритом апогей людського розмислу, не уявляли, що його можна критикувати» (AMSM, p. 200). Див. R. Rashed, «Al-Qūhī versus Aristotle: on motion», *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 9, no 1, p. 7-24.

55 Про вплив арабської астрономії загалом та мерагської школи зокрема, про початки наукової астрономії в Європі і, зокрема, про Коперника, див. *Histoire des sciences arabes*, op. cit., vol. I, *Astronomie théorique et appliquée*, Hugonnard-Roche, H. (1991), «L'intermédiaire syriaque dans la transmission de la philosophie grecque à l'arabe: le cas de l'*Organon* d'Aristote», in: *Arabic Sciences and Philosophy*, 1/1991, p. 309-328.

ра в предметі (зрештою, щодо науки як в арабському, так і латинському світах), пропонують нам лише спотворене бачення розвитку науки в арабо-мусульманському світі. Досліджувати історію знань не означає фронтально зіштовхувати два табори, виставляючи один із них лише в позитивному світлі й затемнюючи інший, вдаючись до сумнозвісних прийомів⁵⁶.

Модальності формування та поширення знань навколо Середземноморського ареалу, внески християн (Сходу і Заходу), мусульман, юдеїв, послідовників зороастризму, сабеїв у Сицилії, Південній Італії, Андалузії, Халебі, Каїрі, Люнелі, як і в Мон-Сен-Мішелі, є складними й геть не зводяться до спрощеного протиставлення між Ісламом і Християнством. Особливо вражає неперервність наукового розвитку: від одного берега Середземномор'я до іншого, від III ст. до н.е. до XVII ст., від греків до європейців, міняючи арабів, натрапляємо на однакову жагу до знання, однакову цікавість та розважливість, що долає епохи, кордони і мови. Наука не європейська, вона змішана; й творить вона себе лишень крізь безперервні змішання.

56 Зазначимо, з-поміж інших засобів викривлення джерел, прийом, до якого С. Гугенайм вдається з особливим завзяттям. Подамо лише два приклади: у розділі «Латинська Європа — земля грецького розвою», в якій йдеться про місце грецької науки в Європі та роль, яку відігравали в її підтримці християни, що втікали з арабо-мусульманського світу, С. Гугенайм стверджує: «Ці греки з міста Горз, що прибули з Калабрії, втікаючи від арабів, здається, принесли з собою деякі відомості з математики та астрономії» (AMSM, р. 31); неспокушений читач з подивом дізнається, що на підтвердження цих слів автор відсилає у примітці 20 (р. 221) до таких двох статей: J. W. Thompson, «Introduction of Arabic science into Lorraine in the tenth century», *Isis*, 12, 1929, і W. C. Welborn, «Lotharingia as a center of Arabic and scientific influence in the eleventh century», *Isis*, 16, 1931!

Елен Белоста, авторка цього допису, згадується Гугенаймом (AMSM, note 70, р. 248), коли йому треба обґрунтувати твердження, нібито «в подальшому *фалсафа* підпала під великий сумнів: замість неї аббасидська еліта надавала перевагу *хікмї* — мудрості, що надихалася постулатами Корану» (AMSM, р. 148); але таке твердження доволі складно виявити в її працях.

РОЗДІЛ ТРЕТІЙ

СЕМІТСЬКІ МОВИ ТА ПЕРЕКЛАД

Критика кількох старих міфів

Джамель Кулутлі

Сильвен Гугенайм ставить перед собою амбітний намір піддати докорінному перегляду все, що в сучасних дослідженнях стосується ролі арабо-мусульманського світу в переданні знань від античності до сучасності. Він неодноразово звертається до питань мови та перекладу. Так, другий розділ переважно присвячений перекладові грецьких текстів сирійською мовою християнами Сходу, четвертий розділ — перекладові цих текстів арабською та поширенню у мусульманському світі, п'ятий розділ — проблематизації питання асиміляції грецьких текстів у мусульманській культурі. Повсюдно автор наголошує на засадничій несумісності грецької, індоевропейської мови, та арабської, семітської мови.

На подальших сторінках, написаних лінгвістом-сходознавцем, ми ставимо на меті піддати критичному розгляду концепції С. Гугенайма стосовно мови та перекладу. Цей розгляд розгортатиметься у чотирьох головних напрямках: 1) питання передання античного знання арабо-мусульманському світу; 2) статус арабської мови; 3) питання перекладу; 4) питання стосунків між арабською мовою та ісламом.

Про передання античного знання арабо-мусульманському світу

Щодо питання передання античного знання арабо-мусульманському світу, для початку треба звернути увагу на наукове ошуканство, що міститься, зокрема, у розділі книги під назвою «Переклади християн з грецької на арабську: гігантський і невідомий доробок». У ньому автор прагне розкрити або пролити світло на визначну роль християнських перекладачів Сходу, яку нібито тривалий час замовчували. Насправді ці випадки вже давно добре відомі, й про них чимало писали не тільки видатні арабісти, як-от Де Ласі О'Лірі (див. бібліографію наприкінці цього

розділу, De Lacy O'Leary 1922, 1949) чи сучасні автори Анрі Югонар-Рош (Hugonnard-Roche 1991), Жерар Трупо (Troureau 1991), але також давні арабські автори, як, наприклад, Ібн ан-Надим (XI ст.), Ібн Абі Оссейб¹ (XIII ст.), чи сучасні, як-от єгипетський історик Ахмад Амін, який у бестселері 1930-х років *«Духа л-іслам»* сповна висвітлює ці теми, зокрема присвятивши, з-поміж інших, Хунайну ібн Ісхаку чимало сторінок.

Побіжно зазначимо, що Сильвен Гугенайм уникає визначального питання, чому стільки християн Сходу бралися за переклади грецьких філософських творів сирийською, а відтак арабською. Так само він не торкається питання, чому, якщо єдність і гармонія «греко-християнського» світу була такою значною, як йому хотілося б, «александрійська медицина розвинулася спершу в лоні Перської імперії»², й чому з-поміж усіх найвищих сфер вченої культури Сходу до арабського завоювання «найвідомішим центром залишався... Джундишабур, в самому серці іранського Хузістану, неподалік від Перської затоки», тобто не в християнських землях? Історикам-сходознавцям були добре відомі причини: релігійна влада Візантії постійно утискала християнські неправославні общини, що змушувало вчених, які належали до цих общин, шукати притулку у Перській імперії, залятого ворога Візантії. Також, на думку багатьох істориків³, такі мотиви підштовхували опальні християнські общини Родючого Півмісяця та Єгипту приймати арабських завойовників як справжніх визволителів, котрі не вимагали від них зречення від віри, як свідчить ще у XII ст. історик Михайло Сирієць⁴:

Бог помсти, бачачи злість греків, які всюди, де панували, жорстоко грабували наші церкви й монастирі, а до нас ставилися безжалісно, привів зі східних земель синів Ізмаїла, щоб визволити нас...

Цей пункт заслуговує на увагу, позаяк демонструє важливу особливість дискурсу Гугенайма — есенціалізм, що змушує його розглядати «християнство» та «іслам» не як складні історичні реалії, охоплені розмаїтими суперечностями, а як однорідні та позачасові «сутності», по-

1 У творі Ібн Абі Оссейбії *«Уюн ал-анба»* ім'я Хунайна ібн Ісхака з'являється сімдесят п'ять разів. Сильвен Гугенайм геть не знається на житті цих двох авторів (р. 131), яких він згадує з приводу зацікавлення ранніх аббасидських халіфів грецькими науковими рукописами, але відразу ж кидає сумнів на достовірність інформації, пояснюючи це тим, що двоє арабських хронікерів є «на жаль, пізніми авторами». Такий надкритичний підхід не враховує або вдає, що не здогадується про те, що пізні арабські автори володіли повними текстами ранніх арабських авторів, яких вони часто цитують.

2 Sylvain Gouguenheim, *Aristote au Mont-Saint-Michel. Les racines grecques de l'Europe chrétienne*, Paris, Seuil, «L'Univers historique», 2008 (абр. AMSM), р. 90, 92.

3 Напр., Claude Cahen (1970, розд. 3).

4 Див. V. Langlois (1868).

I. TABULA RASA

збавлені внутрішніх складнощів і напружень. Тож картина християнства або ісламу, яку він подає, радше є відшліфованою й однорідною; вона є повною протилежністю всього, що крок за кроком розкриває справжнє історичне дослідження⁵.

З приводу точної природи грецьких творів, перекладених арабською, чимало сторінок (*AMSM*, р. 128 і далі, р. 164) Гугенайм присвячує тезі, за якою ці твори були результатом відбірного сортування (він говорить то про «сито», то про «фільтр») з боку мусульман. Останні, мовляв, переслідували практичні, а не суто наукові інтереси. Твердження, мовляв, переклад текстів з однієї мови на іншу, від однієї культури до іншої, не є сліпим або випадковим процесом, а відображає різні аспекти зацікавленості культури-реципієнта взагалі є трюїзмом, що однаково стосується як класичного ісламу й античної грецької культури, так і будь-яких інших стосунків між культурами. Натомість твердження, ніби «Іслам піддав грецьке знання серйозному вивченню лише крізь сито, що зберігало все безпечне для релігії»⁶ (*AMSM*, р. 137) або «Іслам узяв у греків усе, що йому вважалося за корисне, нехтуючи духом античності» (*AMSM*, р. 164), постають із геть нереалістичного бачення процесу поширення ідей та культурних творів у зазначену добу. Крім того, Гугенайм відчутно применшує справжню роль християнських перекладачів, які як посередники в процесі культурної передачі між візантійським та арабо-мусульманським світом на практиці значною мірою вирішували, що варто перекладати. Це тим паче правда, що Ремі Браг, на якого Гугенайм неодноразово посилається як на авторитета, говорить прямо:

...ісламське Середньовіччя вивчало Аристотеля, а не Платона тільки через те, що християни-сирійці перекладали головним чином Аристотеля, а не Платона⁷.

5 Спершу Гугенайм декларує намір уникати будь-якого есенціалізму: «Справжня небезпека “есенціалізму”, за твердженням Люсьєна Февра, супроводжується найгіршою пасткою, в яку може потрапити історик — анахронізмом. Однак деякі безперервності таки існують чи радше явища довгої, навіть дуже довгої тривалості. Саме такі явища ми тут спробуємо виявити» (*AMSM*, р. 168); але невдовзі він стверджує: «Якщо хочемо зрозуміти, чим є людина, треба дослідити її розвиток у часі. Тоді, як закликав Ф. Бродель, треба виявити випадкове й минуше, а також більш вагове й глибинне, одним словом, сутнісне [*sic!*]» (*AMSM*, р. 168-169). Як кажуть, заступи природу дверима, то вона тобі вікном...

6 Помічаємо, що в цих фразах Гугенайм пише «l'Islam» у «надвизначеному» вигляді (означений артикль плюс велика літера «I», граматичне позначення власної назви). Намір ясний: дати зрозуміти, що маємо справу з єдиною і неподільною цілістю, що діє як суб'єкт історичних процесів. Радимо читачеві звернути увагу на часте вживання у тексті Гугенайма гіпостазованого образу «l'Islam» й щоразу зважувати реальне когнітивне значення, яке воно має.

7 Див. Rémi Brague (2006).

Цей вплив, крім того, виходить за рамки одного лише питання перекладу й поширюється на «культурну модель»; зокрема, перетворює аристотелівську логіку на цільний елемент інтелектуального формування мусульманської еліти. Як слушно зазначає Де Ласі О'Лірі:

«Органон» завжди залишатиметься підложжям для освіти поруч із вивченням граматики. Ця посутньо логічна основа освіти походить із впливу наявної системи у сирійців⁸.

Утім, твердження, буцім «грецький спадок був ретельно відсортований, повернений у бік релігії згідно з вимогами Корану» (*AMSM*, р. 164), надає невідомо яким історичним дійовим особам (не названим, але нібито всемогутнім) здатність цензурувати та контролювати поширення ідей, чого ніколи не було за часів класичного ісламу. Це означало б заперечити неспростовну історичну реальність численних ідеологічних конфліктів, що збурювали на той час мусульманські спільноти і про що свідчить незліченна література. Особливо шкідливим у цьому сенсі є підхід, коли міркують: «ані грецька література, ані трагедія чи філософія не привнесли суттєвих змін у мусульманську культуру» (*AMSM*, р. 164); у цьому твердженні змішують правдиві елементи (грецька література чи театр ніколи не були предметом давніх перекладів арабською) та неправдиві (неправильно стверджувати, ніби грецька філософія геть не вплинула на мусульманську культуру).

Про арабську мову

Попри власні переконання, Гугенайм, урешті-решт, з усіма застереженнями, що відповідають його потребам, змушений визнати:

Беззаперечно, іслам зберіг завдяки християнам-сирійцям, арабам чи таким, що стали арабами, велику частку грецького знання. Слушно й те, що Захід отримав від цього значну користь, навіть якщо це не був єдиний канал, через який він знову пізнав свою науку (*AMSM*, р. 183).

Та визнання цих фактів здається йому нестерпною поступкою, й він намагається дискредитувати саму основу культурної передачі, про яку йдеться, заперечити її цінність, навіть просту можливість «справжнього» перекладу грецьких текстів арабською.

Із цією метою він починає з такого твердження:

⁸ De Lacy O'Leary (1922).

I. TABULA RASA

щоб одній цивілізації успадкувати культурний і науковий універсум іншої цивілізації, потрібна мовна спільнота або ж неабияке зусилля перекладацької роботи (AMSM, p. 136).

Зазначимо, що фраза «успадкувати культурний та науковий універсум іншої цивілізації» передбачає досить високу планку, яку простою культурною асиміляцією не досягнеш. На наш погляд, варто говорити про «перенесення від однієї цивілізації до іншої науково-технічних знань і, можливо, елементів культури», — це нас наблизило б до реальних умов історичного процесу, що справді мав місце.

Утім, якщо перша вказана Гутенаймом умова — мовна спільнота — між грецькою та арабо-ісламською культурними царинами не має підтвердження⁹, то друга — «неабияке зусилля перекладацької роботи» — заперечити неможливо. Тож Гутенайм висуває суворіші вимоги:

...для осягнення чужоземної думки одного перекладу не досить. До цього потрібно, щоб переклад уможлилював перенесення не тільки значення слів, але й мисленневих структур. Це необхідно, щоб згодом такі структури залишалися глибоко вкоріненими в інший лінгвістичний універсум (*ibid.*).

З погляду лінгвіста, це твердження є вельми проблематичним: справді, якби не було прийнятного перекладу, що «переносить значення слів», то говорити про перенесення «мисленневих структур» було б щонайменше сумнівно.

Чи йдеться про «думку», яка передає перекладений текст, тобто його концептуальний зміст? Якщо так, то таке твердження є банальністю, а в цьому питанні той, хто практикує переклад, якщо це не школярські вправління, знає, що «значення слів» нічого не варте, якщо не брати до уваги загальний наслідок синтаксичних конструкцій та текстуальних і контекстуальних зв'язків, щоб уточнити сенс лексичних одиниць, надати їм певного змісту. Професійний перекладач знає, що йому не досить досконало володіти мовою-оригіналом та мовою-результатом; крім них він має бути ґрунтовно обізнаним у технічних питаннях, пов'язаних з особливостями тексту, який треба перекласти.

Але твердження Гутенайма через потяг до узагальнень залишає підозру, що поза чітким концептуальним змістом перекладених текстів він насправді має на увазі міфічну «грецьку думку», що внутрішньо передавала б увесь грекомовний текст, хоч би яким був його зміст на поверхні. Інакше кажучи, він має на увазі (можливо, навіть не усвідомлюючи то-

⁹ До речі, вона не має підтвердження й між грецьким та західним християнським світом.

го) псевдопоняття «духу мови» (*Sprachgeist*), розробленого німецькими лінгвістами-романтиками XIX ст. (зокрема Гердером та його послідовниками¹⁰) й відтоді широко популяризованого ідеологами арійської вишчості. Продовження тексту Гутенайма підтверджує цю підозру:

Коли перекладають з грецької на арабську, одна з великих складностей для перекладачів полягає у переході від семітської мови на індоєвропейську мову і навпаки. Перешкода ще відчутніша через брак належного словника в одній з мов, позаяк вона змушена мати справу з синтаксисом і морфологією протилежних лінгвістичних систем, що також формували певні ментальні схеми вираження та репрезентації, як нещодавно довів Д. Урвуа (*AMSM*, р. 136–137).

Тут знову перша частина твердження, апелюючи до здорового глузду, є банальністю: переклад, зокрема технічних, філософських та наукових текстів з однієї на іншу мову, звісно, порушує проблеми «належного словника», тобто термінології, а також проблеми лінгвістичних структур двох мов: морфологія, синтаксис, стилістика, риторика тощо. Добре розуміємо, що тут не все так просто, як здається Гутенайму, адже посилання на лінгвістичні сім'ї, до яких належать грецька та арабська, в цьому випадку не дуже доречне, настільки, наскільки згадані проблеми виникають завжди, навіть якщо рівень буває різний, між будь-якою мовною парою.

Отже, важить інше, а саме — сукупність лінгвістично-культурних характеристик, визначальних для розумових здібностей, навіть для антропологічної «природи», що згодом піддається порівнянню. У Франції найвидатнішим представником цієї парадигми є Ернест Ренан (1823–1892), зокрема, маємо на увазі його курси, які він читав на кафедрі семітських мов у Колеж де Франс¹¹.

Пишучи на ці теми, Гутенайм не згадує тексти Ренана¹², але уважно спостереження за ідеями, які він викладає щодо семітської мови загалом та арабської зокрема, що разюче відрізняється від грецької мови та індоєвропейських мов, дозволяє розгледіти між рядками ідейний вплив Ренана. Це й не дивно, якщо врахувати те, що всі сучасні прихильники

10 Зазначимо, що згадка цієї інтелектуальної течії аж ніяк не означає, ніби ми вважаємо Гутенайма добре знайомим із нею: вочевидь, його посилання не йдуть далі таких авторів, як Рене Маршан, Антуан Мусалі, Домінік Урвуа.

11 Див., зокрема, «Загальну історію та порівняльну систему семітських мов»: *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*, *op. cit.*, на яку ми вже посилалися (абр.в. *HGLS*). Цей текст та інші твори Ренана пропонують його «компаративні» концепції щодо «арійців» та «семітів»; для історика ідей вони вдало передають антисемітські «наукові» теорії без будь-якого лицемірного приховування, адже на ту пору такі теорії не вважалися неправомірними, а становили цілком прийнятний корпус ідей, який поділяли численні інтелектуальні середовища Європи.

12 Єдиний наявний у бібліографії твір Ренана присвячений Аверроесу.

I. TABULA RASA

цих ідей¹³ не посилаються на твори великого ідеолога XIX ст., а підхоплюють його ідеї, подаючи їх у новітній версії, більш скромній, але й менш ясній, так що їхні тези насправді прояснюються лише в світлі первісних висловлень Учителя. Спробуємо показати, йдучи за ним крок за кроком, що це стосується також і тексту Гугенайма.

Покладаючись на авторитет Домініка Урвуа (Urvoу 2006), він продовжує свою аргументацію щодо складності, навіть неможливості перекладу грецьких філософських текстів арабською:

Власне, у семітській мові сенс вибрикує зсередини слів, з асонансів і звучання, тимчасом як у індоєвропейській мові він постає насамперед із компонування фрази, її граматичної структури. Така різниця має сутнісне значення для філософії (AMSM, p. 136).

Придивімося спершу до першого твердження: що міг би означати вираз «сенс вибрикує зсередини слів»? Який сенс? Можливо, лексичне значення, та хіба це означає, що в індоєвропейській мові не «вибрикує» ніякий сенс окремо взятих лексичних одиниць? Саме цю тезу не взявся би відстоювати жоден лінгвіст, якими б не були його теоретичні переконання. Додати, буцім «у індоєвропейській мові він [сенс] постає насамперед з компонування фрази, її граматичної структури», означає бовкнути нісенітницю, від якої має бути захищений кожен, хто вивчає шкільну граматику (не говорячи про лінгвістику!). У будь-якій мові, якою б не був її генетичний чи типологічний родинний зв'язок, «сенс»¹⁴ поширюється між лексичними одиницями (слова, або, більш технічно, морфеми, з яких складаються слова) та граматичними структурами (морфо-синтаксис). Немає жодної природної мови, що відходить від загального принципу організації, й дивно робити таке зауваження з приводу книги, написаної у XXI ст. автором, який здобув у принципі університетську освіту з гуманітарних наук!

Зупинімося на мить, всупереч повній безглуздості вище зазначеної цитати, на «уточненні» стосовно сенсу, що «вибрикує зсередини слів». Нам твердять, що бризкання походить від «асонансів та звучання». Чого, власне, це може стосуватись? Гугенайм, здається, уточнює це трохи нижче з приводу арабської мови:

¹³ А особливо натхненники Гугенайма в питаннях арабської мови.

¹⁴ Нехай лінгвісти пробачать нам занадто широке вживання терміна «сенс», чітко не відрізняючи його від «значення» і не вказуючи на участь контексту, середовища та ситуації в його творенні. Здається, на рівні, на якому перебуває обговорюваний текст, доцільно лишатися в межах «азів».

...кожне слово тут складається з кореня трьох приголосних, які можна доповнити іншими приголосними та трьома голосними. Ця система спрощує повторення звуків, дозволяє гармонійність, що забезпечується ритмом консонантної системи сильних і слабких складів.

Не гаймо часу й перейдемо до іншої технічної похибки тексту¹⁵. Автор стверджує: оскільки семітські мови мають особливу морфологію, яка ґрунтується, зокрема, на системі (трьох) консонантних коренів, сенс вибрикує «зсередини слів». Якщо дотримуватися такої версії, то просунути в розумінні можна лише завдяки «заколисливій чесноті опіуму».

Звичайно, можна зважити на пом'якшувальні обставини для запропонованих тут Гугенаймом «аргументів», згадати, що чимало семітологів минулих часів, яких захоплювала закономірність морфологічної системи арабської мови чи кабалістичні інтерпретації гебрійських текстів, справді воліли приписати морфологічній організації семітських мов таємничі семантичні чесноти та незалежну від ужитку в реальній мові роль¹⁶. Однак така нісенітниця радше мала на меті піднести семітські мови понад усіма іншими мовами; а це в наміри Гугенайма чи «фахівців», ідеями яких він надихається, не входить.

Ось чому ми вважаємо, що не тут треба шукати джерело ідеї, згідно з якою організація морфологічної системи семітських мов має фундаментальний «недолік». Текстом, в якому висловлена й чітко розроблена така думка, є, як ми вже сказали, «Загальна історія та порівняльна система семітських мов» Ренана. Ось, наприклад, що там сказано про морфологічну організацію семітських мов:

Корені в цих мовах майже повністю імітують звуки природи й дозволяють розгледіти, немов у прозорому кристалі, як відбиті у свідомості первісних людей враження витворюють мову. Слова, що з'являються, формуються за простими й незмінними законами... Приголосні самі по собі визначають значення слів... (HGLS, p. 18).

Тепер розуміємо, в чому справа: у семітських мовах «сенс вибрикує зсередини слів», тому що слова утворюються, по суті, ономотопеями, котрі «майже повністю імітують звуки природи». «Прості й незмінні за-

15 Корені не обов'язково є триконсонантні; слово не може зводитись до своїх гортанних приголосних, а отже, ми не «можемо», а «повинні» його «доповнити» схемою, яка його реалізує; голосних не три, а шість; нарешті, «консонантна система сильних і слабких складів» має місце лише в туманній уяві Гугенайма, який, можливо, не зрозумів логіки арабської метричної системи, що ґрунтується на ізохронії (одночасності).

16 Див., наприклад, окрім рясної літератури про кабалу, дослідження К. Верстеєга (Versteegh 1985), присвячене Ібн Джинні, великому граматику X ст., який намагався, хоч і без особливого успіху, ввести цю концепцію в арабську граматику.

I. TABULA RASA

кони», що керують їхньою морфологією, відображають інтелектуальну «простоту» первісних людей.

Повернімося до Гугенайма, який в своєму лінгвістичному аналізі переходить від утворення слів до організації словесної системи:

Арабська мова є мовою релігії в етимологічному сенсі слова: вона пов'язує й, тим паче, індоєвропейській часовій системі (минуле/теперішнє/майбутнє) вона протиставляє систему видів (доконаний/недоконаний), що полегшує зв'язок із початками (*AMSM*, p. 136-137).

Далі ми повернемося (у четвертій частині) до тези, згідно з якою «арабська мова є мовою релігії»; поки що відзначимо недоречність порожнього твердження «вона пов'язує», що є нормою для будь-якої природної мови як засобу комунікації.

Натомість зупинимося трохи на такій «лінгвістичній» тезі: «тим паче, індоєвропейській часовій системі (минуле/теперішнє/майбутнє) вона протиставляє систему видів (доконаний/недоконаний), що полегшує зв'язок із початками». Тут знову ж таки констатуємо, на превеликий жаль, недостатню лінгвістичну обізнаність Гугенайма та його натхненників: насправді в певний момент лінгвістика виявляє нерозривність опозицій виду і часу у вербальних системах усіх природних мов¹⁷. Семітські мови так само не нехтують часовими вимірами, як індоєвропейські мови не нехтують видовими протиставленнями. Не занурюючись у технічні питання, нагадаємо, що писав з цього приводу видатний мовознавець Еміль Бенвеніст (*Benveniste* [1958b] 1966, p. 262):

Незалежно від типу мови, повсюдно констатуємо певну лінгвістичну організацію поняття часу. Неважливо, що це поняття позначається у флексії дієслова або словами інших класів (частки, прислівники, лексичні варіації тощо), це питання формальної структури. Так чи так мова завжди розрізняє «часи», або, як у французькій, минуле та майбутнє розділені «теперішнім», або теперішнє-минуле протиставлене майбутньому чи теперішнє-майбутнє відокремлене від минулого, як у різних індійських мовах, ці розрізнення своєю чергою можуть залежати від варіацій видів тощо. Але завжди розділова лінія проходить через «теперішнє».

З цього приводу нам здається, що тексту Гугенайма треба поставити питання про «зв'язок із початками»: власне, про які початки йдеться? Звісно, не про універсальний зв'язок із «теперішнім», про який говорить Бенвеніст, адже з цього погляду всі мови однакові. Вочевидь, знову корисно звернутися до Ренана. Справді, у «Загальній історії та порівняль-

¹⁷ Тут варто додати модальності, але знову ж таки лишимося на рівні «азів».

ній системі семітських мов» натрапляємо на роздуми про дієвідміну в семітських мовах:

Дієвідміна з дивовижною гнучкістю може передавати зовнішні зв'язки ідей, однак вона геть нездатна виразити метафізичні стосунки, позаяк їй бракує часового виміру й чітко виражених модусів (*HGLS*, р. 18).

За часів Ренана категорія виду й тим паче її вжиток в описі семітських мов ще не застосовувалася в науці, але, як свідчить цей фрагмент, Ренан пропонує творчий підхід: тут, мовляв, вербальна система семітських мов фундаментально приречена «передавати зовнішні зв'язки ідей», але «геть нездатна виразити метафізичні стосунки, позаяк їй бракує часового виміру й чітко виражених модусів». Отже, можна припустити, що «начала», про які туманно говорить Гугенайм, це щось на кшталт «начал людини», первісного стану перших кроків думки, в які «занурені» семітські мови на відміну від вершин концептуальних розробок (місія індоєвропейських мов).

Спираючись на свій аналіз особливостей арабської мови, які нібито можуть пояснити, чому ця мова нездатна до засвоєння грецького знання, Гугенайм пише (*AMSM*, р. 136):

Невипадково, що за доби, яка передувала Ісламу, Аравійський півострів був землею поетів та поеток. За своєю структурою арабська мова насправді як-найліпше передає поезію...

Тут варто замислитися, що прагне довести цей наголос на «поетичності» арабської мови: чи здатна мова, котра «якнайліпше передає поезію», на щось інше? Відзначимо, що неявним чином цей аргумент ґрунтується на есенціалістському та неісторичному постулаті, згідно з яким арабська мова є за природою своєю «поетичною», і що ця «природа» виявляє себе в будь-якому арабомовному тексті, незалежно від епохи її написання, теми і автора. Цей підхід нехтує (або хотів би знехтувати) тим, що мови, усі мови, мають історію, і це стосується як арабської, так і грецької, яка до з'яви текстів Платона й Аристотеля виступала проводирем до епічних поем Гомера. Створення філософських текстів як арабською, так і грецькою мовами передбачало неквапну розробку лексики, синтаксису, стилістики, що були пов'язані з соціальною та культурною історією даних суспільств¹⁸, а не залежали від якоїсь мовної «сутності». Отож аргумент Гугенайма, в принципі, позбавлений будь-якої валідності.

¹⁸ Див. подробиці цієї історії щодо арабської мови: D. Koulougli (2007); про розробку арабської філософської мови див.: J. Langhade (1994).

Але справжню валідність цьому аргументу, здається, знову надає повернення до Ренана. У «Загальній історії та порівняльній системі семітських мов» (р. 19-20) читаємо:

Пан Евальд слушно зауважив, що мова семітів є радше мовою поетичною та ліричною, ніж ораторською та епічною. Справді, ораторське мистецтво в класичному розумінні завжди було їм чуже. Граматика семітів майже повністю нехтує мистецтвом підпорядкування частин фрази. Серед представників раси, що її витворила, вона виказує очевидну недооцінку здатності міркування й жваве зацікавлення реаліями та доволі тонкими відчуттями... У структурі фрази, як у будь-якій організації розумного викладу, семіти, порівняно з арійцями, схильні більше спрощувати. Їм бракує певного рівня складності, який ми вважаємо необхідним для повного висловлення думки.

От і маємо ключ до розуміння твердження про арабську мову, котра, мовляв, «якнайкраще передає поезію»; розшифровуємо: «Поезія – так, але філософія чи наука – ні!»

Ця діаметральна протистава між, з одного боку, наукою та філософією, а з іншого – поезією не має нічого випадкового: Ж.-Р. Ладміраль (Ladmiral 1979, р. 105 і далі), ретельно дослідивши твердження про неперекладність мов (за його словами, таке твердження є «преюдиціальним запереченням» усієї проблематики перекладу), переконливо довів, що, в кінцевому підсумку, дискусія зводиться ось до чого:

Маємо неперекладність і перекладність: з одного боку, поезія, з іншого – наука. Наука і поезія... А решта? Насправді решти немає! Адже два терміни цієї опозиції треба розуміти в найширшому сенсі, так, щоб вони обіймали всі можливі дискурси... Встановлюється дуалізм, дихотомія, що протиставляє поезію, яку неможливо перекласти, всьому тому, що не є поезією і піддається перекладові, тобто прозі, нелітературному дискурсу... Терміни цієї опозиції ще доведеться переозначити¹⁹.

Ця опозиція, безперечно, підкреслює контраст між виміром неповторності тої чи тої мови і, ймовірно, неповторності способів репрезентації, які культурно пов'язані з нею, і виміром універсальності та спільності між усіма людьми через переклад²⁰. Тож віднесення арабської мови до ка-

¹⁹ У цій цитаті ми додали останнє речення, що насправді стосується вже іншого питання, для того щоб не спотворювати набагато складнішу й тоншу думку автора. Щодо цього питання див. також: G. Tröger (2004).

²⁰ Це, звісно, не означає, що будь-який переклад здійснюється гладенько-рівненько як щодо мови, з якої перекладають, так і щодо мови, на яку перекладають. Однак ці відмінності, що не завжди є недоліками самої операції перекладання, навпаки, можуть виявляти себе як сліди праці, які лишаються після перекладацької операції, як посередники внутрішньокультурного передавання (про це див. G. Tröger, 2004, і B. Cassin, 2006).

тегорії поетичності, що стає її сутнісною характеристикою, означає і для Ренана, і для Гугенайма спосіб наглухо замкнути мову в її самотності.

Наприкінці своєї блискучої лінгвістичної штудії Гугенайм доходить висновку:

Загалом відмінності між двома лінгвістичними системами кидають виклик самій можливості перекладу, позаяк позначене [le signifié] наражається на зміну значення, коли переходить від однієї мови до іншої (*AMSM*, р. 137).

Цей висновок цілком сумірний (наважимося сказати) висновкам, яких у цьому питанні доходить Ренан, коли, наприклад, пише:

Єдність і простота, властиві семітській расі, дістають своє вираження в самих семітських мовах. Їм невідомі абстракції й метафізика. Позаяк мова є невід'ємною формою, в яку виливаються всі людські дії, синтаксично бідна мова, позбавлена тих зв'язків, що встановлюють найтонші взаємини мислячих людей, мова, що зображує всі речі через їхні зовнішні ознаки, така мова якнайкраще підходить для красномовних натхнень ясновидців і для картин, що повністю складаються з побіжних вражень. Однак така мова має відмовитись від будь-якої філософії, будь-якої інтелектуальної спекуляції. Уявити Аристотеля чи Канта з подібним інструментарієм так само неможливо, як уявити «Іліаду» чи поетичні рядки Йова, написані нашими метафізичними та складними мовами (*HGLS*, р. 17-18).

Або:

Можна сказати, що коли ми порівнюємо арійські мови з семітськими, то ми порівнюємо мови абстракції та метафізики з мовами реалізму та чуттєвості (*HGLS*, р. 19).

Перш ніж підбити підсумки ідей Гугенайма щодо семітських мов загалом та арабської мови зокрема, звернімося до уривку, що йде відразу після щойно згаданого тексту; він проливає яскраве світло на глибинну природу його проекту. Ось він без скорочень:

Сучасники усвідомлювали цю складність, як свідчить історія про відому дружню суперечку, що 1026 р. зіштовхнула єпископа Ілію Нісибінського та візира Абуль-Касима з приводу статусу наук в ісламі та християнстві. Прелат наголошував на недостатніх ресурсах арабської мови, щоб висловити абстрактні поняття²¹... Звісно, його намір був апологетичним, він захищав свою культуру та її право на існування, але аргумент геть не був взятий з повітря. Розпочавши дискусію про мову, а отже, про ментальні структури,

21 Тут примітка Гугенайма відсилає до статті S. Khalil (1975-1976), яку ми подаємо в бібліографії.

I. TABULA RASA

які її підтримують, єпископ з Нісибіну вказав на одну з найважливіших відмінностей між двома цивілізаціями (*AMSM*, р. 137).

Читач погодиться, що від цього тексту, який іде відразу після висновку про «відмінності між двома лінгвістичними системами», грецькою та арабською, які «кидають виклик самій можливості перекладу», неможливо не дійти думки, буцім дискусія між єпископом з Нісибіну та візиром Абуль-Касимом стосувалася відмінності між грецькою та арабською мовами і здатностей цих мов передавати науковий дискурс. Однак ця дискусія аж ніяк не зачіпає цього питання! Насправді дискусія точилася на тему порівняння чеснот сирійської та арабської мов з погляду їхніх морфо-синтаксичних властивостей: сирійська мова позбавлена флексій (не має *ірабу*, якщо вжити арабський граматичний термін), тимчасом як арабська має розвинуту систему відмінкових флексій. Візир, згідно з глибоко вкоріненим в арабську граматичну систему переконанням, підкреслює, що чітке розрізнення значень аргументів предикації, зокрема щодо підмета і прямого додатка, можливе лише завдяки відмінковому маркуванню, називному та знахідному відмінкам цих аргументів. На це прелат йому заперечує: порядок слів — єдина процедура, якою володіє сирійська мова для здійснення цього розрізнення — чудово здатний виконувати ту саму функцію, що й *іраб* арабською.

Отже, ця колізія стосується граматичних властивостей двох семітських мов і не має нічого спільного з інтенцією Гугенайма, який, безперечно, впевнений, що більшість не стане перевіряти правдивість його слів.

На завершення цієї частини скажемо, що з усією очевидністю непросто заперечити у порушених питаннях разючу подібність між Ренаном та Гугенаймом, які мають одну просту відмінність: перший був красномовним і чітким, другий — запутаний і двозначний.

Про переклад

У попередній частині ми спробували з'ясувати підґрунтя тверджень Гугенайма, коли йшлося про нібито вивчення особливих лінгвістичних характеристик семітських мов, наявність чогось на кшталт якісного бар'єра між семітськими й індоєвропейськими мовами. Ці твердження на глибшому рівні намагалися посягати сумнів щодо можливості справжнього перекладу філософських і наукових текстів з грецької на арабську, а отже, в засновку підірвати тезу про можливу роль арабо-мусульманського світу в подальшому перенесенні античної спадщини до християнської Європи.

Про це він чітко говорить сам у такому пасажі:

Ці питання містять у зародку іншу проблему, за яку бралися лише поодинокі фахівці: якість і точність зроблених перекладів, а отже, цінність у такий спосіб одержаних книг. Не так уже просто й легко перейти від грецької до арабської чи то за допомогою, чи без допомоги сирійської мови, а відтак — від арабської до латини. Який філософський текст, який науковий виклад міг би залишитися повністю неушкодженим після кількох таких переходів, під час яких не тільки словник, але й сама думка, висловлена у своєрідному синтаксисі, змінює напрямок від індоевропейської до семітської системи, перш ніж знову повернутися до первісної системи? (*AMSM*, р. 18).

Тут автор не скупиться на епітети й згадує і «світогляд» (*AMSM*, р. 21), і «дух» (*AMSM*, р. 164), і «мисленнєві структури» (*AMSM*, р. 136), і «ментальні структури» (*AMSM*, р. 137), що передавали дух і літеру грецьких текстів, вочевидь, незалежно від їхнього текстуального змісту. Здається, це якісь невимовні сутності, прояви *Sprachegeist* або *Kulturgeist*, що відділяють грецьку мову від арабської раз і назавжди. Так автор обстоює тезу, згідно з якою неможливий жоден справжній переклад з однієї мови на іншу. Гутенайм узагальнює свою «думку» у доволі зверхній фразі²²:

...хіба можна експортувати світогляд або філософську думку, як мішок картоплі? (*AMSM*, р. 21).

Якщо спробувати забути про мотиви, які він переслідує, і забажати піднести тези Гутенайма до статусу теорії, можна на перший погляд подумати, що перед нами перетлумачення відомої «гіпотези Сепіра—Ворфа» про лінгвістичну відносність. Не занурюючись у детальне обговорення цієї гіпотези²³, нагадаємо, що вона досить часто зводиться до двох цитат з класичних творів учителя та учня:

Насправді «реальний світ» значною мірою несвідомо ґрунтується на мовних звичках тої чи іншої соціальної групи. Дві різні мови ніколи не бувають схожими, щоб їх можна було вважати засобом вираження однієї і тієї самої соціальної дійсності. Світи, в яких живуть різні суспільства, — то різні світи, а геть не той самий світ з різними наліпленими на нього налічками (Sapir, 1929).

Будь-яка мова є широкою системою відмінних від усіх інших форм. У мові культура організовує форми та категорії, за допомогою яких людина не тільки спілкується з іншими, але й розкладає на частини природу. Вона виділяє або

22 Цей вираз із незначними змінами вживає Р. Браг (див. Brague, 2008, р. 300).

23 Щодо такої дискусії, див. S. Auroux et al., 2006, розд. V.

I. TABULA RASA

відкидає ті чи інші типи явищ і стосунків, крізь які пропускає своє мислення. Так вона будує своє житло, тобто свідомість (Whorf, 1956).

Позиція, яку висловлює Гугенайм, є крайнім виявом цієї теорії, що переходить від констатації (самій по собі неспростовній) про лінгвістичну відносність до більш проблематичного твердження про лінгвістичний релятивізм, що заперечує можливість певної мови дістатися засобами перекладу до того, що викладено іншою мовою. Ця теза своєю чергою передбачає, що немає універсального змісту, який би розділявся, принаймні до певної міри, усіма людськими мовами. Але вона також у найбільш крайній формі стверджує «відносність істини у вираженні знань тою чи тою мовою» (Augeux et al., 2006, p. 181). Дослідження деяких висловлень Гугенайма підтверджує, що, напевне, так воно і є.

Зупинимось трохи на кожному аспекті такої позиції.

Теза про неперекладність мов стала предметом прискіпливого розгляду мовознавцями усіх шкіл сучасної лінгвістики у XX ст. Якщо дехто висловлював сумніви щодо можливості цілком задовільного перекладу певних типів тексту, де роль позначника є визначальною (поезія, мовні ігри, анаграми), то всі без винятку дійшли висновку про універсальну неперекладність змісту на рівні концептів між природними мовами.

Так, наприклад, Роман Якобсон (Jakobson 1959, 1963, p. 84) пише:

Граматичні категорії мають важливе семантичне значення у жартах, фантазіях, казках, себто, за нашою термінологією, у «вербальній міфології», й, безперечно, насамперед у поезії. У таких випадках проблема перекладу стає значно заплутанішою і суперечливішою.

І далі (*ibid.*, p. 84):

Мови різняться між собою головним чином у тому, що вони *мусять* виражати, а не в тому, що в них *може* бути виражене... У своїй когнітивній функції мова мінімально залежить від граматичної системи, позаяк визначення нашого досвіду міститься в комплементарному стосунку до металінгвістичних операцій; когнітивний рівень мови не тільки дозволяє, але й прямо вимагає перекладу, тобто інтерпретації, що перекодує. Припускати, ніби когнітивний матеріал неможливо висловити і неможливо перекласти, означає впадати в суперечність.

Або (*ibid.*, p. 82):

Відсутність у мові перекладу якого-небудь граматичного явища геть не означає неможливості точної передачі усієї поняттєвої інформації, що міститься в оригіналі... Якщо в даній мові бракує певної граматичної категорії, значення можна передати на цю мову логічним шляхом.

Тікож відомий лінгвіст Л. Блумфельд (1955, р. 277-278) зазначав:

Практичне питання — що можна висловити різними мовами? — часто пов'язується з питанням про значення слів та категорій. Одна мова використовує одну фразу там, де інша тільки одне слово, а третя застосовує складену форму. Значення, що має одну лінгвістичну категорію для вираження в мові (скажімо, множина об'єктів в англійській мові), може з'являтися лише під впливом практичних стимулів, яких в іншій мові набагато менше. Але на рівні денотації те, що можна висловити однією мовою, можна, без жодного сумніву, висловити й іншою.

Е.А. Ніда, можливо, найпослідовніший серед лінгвістів, які досліджують теоретичні та практичні проблеми перекладу, підсумовує свої роздуми так²⁴:

Усе, що можна висловити однією мовою, може бути висловлене іншою, якщо форма є головним елементом повідомлення.

За бажання можна продовжити цитувати лінгвістів, що писали з приводу перекладності й доходили до схожих висновків²⁵. Ми обмежимося вище сказаним, щоб не втомлювати читача понадміру. Просто нагадаємо, щоб завершити цей перший пункт, що найбільш значущі сучасні тези щодо питання перекладності, як у лінгвістиці, так і в філософії мови, приводять до ствердження «принципу відкритості», найяскравішим вираженням якого є таке: «будь-яка думка або зміст може бути сформульований будь-якою природною мовою»²⁶.

Щодо характерної тези лінгвістичного релятивізму, згідно з якою категорії думки залежать від визначального способу категорій мови, якою фраза висловлена, складно говорити, не згадуючи найпоказовіший випадок — дослідження Бенвеніста (Benveniste [1958a] 1966) у відомій статті під знаковою назвою «Категорії думки і категорії мови». У ній Бенвеніст доводить: відомі десять «категорій» Аристотеля, що об'єднують в одне ціле предикати, які можна висловити, є не що інше, як граматичні категорії грецької мови. Відомо, що це дослідження спричинило жваві відгуки з боку деяких філософів²⁷, і в цьому немає нічого дивного: насправді така теза передбачає не тільки те, що філософська думка, не будучи породжен-

24 Див. Е. А. Nida & C. R. Taber (1969).

25 Див. досі валідні, попри давній час, праці G. Mounin (1963) і J.-R. Ladmiral (1979); щодо новіших праць: див. G. Tröger (2004) і B. Cassin (2006).

26 Див. M. Dominicy (1990).

27 Зокрема, Jacques Derrida (1971); щодо детального обговорення позицій Бенвеніста і Дєрида, див. S. Augoux et al. ([1996] 2006), розд. IV і V.

I. TABULA RASA

ням творчого й вільного процесу, наперед детермінована структурами якоїсь певної мови²⁸, але й те, що західна метафізика, оскільки вона була занурена в грецьку мову, не може серйозно претендувати на хоч якусь універсальність.

Насправді підтримка однієї з найрадикальніших версій лінгвістичного релятивізму не є однією з найменших непослідовностей у теоретичних позиціях Гугенайма, який переконаний, що думка, спершу сформульована грецькою, принципово не надається до точного перекладу семітською мовою. Він стверджує:

...Європа – і тільки Європа – породила сучасну науку, нинішня універсальність якої вказує на її першорядну роль у масштабі людства (*AMSM*, р. 23).

Набагато проникливішим виявився підхід Жака Деріда. Для порятунку універсальності метафізичних запитань, народжених у Греції, він доводить²⁹, що зв'язок маємо в усіх мовах, навіть якщо він непомітний з першого погляду.

Не зайвим буде нагадати, що сам Бенвеніст, переконливо довівши, що категорії Аристотеля сягають витоків у граматичну структуру грецької мови, не впадає у пастку лінгвістичного релятивізму, а підсумовує:

Незаперечно, що в процесі наукового пізнання світу думка повсюдно йде однаковими шляхами, якою б мовою не здійснювався опис досвіду. І в цьому сенсі вона стає незалежною, але не від мови взагалі, а від тієї чи іншої мовної структури. Так, хоч китайський образ мислення й створив настільки специфічні категорії, як дао, інь, ян, він не згубив здатності до засвоєння понять матеріалістичної діалектики або квантової механіки, й структура китайської мови не є при цьому перешкодою. Жоден тип мови не може сам по собі ані сприяти, ані перешкоджати мисленнєвій діяльності. Прогрес думки радше тісніше пов'язаний зі здатностями людей, із загальними умовами розвитку культури та з улаштуванням суспільства, ніж з особливостями даної мови (Бенвеніст, Проблеми загальної лінгвістики, 1, «Категорії мислення та категорії мови», р. 73-74).

28 Під цим твердженням жоден гідний свого імені філософ не підписався би, адже, як підкреслює G. Tröger (2004, р. 759), «<...> видається очевидним, що філософський текст, як і поезія, прагнуть помислити немислиме і особливо подолати таке знання, що застигло у віруваннях та ідеології».

29 Навіть якщо його філософствування, що дивним чином відлунує у спробі, яку тисяча років тому здійснив мусульманський філософ аль-Фарабі щодо арабської мови, насправді є надлишковим і геть непридатним для того завдання, яке він, по суті, перед собою ставить.

Та найсерйознішою проблемою, яку порушують концепції Гугенайма щодо всієї цієї справи, це не так спрощення та штучність його поглядів на мову і переклад, як те, що ці вигадки порушують велике преюдиціальне питання, яке він старанно обходить, тимчасом як воно радикально зумовлює всю проблематику.

Справді, якщо йти за тезами Гугенайма, які стверджують, що в кінцевому підсумку будь-які спроби перекладу грецької філософської думки арабською належали виключно сирійським християнам, якщо також вірити його твердженням, буцімто мусульмани, по суті, не були зацікавлені ні в самому процесі перекладу, ні в його наслідках, — що, врешті-решт, змушує його заявити, ніби не було ніякої справжньої арабомовної філософії, — тоді доходимо до важливого питання, яке наші теоретики геть проігнорували: то якого біса робилися ті арабські переклади? Сирійці-християни в них не мали жодної потреби, адже, як нам кажуть, вони знали грецьку, «мову їхньої культури», або сирійську, «мову їхньої літургії та спільноти», а філософські тексти були перекладені сирійською. Тож сирійці-християни не мали якогось особливого інтересу в арабських перекладах.

Тоді сама наявність цих перекладів арабською — наявність яких не можуть заперечити ні гугенайми, ні інші браги — стає, власне, незбагненною. Арабомовні мусульмани були зацікавлені в текстах, що несли грецьке знання. Ці очевидні речі Гугенайм пояснити не може.

Вочевидь, єдиною осмисленою відповіддю на це запитання була не-підробна цікавість в арабо-мусульманському суспільстві до проблематики, порушеної грецькими філософськими текстами.

Перший факт, який це підтверджує (певним чином *a contrario*), — відсутність перекладів грецьких літературних текстів (поезія, драма) арабською мовою; перекладали лише те, що відповідало запитам культурисципента.

Інший факт, що продовжує попередній (і який, крім того, спростовує твердження Гугенайма й Ремі Брага, нібито грецька думка, по суті, не вплинула на арабо-мусульманську культуру) — численні й деколи гострі суперечки, що вибухали починаючи з X ст. у середовищі мусульманських інтелектуалів щодо доцільності використання інтелектуального інструментарію, що пропонували перекладені тексти, зокрема логіка³⁰.

Хоча Гугенайму не вдається повністю заперечити інтерес певних мусульманських осередків до деяких грецьких текстів, він намагається віднести його до суто практичної площини. Отже, автор обмежує науковий

30 Див., напр., K. Versteegh (1977), зокрема розд. 7.

I. TABULA RASA

інтерес арабів медичними, технічними та науковими текстами, які можна застосувати конкретно й безпосередньо (*AMSM*, р. 142 і далі).

Але без відповіді залишається питання, чому перекладали лише теоретичні тексти, зокрема, з логіки, філософії, політики; це питання має одержати таку саму принципову відповідь: їх перекладали, бо питання, які в них порушувалися, цікавили культуру-реципієнта. Й зацікавлення, яке виявляли до суто теоретичних текстів, мають теоретичні підстави. З цього приводу можна згадати формулювання Чарльза Баттерворта (*Butterworth* 1994, р. 26) щодо питань, які порушують переклади Аверроеса перед західними мовами:

<...> науковці перекладають тексти давніх мислителів, бо вважають, що ці мислителі здатні запропонувати розв'язання проблем, які цікавлять мислителів нинішніх.

Беручи ширше, процес перекладу грецьких теоретичних текстів арабською є за своєю глобальністю, часовим обсягом, матеріальними засобами і соціоінституційними рамками, які він задіяв, настільки потужним і незаперечним історичним явищем³¹, що ми з подивом констатуємо: посвячені університетськими закладами «історики» ще наважуються ставити під сумнів його реальність або вагомість.

Саме через відмову визнати цю очевидність, власне, походить нездатність Гутенайма зрозуміти, що переклад грецьких філософських творів арабською жодним чином не може зводитись до простого збігу або розходження лінгвістичних систем. Тут доречно навести відомий вислів Едмонда Кері: «Літературний переклад є не лінгвістичною, а літературною операцією» і його слід переформулювати щодо нашої теми: філософський переклад є операцією не лінгвістичною, а філософською.

Суттєву непослідовність містить також інший аспект спекуляцій Гутенайма щодо перекладу. Ця непослідовність стосується того, як він подає загальний процес передання грецьких текстів арабською через сирійську мову. Ми вже бачили (вище, у першій частині), що Гутенайм, прагнучи розкрити темним або ошуканим приховану правду, особливо наголошує у першому розділі книги на вирішальній ролі перекладів філософських та наукових текстів із грецької на сирійську як попередній етап перед перекладами тих самих текстів арабською. Він пише про роль сирійської мови, «мови культури» (*AMSM*, р. 85), і повчально нагадує:

31 Щодо подробиць цього процесу див. зокрема D. Gutas (1998).

За своєю структурою сирійська мова близька до гебрейської та арабської, що полегшить завдання перекладачам, коли вони переписуватимуть арабською вже перекладені сирійською мовою грецькі твори (*ibid.*).

Відтак, згадавши деякі технічні моменти перекладу арабською, він зазначає³²:

Однією з найбільш дразливих проблем, яку зачепив переклад арабською, був цілковитий брак наукових термінів цією мовою: завойовники були вояками, торговцями, скотарями, але не науковцями чи інженерами. Тож довелося винаходити науково-технічну термінологію з нуля. Християни від крапки до крапки уклали арабський науковий словник. Такою була, зокрема, робота Хунайна ібн Ісхака (809–873), справжнього творця арабської медичної термінології, геній якого полягав не тільки в перенесенні грецьких слів, а й в «арабізуванні» слів, надаючи їм арабського звучання (*філософія* звучить як *фалсафа*), а також у віднаходженні арабських еквівалентів, спираючись на значення слів: скажімо, грецьке слово *πύλωρ*, яке означає «сторож», перекладене арабським словом *бавваб* («воротар») (*AMSM*, р. 88).

Відгукуючись із великою пошаною про Хунайна ібн Ісхака, «принца перекладачів», він додає:

Для цього потрібно було бездоганно опанувати три мови — грецьку, сирійську та арабську. Той, хто коли-небудь займався перекладом, належно поцінує хист Хунайна ібн Ісхака (*ibid.*).

Кожен, хто знається на історії процесу передання грецького культурного надбання арабам, тут не буде заперечувати (принаймні за великим рахунком³³). Але суттєва непослідовність викладу виявляється тоді, коли порівнюємо сказане в цьому розділі щодо ролі сирійської мови як рушійного чинника в перекладі з грецької на арабську та «бездоганного опанування трьох мов» християнськими посередниками на Сході з твердженням у IV розділі про посутню нездатність семітських мов передавати зміст грецького оригіналу. Справді, як відомо (і Гугенайм чітко про це говорить), сирійська є семітською мовою, «близькою гебрейській і арабській» (*AMSM*, р. 85).

32 Зазначимо, що цей уривок тексту Гугенайма показує, що автор обізнаний щодо великої роботи з адаптації до нових функцій суспільної комунікації, як і перенесення філософських та наукових знань арабською мовою у той чи той історичний момент. Це мало б інстеретити його від різких суджень щодо гаданої неісторичної сутності цієї мови.

33 За умови, якщо забути такі наївні твердження: «Християни від крапки до крапки уклали арабський науковий словник»; або: «<...> завдяки сирійцям арабська мова обзавелася технічним інструментарієм <...>» (*AMSM*, р. 165) — ці твердження через свій надмір перестають бути слушними на рівні фактів.

I. TABULA RASA

Якщо ми віримо в те, що нам говорять у розділі I про роль сирійської мови (власне, її ніхто не заперечує), тоді виходить, що немає жодної проблеми у переході від грецької до сирійської, а отже, виклад у розділі IV про неможливу комунікацію між індоевропейськими та семітськими мовами позбавлений сенсу.

Крім загальних тверджень щодо питання перекладу грецької філософсько-наукової спадщини арабською, яким ми шойно дали критичну оцінку, Гутенайм не відмовляється принагідно навести, хоч і уривками, але з великим апломбом, «конкретні приклади», які нібито дозволяють нефаківцям ознайомитися з деякими особливостями арабської мови; автор демонструє внутрішні обмеження арабської мови або її неперебутню залежність від ретроградної релігійної ідеології. Тож було б незайвим для інформування добросовісного читача нагадати й проаналізувати деякі з цих «прикладів».

Почнемо з фрагмента, присвяченого арабським термінам на позначення «науки» і «вченого»:

'Ілм означає «коранічні науки»: читання Корану, граматики коранічної мови, обставини з'яви віршів, життя Магомета та його учнів утворюють сферу компетенції вченого як такого — *аліма* (термін більш відомий у формі множини *улама/улеми*) (AMSM, p. 138).

Шкідливий характер наведеного твердження в тому, що воно правильне лише частково й «поширене» до певної міри: справді, за умови, якщо маємо на увазі особливу сферу «ісламознавства»³⁴, само собою зрозуміло, що термін «'ілм» (у множині *улем*) позначає релігійні дисципліни. Та Гутенайм ледь помітно береться узагальнювати:

До речі, терміни «наука» або «вчений» на ісламській території мали специфічне значення; ось чому не можна приписувати мусульманським «вченим» (улемам), знавцям Корану, хадисів чи права, той самий умонастрій, що й вченим Античності (AMSM, p. 16).

Побіжно зазначимо, що «офранцужений» термін *улеми*, що обріс специфічними конотаціями в нашій мові, на позір геть не спричиняє семантичного відхилення щодо арабської множини *улама*, яка, слід наголосити, в арабській мові не має однакового значення з улемами, а отже, збігається з «вченими» французькою.

34 Зазвичай термін «коранічні науки» не вживають, якщо тільки не мають на увазі дуже вузьке розуміння дисциплін, що безпосередньо вивчають текст Корану. Але, ймовірно, Гутенайм навмисне вживає цей термін, щоб викликати у читача негативні конотації.

Ми не можемо в цьому тексті взятися виправляти всі викривлення Гугенайма, коли, наприклад, він неправильно визначає статус «улемів» (множина від «і́лм») в арабській культурі. Просто звернемо увагу на цілу низку арабських творів, що перераховують і класифікують науки; один із найдавніших текстів такого типу — *Kitab Ihca al-ulum* («Книга опису наук») філософа аль-Фарабі (помер 950). Читач, який почне гортати цей твір (він видавався і перевидавався неодноразово), здивується, наскільки релігійні науки в ньому не тільки не посідають особливого місця, але навіть не фігурують серед найважливіших. Аль-Фарабі класифікує науки так: мовознавчі науки, логіка, науки обчислення, природничі науки, метафізика, політичні науки, правознавство й, нарешті, теологія. Звісно, аль-Фарабі — філософ, і його класифікація улягає його філософським концепціям³⁵. Та сам факт наявності цього твору на період його написання достатній, щоб присікти при корені всі твердження Гугенайма в цьому питанні.

До речі, легко відіслати Гугенайма, який називає себе фахівцем з історії середньовічного Заходу, до змісту латинського терміна *scientia*, що приблизно тієї ж доби має ті самі означення, що й термін «і́лм. Так, Ж.-Р. Ладміраль (Ladmiral 1979, р. 107), обговорюючи питання прийняття терміна «наука» в історії, зазначає:

Утім, і в церковній латині богослов'я є Наукою, *scientia sacra*.

Мало того, порівнюючи французьке слово «наука» з німецьким *Wissenschaft*, Ладміраль доречно підкреслює досі актуальні культурні відмінності в тлумаченні й розумінні двох термінів. Він додає (*ibid.*):

У деяких сучасних авторів, наприклад, Гайдеггера, теологія — то *Wissenschaft*.

Звичайно, такі зауваження передбачають справжнє пізнання історії та культури Європи...

Тепер візьмемо інший блискучий пасаж Гугенайма щодо слова «особа». На стор. 162 читаємо:

Те, що історики називають «модерною державою», постало внаслідок поєднання романо-германського політико-правового спадку та грецької думки.

³⁵ Побіжно зауважимо, що аль-Фарабі, який навчав логіки великого граматики Ібн ал-Сірраджа (пом. 928 р.), котрий навчав його граматики, підносить на вищий шабель «науку про мову» («і́лм ал-лісан») та логіку («і́лм ал-мантик»), щоб показати, відповідно до поглядів філософів, що ці дві науки мають спільний предмет — мову; однак перша в ній досліджує те, що властиве тільки одній мові (граматика), а друга — спільне для всіх мов: ясне й логічне вираження думки.

I. TABULA RASA

Трохи нижче автор додає:

Тільки замисліться: в арабській мові немає слова для перекладу того, що ми називаємо «особою», і порівняйте вагу цього концепту для західного правознавства.

Ця «інформація», висловлена з незворушною впевненістю, відразу доповнюється приміткою, що відсилає до твору отця-лазариста Антуана Мусалі «Хрест і півмісяць. Християнство віч-на-віч з ісламом». Ця духовна особа зажила в деяких католицьких середовищах доброї слави не тільки завдяки хрестовому походові (миролюбному), який він провадить усе життя, закликаючи молодих арабів-християн плекати свою віру та зберігати доволі легкий екуменізм щодо інших «релігій Книги»³⁶, а й як чудовий знавець арабської мови (він навіть викладав її в університеті Алжиру). Отже, посилення на цього автора має сприйматися серйозно, попри здивування й замішання арабіста, котрий чує заяви такого типу, які видає Гутенайм. Але, правду кажучи, якщо звернутися до джерела інформації, то виявимо перекручення (або ж суттєве нерозуміння) терміна. Справді, для отця Мусалі:

<...> слово причастя чуже ісламові та арабській мові. Як і, між іншим, слово «особа», що витікає з міркування про Бога-Трійцю.

Арабісту, якому відомо чимало давніх арабських відповідників³⁷ (*šakṣ*, *fard*, *'insan*, *nafs*, *dat*, *bašar* та інших), цікаво, чи спілкується він однією мовою з отцем Мусалі; либонь, святому чоловіку йдеться про особу чи особи Трійці... Так, це суто християнське поняття не має еквівалента в давній арабській мові, тож спільноти арабів-християн арабізували грецьке слово-поняття як *'uknuṃ*³⁸. Саме це й нічого іншого хоче підкреслити отець Мусалі, а геть не те, що арабській бракує слова і (через сумнівну

36 Насправді для отця Мусалі християнство — не «релігія Книги», а «релігія живої Особи на ім'я Ісус-Христос»...

37 Ужиток кожного відповідника визначає, в яких контекстах їх треба перекладати французьким словом «особа» (*personne*). В арабській мові це типова ситуація. Читач, дещо знайомий з англійською, мовою культурно ближчою до французької мови, може перевірити, що в англійській немає єдиного слова, щоб перекласти французьке слово в усіх контекстах (навіть споріднене *person* не підходить).

38 Чи потрібно нагадувати цілі і битви, що протиставили східних християн у Візантії навколо складної суперечки щодо «особи Христа»?

Імплікацію³⁹) поняття «того, що ми називаємо особою» загалом⁴⁰. Як бачимо, знову Гугенайм заради своєї ідеології не має ніякого інтелектуального сумніння ні щодо читачів, ні навіть щодо своїх джерел.

А ось приклад використання поняття «розум» у Корані. У розділі II є частина, що має сміливу назву «Фільтр слів: розум і раціоналізм у Греції та мусульманському світі». Тут Гугенайм пише про ««діонісійський» дух Греції» та її раціональність. І продовжує:

Натомість одкровення Корану рухається в іншому універсумі, від початку байдужому до будь-якої наукової перспективи. Таке розходження з раціональним не надто дивує, адже іслам ґрунтується на одкровенні, яке передбачає й обмежується належністю до віри. Релігійна істина доводиться сама по собі, своїм вираженням: в нашому випадку, зісланням (*танзиль*) коранічних віршів, даних в одкровенні Пророком. Додамо важливу деталь, яку підкреслює Д. Урвуа: арабське слово *'акл*, що означає «розум», не фігурує як іменник у Корані, де натрапляємо лише на похідні від кореня *'-к-л*, що позначають факт розуміння (AMSM, р. 139-140).

Гугенайм подає посилання на працю «Історія арабської та ісламської думки» Домініка Урвуа й, зокрема, робить таке «філологічне» уточнення:

Найчастіше (якихось сорок дев'ять випадків) на тему: хіба ви не розумієте? Див.: Urvoy, D. (2006), *Histoire de la pensée arabe...*, op. cit., р. 46 (AMSM, р. 246, п. 44).

Ми не втрачати́мо у гротеск «теологічної» дискусії з Гугенаймом щодо одкровення, «належності до віри», котра «доводиться сама по собі»⁴¹. Обмежимося лише коротким розглядом «лінгвістичного» аргументу, заснованого, здається, на авторитеті Д. Урвуа.

Відразу виправимо інформацію у примітці, котра, в тому вигляді, як вона подана, є хибною. Дієслово *'акаль* / *'я'кіль* таки з'являється сорок дев'ять разів у тексті Корану, але це число відповідає всім випадкам

39 Один приклад проллє світло на сумнівність висновку: арабською слово *'інсан* означає «людину» як вид, без прив'язки до статі, на противагу *рақуль* – чоловіка. Це стосується й латинського *homo* на противагу *vir* або німецького *Mensch* на противагу *Mann*. Натомість французька не має слова на позначення власне людини як виду. Як ми поставимося до «мислителя», котрий зробить висновок, ніби французька мова нехтує поняттям, що стоїть в арабським, латинським або німецьким словами першого ряду?

40 Побіжно зазначимо, що французьке слово *personne* має латинський етимон, що первісно означав «маску» (в театрі), й після такого особливого походження воно зазнало семантичного відхилення, що, безперечно, через ідею «ролі» поступово дійшло до сучасного лексичного змісту цього слова, зокрема в юридичному аспекті.

41 Це твердження, либонь, повторює фразу Е. Ренана (Renan 1862, р. 27-28), на думку якого іслам зводиться до «вічної тавтології: Господь – то Господь».

(Гугенайм стверджує «найчастіше»). До того ж дієвідміна в другій особі множини недоконаного виду, який, начебто, має на увазі примітка Гугенайма, подана двадцять чотири рази. Що стосується коментаря «якихось сорок дев'ять випадків», він через брак порівняння, вочевидь, позбавлений будь-якої статистичної цінності. Однак неважко помітити, якою є його перлокутивна інтенція: дати зрозуміти, що в Корані про «розум» ідеться мало...

Та варто серйозніше дослідити лексичну структуру цього тексту стосовно понять «розум» і «розуміти» — адже нам також говорять, що тут ідеться про «похідні від кореня 'к-л, що позначають факт розуміння». Відразу бачимо, що вербальні форми арабського тексту, на який він посилається, були об'єктом переносу на французьку, тому що змінили лексичну базу, переходячи від «розуму» до «розуміння». У цьому немає нічого скандального; перекладач насамперед намагався запропонувати читабельний текст мовою, на яку перекладався оригінал. Але коли треба здійснити концептуальний аналіз⁴², що характеризує «арабську та ісламську думку», або винести рішення щодо «розуму в Корані», цей різновид апроксимації більше не прийнятний. Треба підходити до питань ретельніше.

Не претендуючи на вичерпність, нашвидкуруч згадаємо кілька даних стосовно поняття «розуміти» у Корані, якими не може нехтувати жодне гідне довіри дослідження.

У тексті Корану є принаймні три корені, що утворюють вербальні форми, які французька зазвичай передає як «розуміти»: корені *ф-х-м*, *ф-к-х* та *'к-л*. Перший, *ф-х-м*, хоч він пов'язаний з найпоширенішим арабським дієсловом для перекладу «розуміти», *фахім/яфхам*, трапляється в Корані лише один раз, та й то у фактитивній формі, *фаххам*, «дати зрозуміти, роз'яснити».

Другий, *ф-к-х*, радше пов'язаний з поняттям «розуміти» в сенсі набути знання⁴³, має в Корані п'ять вербальних виражень. Третій корінь, який згадують Урвуа і Гугенайм, трапляється сорок дев'ять разів; тож він трапляється дуже показово часто, а модальність «розуміння», яку він передає, безперечно є домінуючою модальністю цього поняття в Корані. Однак якщо спробувати визначити властивість цієї модальності, то насамперед вона пов'язана з іменником *'акл*, що перекладається французь-

42 Щодо заданеного, однак методологічно глибокого проекту такого типу див.: M. Allard *et al.* (1963).

43 З цим коренем пов'язане слово *фахіх*, що як прикметник означає «вчений», а як іменник — «юрисконсульт».

кою як «розум»⁴⁴. Інакше кажучи, дієслово «розуміти», вербальні форми якого побудовані на цьому корені, мисляться й ґрунтуються на розумі, на противагу до інтуїтивного (*факім*) або когнітивного (*факіх*) «розуміти». Звісно, тут не завадив би більш систематичний розгляд, що вийшов би за рамки нашого тексту, але аргументованості вже принаймні надає приклад перекладу деяких випадків дієслова 'акал/як'іл: так, дуже поширений у Корані вислів «'а-фа-ла та'кілуна» перекладається тим самим перекладачем або як «хіба ви не розумієте?», або як «невже ви розуму не маєте?»

Ми більше не розвиватимемо далі цю дискусію, але вважаємо, що цього достатньо, щоб оцінити рівень довіри до «аналізу» Гугенайма та його вчителів з цієї теми.

Арабська мова та іслам

Найбільше текст Гугенайма безнадійно заплутаний у питанні, як поєднуються арабський світ та іслам — і саме через це він найяскравіше викриває його ідеологію.

Справді, коли автор підкреслює необхідність розрізнити арабський та ісламський виміри:

Некоректно перетворювати ісламський світ на однорідну цілість і, зокрема, змішувати арабськість із ісламізмом, приписуючи Ісламу — цивілізації, що заснована на релігії, — те, що належить арабомовній культурі (*AMSM*, р. 15),

то ми не можемо заперечити слушність цього розрізнення, що в принципі має право на існування, навіть якщо тільки арабськість відсилає до лінгвістичного рівня, а ісламськість — до релігійного. Навіть не беручи доісламські часи, завжди існували араби (тобто арабомовні), які не були мусульманами, а разом з поширенням ісламу існували мусульмани, які не спілкувалися арабською, й останніх ставало дедалі більше (сьогодні таких переважна більшість).

Тож поєднання двох понять не постає ні з суто лінгвістичного, ні з суто релігійного, а радше з культурного чинника, що з'єднує, не змішуючи, не тільки ці два, а й будь-які інші виміри. Тому банально говорити таке-от:

І за наших часів, і за часів Середньовіччя не можна зводити арабський універсум до самої лише віри (*ibid.*).

44 Етимологічно цей корінь, власне, вказує на поняття «зв'язку/перешкоди». Процес семантичного відхилення, що приводить до «розуму», доволі легко проглядається, однак тут ми не спинятимемося на його дослідженні...

I. TABULA RASA

Натомість, коли йдеться про поєднання цих двох вимірів, зокрема в прикметнику «арабо-мусульманський», яким автор характеризує, наприклад, культуру чи цивілізацію, тоді слова Гугенайма стають безнадійно заплутаними. Ось приклад:

Арабська цивілізація не є мусульманською цивілізацією: з одного боку, маємо плоди діяльності арабів будь-якої конфесії, створені арабською мовою, а з іншого — все, що несе відбиток ісламської віри. <...> Звичайно, не могло не відбутися перетину цих двох світів, позаяк мислителі-мусульмани висловлювалися арабською; однак місце арабів-християн та сабеїв у формуванні культурної платформи всередині *Дар аль-Ісламу* у VII–X ст. демонструє також відмінність цих двох сукупностей. <...> Також важливо не ототожнювати мусульманську та арабську цивілізації. Не можна недооцінювати визначну роль персів, що навернулися до ісламу, але не згубили самобутньої культури. Водночас ця арабська цивілізація була частиною політичного простору Ісламу (AMSM, p.169-170).

Що сказати про такого штибу пасажі, коли автору не вдається чітко розгледіти в арабо-мусульманському світі відмінність між різними релігійними (мусульманська, християнська, юдейська, зороастрійська) й етнічними (арабська, перська, коптська, берберська тощо) складовими та лінгвістичним виміром, об'єднаним прийняттям арабської мови як мови культури? Здається, Гугенайм не може погодитись з ідеєю, згідно з якою арабізовані християни, ісламізовані перси та інші спільноти зробили внесок в арабо-ісламську культуру⁴⁵.

Так само можна легко довести непослідовність авторської думки: слова про «місце арабів-християн та сабеїв у формуванні культурної платформи всередині *Дар аль-Ісламу* у VII–X ст.» мають сенс лише тією мірою, якою визнаємо, що дія цих історичних агентів долучалася до чогось спільного з іншими складовими арабо-мусульманського світу. Хибно їх від'єднувати від цього процесу, позаяк це призводить до спустошення їхньої ваги в історії.

Треба зробити ще один крок уперед, щоб зміряти глибину замішання «міркувань» Гугенайма щодо зв'язків ісламу та арабської мови та оцінити їхню вагу.

З одного боку, щоб зміцнити тезу, за якою арабська мова в усьому завдячує — що стосується її здатності як наукової мови — діяльності сирійців-християн, він приходить до надмірної оцінки ролі цих останніх

45 Читач легко може пов'язати цей факт із питанням, яке ми обговорювали вище, щодо значення і ваги перекладу арабською мовою грецького спадку, здійсненого сирійцями: безперечно, цей внесок має історичну вагу як внесок в арабо-ісламську культуру, що формувалася.

у розробці арабо-мусульманської культури, стверджуючи думку, само-
випненість якої викликає посмішку:

Сирійці-християни, несторіани чи монофізити, стояли біля витоків писемної
арабо-мусульманської культури (AMSM, р. 86);

або:

Коли говорять про «арабо-мусульманську культуру», маючи на увазі VII–X ст.,
впадають в анахронізм — або ж махлюють, — позаяк ця культура на той час
була мусульманською лише побічно (AMSM, р. 81).

Але, з іншого боку, через своєрідне сприйняття зв'язків між араб-
ською мовою та ісламом (зокрема, крізь призму сприйняття Корану) він
перетворює цю мову на щось доглибно мусульманське, а отже, на його
погляд, фундаментально обмежене й вузьке. Це підштовхує його до ви-
сновку:

Ціле суспільство підкорене Господній Книзі та Священному Писанню, з яких
витинається незламний ланцюг необхідностей. *Еквівалентний ланцюг, що під-
тримується структурою арабської мови*, поєднує слова всередині Корану не
синтаксичним зв'язком, а омофонією, слуховим і афективним звучанням
(AMSM, р. 193–194, підкреслення моє).

Так, структура арабської мови виявляється нерозривно пов'язаною
зі структурою коранічного тексту, а вже згадуване твердження, буцімто
«арабська мова є мовою релігії» (AMSM, р. 136), насправді відсилає до
чітко визначеної мови.

Також у цій оптиці, вочевидь, треба помістити усі наведені вище мір-
кування щодо «інтелектуальних обмежень» семітських мов, навіть якщо
тепер легко зрозуміти, що за цим загальним твердженням мається на увазі
арабська мова як мова ісламу.

Отже, можна запитати, чому Гугенайм сформулював свою «лінгвіс-
тичну» критику в загальних фразах, говорячи про «семітські» та «індоев-
ропейські» мови. Ймовірно, щоб вписати свою концепцію у добре відо-
му парадигму, що починаючи з ідеологічного витлумачення відкриттів
історико-компаративної лінгвістики з боку німецького романтизму за-
клала псевдонаукове підґрунтя концепціям про «дух мови» та «світогляд». Саме на цю парадигму спираються теорії Ренана, якими, як ми переко-
нані, надихаються тези Гугенайма.

Тепер перед нами інше питання: як критика арабської (семітської)
мови пов'язана з ісламофобією, котра загалом не порушує питання лінг-

I. TABULA RASA

вістичних систем? Щоб зрозуміти модальності цього зв'язку, нам треба знову звернутися до Ренана. Наприклад, стверджуючи, що

брак філософської та наукової культури у семітів залежить, як видається, від нестачі кругозору, розмаїття і як наслідок — аналітичного розуму, який їх вирізняє (*HGLS*, р. 8),

великий мислитель додає:

Якщо звернутися до філософського та наукового розвитку арабів за часів Аббасидів, треба зазначити, що хибно називати арабською філософію, яка є лише відбитком, зробленим із греків, і яка ніколи не мала коренів у Аравійському півострові. Ця філософія написана арабською, от і все. Вона розквітла лише у найвіддаленіших частинах мусульманської імперії, в Іспанії, Марокко, Самарканді, й, далеко не будучи природним продуктом семітського духу, вона радше є реакцію індоєвропейського генія Персії проти ісламізму, тобто проти одного з найчистіших проявів семітського духу (*HGLS*, р. 10).

Ми не намагатимемося тут пояснити, як філософська рефлексія, що постала в Іспанії та Марокко⁴⁶, «радше є реакцію індоєвропейського генія Персії», а лише зазначимо: ісламізм, на переконання Ренана, є «одним із найчистіших продуктів семітського духу». В іншому місці Ренан уточнює, з характерним для нього відчуттям нюансів:

Іслам <...>, неймовірно спрощення семітського духу, обмежуючи мозок людини, позбавляючи його будь-якої тонкої думки, витонченого відчуття, раціонального пошуку, пропонує вічну тавтологію: Господь — то Господь (Renan [1862], р. 27-28).

Ця остання цитата корисна тим, що уточнює думку, що приводить до визначення ісламу як «одного з найчистіших продуктів семітського духу»: справді, ми бачили, що для Ренана семіти є нижнім щаблем на сходах розвитку людства, щаблем, що характеризується «спрощенням», браком нюансів, а отже, нездатністю займатися наукою, філософією й навіть мистецтвом, тобто всім, що є тонким і ускладненим. Власне, на цей погляд іслам виглядає як прямий наслідок семітського духу, наскільки він відображений в арабській, семітській, мові.

⁴⁶ Тим паче, що в іншому місці — з приводу Магрибу загалом і Марокко зокрема — Ренан проголошує: «<...> ця країна перетворилась на своєрідний оплот семітизму: справді, можна твердити, що Північна Африка й, зокрема, Марокко в наші дні є місцем у світі, де арабський дух зберігся якнайкраще і, здається, найменше готовий поступатися впливам іззовні» (*HGLS*, р. 82). Деколи шляхи науки несповідимі...

Мусимо тут знову констатувати, що в питаннях ясності й строгості викладу думка Ренана набагато перевищує його прихованих учнів. Ренан переважає і в питаннях інтелектуальної чесності, коли без крутійства доходить висновку, що, на його переконання, постає з його теорії:

У такі часи, як наші, сутнісною умовою зміцнення й розвитку європейської цивілізації є знищення семітського за суттю явища <...>, знищення ісламізму (*HGLS*, р. 27).

Бібліографія

- 'Amīn, A. *Duhāl-'islam* (Світанок ісламу), [Kaīr, 1933], Бейрут, Dār al-kitāb al-'arabī, 1969.
- Al-Fārābī, [m. 950], *Kitāb al-Hurūf* (Книга часток), Muhsin, Mahdī éd., Бейрут, Dar el-Machreq, 1969.
- Al-Fārābī, *Kitāb Ihsā' al-'Ulūm* (Книга переліку наук), Бейрут, Maktabat al-Hilāl, 1996.
- Al-Kawārizmī [m. 997], *Maḥāṣin al-'Ulūm* (Ключ до наук), Бейрут, Dār al-kitāb al-'arabī, 1989.
- Allard, M., Elzière, M. & Gardin, J.-C. (1963), *Analyse conceptuelle du Coran sur cartes perforées*, Darantière.
- Аристотель. Поетика (*Fann al-ṣī'r*), давньоарабський переклад Матти ібн Юнуса, Коментарі Фарабі та Ібн Сини, сучасний арабський переклад Абда ар-Рахмана Бадаві, Бейрут, Дар ал-Такафа, 1973.
- Auroux, S., Deschamps, J. & Kouloughli, D.E. [1996] 2006, *La Philosophie du langage*, Paris, PUF.
- Benveniste, É. [1958a] 1966, «Catégories de pensée et catégories de langue», in: *Problèmes de linguistique générale 1* (p. 63-74), Paris, Gallimard.
- Benveniste, É. [1958b] 1966, «De la subtilité dans le langage», in: *Problèmes de linguistique générale 1* (p. 258-266), Paris, Gallimard.
- Bloomfield, L. (1955), *Language*, London, Henderson & Spalding.
- Brague, R. (2006), «Rémi Brague vs Luc Ferry», http://dailymotion.com/comments/bartolome_de_las_casas.
- Brague, R. (2008), «Le truchement», in *Au moyen du Moyen Âge. Philosophies médiévales en chrétienté, judaïsme et islam*, Flammarion, «Champs Essais».
- Butterworth, C. E. (1994), «Translation and Philosophy: The Case of Averroes' Commentaries», in: *International Journal of Middle East Studies*, 26/1:19-35.
- Cahen, C. (1970), *L'Islam des origines au début de l'Empire ottoman*, Paris, Bordas.
- Cary, E. (1970), *Comment faut-il traduire?*, Paris, Cours polycopié de l'Université radiophonique internationale.
- Cassin, B. (2006), «Violence de la traduction: traduire l'intraduisible», 22e *Assises de la traduction littéraire* (Arles, 2005), p. 167-179.
- De Lacy O'Leary [1922], *Islamic Thought and its Place in History*, Goodword Books (India) (2001). <http://www.sacred-texts.com/isl/ath/index.htm>.
- De Lacy O'Leary [1949], *How Greek science passed to the Arabs*, London, Routledge & Kegan Paul. <http://www.aina.org/books/hgsptta.htm>.
- Derrida, J. (1971), «Le supplement de copule: la philosophie devant la linguistique», in: *Languages*, 24, p. 14-39.

Dominicy, M. (1990), «Effabilité (principe d'-)», in: *Encyclopédie philosophique universelle: Les Notions*, Paris, PUF.

Gutas, D. *Greek Thought, Arabic Culture*, London, Routledge.

Hugonnard-Roche, H. (1991), «L'intermédiaire syriaque dans la transmission de la philosophie grecque à l'arabe: le cas de l'*Organon* d'Aristote», in: *Arabic Sciences and Philosophy*, 1/1991, p. 187-209.

Ibn 'Abī 'Usaybi'a, (m. 1289), 'Usaybi'a, (m. 1289), '*Uyūn al-anbā' fī tabaqāt al-'atibbā'*', Beĭpyr, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1998.

Ibn al-Nadīm (m. 1047), *Al-Fihrist*, Beĭpyr, Dār al-ma'rifa, 1978.

Jakobson, R. (1963), «Aspects linguistiques de la traduction», in *Essais de linguistique générale* (p. 78-86), Paris, Minuit.

Khalil, S. (1975-1976), «Deux cultures qui s'affrontent: Une controverse sur l'Iraq au X^e siècle entre Élie de Nisibis et le vizir Abul-Qāsim», in: *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, t. XLIX, p. 619-649, Beyrouth.

Kouloughli, D.E. (2007), *L'Arabe*, Paris, PUF, «Que sais-je?».

Ladmiral, J.-R. (1979), *Traduire: théorèmes pour la traduction*, Paris, Payot.

Langhade, J. (1994), *Du Coran à la philosophie: la langue arabe et la formation du vocabulaire philosophique de Fārābī*, Damas, Institut français d'études arabes.

Langlois, V. (1868), *Michel le Syrien (1126-1199): Chronique de Michel le Grand, patriarche des Syriens jacobites*, Venise, Académie de Saint-Lazare.

Mounin, G. (1963), *Les Problèmes théoriques de la traduction*, Paris, Gallimard.

Moussali, A. (1997), *La Croix et le croissant: le christianisme face à l'islam*, Paris, Éditions de Paris.

Nida, E.A. & Taber, C.R. ([1969]/1982), *The Theory and Practice of Translation*, Leyde, Brill.

Renan, E. [1855], *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*, in *Œuvres complètes*, t. VIII, Paris, Calmann-Lévy, 1958. [Édition établie par Henriette Michaux.]

Renan, E. [1862], «De la part des peuples sémitiques dans l'histoire de la civilisation», discours d'ouverture du cours de langues hébraïques, chaldaïques et syriaques, au Collège de France (Gallica, BNF, mode image), <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k29776q>.

Sapir, E. (1929), «The Status of Linguistics as a Science», *Language*, 5, reprinted in: *Selected writings*, p. 162.

Tröger, G. (2004), «Contribution à une épistémologie de la traduction», in: *Meta/Meta*, 49/4, p. 747-767.

Troupeau, G. (1991), «Le rôle des syriaques dans la transmission et l'exploitation du patrimoine philosophique et scientifique grec», in: *Arabica*, t. 38, p. 1-10.

Urvoy, D. (2006), *Histoire de la pensée arabe et islamique*, Paris, Seuil.

Versteegh, K. (1977), *Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking*, Leyde, Brill.

I. TABULA RASA

Versteegh, K. (1985), «La “grande étimologie” d’Ibn Ġinnī», in: *La Linguistique fantastique*, Paris, Denoël.

Vossler, K. [1925], *The Spirit of Language in Civilization* [1932], London, Routledge, 2000.

Whorf, B. (1956), «Languages and Logic», in: *Language, thought and reality*, New York. John Wiley & Sons.

II

ВІД МАГОМЕТА
ДО БЕНЕДИКТА XVI

РОЗДІЛ ПЕРШИЙ

ПОЧАТКИ МОДЕРНОЇ ФІЛОСОФІЇ

(VII–IX століття)

Марван Рашед

«Так звана доктринальна історія (яка не є суто спекулятивною або ж цілком безсторонньою) ставить на меті виявити місце думки, пояснити певну добу в історії світу, простежити, як горизонт мислення поволи змінює обриси, як ледь помітний віраж вирішує долю засадничих рис, що внутрішньо організують новий духовний простір. Це не означає, що відтепер ми можемо легко змішувати звичні періодизації, об'єднувати не-поєднуваних мислителів у розмитій туманності; ні, це означає спробувати розважливо і ретельно осягнути в єдності все, що стосується теоретичної історії, все те, що історично відповідає класичній модерності». Саме такими словами Ж.-Ф. Куртин кілька років тому обґрунтовував потребу дослідження «дискусії між Декартом і Суаресом»¹. Можна сказати, що останні десятиліття підтвердили плідність та захопливість цієї програми, коли застосовуємо її щодо «доктринальної історії» філософії. Ніколи ще дослідження Середньовіччя не сягали таких вершин. Історія арабської математики (алгебра, геометрія конічних перетинів, теорія чисел, комбінаторика) торкнулася ядра «класичної модерності». Період від пізньої Античності до Відродження більше не розглядають як довгі темні віки, коли заледеніле грецьке знання занурилося в безпробудну сплячку. Та все одно, попри явні очікування, історія внеску арабської філософії дивним чином залишилася дещо на узбіччі. Не зважаючи на численні окремі розвідки, присвячені різним ісламським мислителям, не зважаючи на дедалі ясніше усвідомлення вагомості Авіценни для історії онтології, нам бракує, так би мовити, загальної рамки та впорядкованої періодизації. Вочевидь, саме через такий брак, властивий складності проблеми (що

1 Jean-François Courtine, *Suarez et le système de la métaphysique*, Paris, PUF, 1990, p. 483.

може бути важчим для філософа, а не історика «теорій», як досягнути історію філософії?), стають можливими певні надужиття за наших часів².

Мені б хотілося на подальших сторінках обстояти й підкріпити деякими прикладами одну тезу. Вона вибудовується навколо таких тверджень:

1 – Історія ісламської філософії – це не історія ісламських мислителів, які цікавилися греками; вона покликана охоплювати історію ісламської раціональної теології, що зазвичай носить назву «калам» (на деонтичному чи, можливо, полемічному рівні цю тезу можна висловити так: ніхто не може бути істориком ісламської філософії, якщо він у повному обсязі не опанує вчення мислителів «каламу» та їхньої ролі в історії філософії на ісламських землях).

2 – Ісламські філософи вивчають грецькі тексти, б'ючись над тодішніми актуальними проблемами філософії. Вони не отримують грецьку «спадщину» пасивно (що випереджає «творчий» етап), але активно використовують той чи той її аспект, вирішуючи залежно від актуальних проблем, що саме їм потрібно для філософської роботи.

3 – Вплив грецької думки на ісламську філософію (як і на всю попередню (наприклад, римський стоїцизм) або подальшу філософію) був визначальним; інші привнесення (з арабської мови, санскриту, перської) впливають на певні галузі, але залишаються другорядними.

4 – Спільною рисою золотої доби ісламської, грецької та класичної філософії є те, що вони були сучасниками золотої доби математичних наук. Тож безперервно у часі від греків до класичної доби розвивалася певна форма знання, що поєднувала філософську творчість і науку. Цей «континуум» мав три робочі мови: грецьку, арабську та латину (і/або європейські місцеві мови).

Наші твердження можна об'єднати так: історія ісламської філософії є історією трансформацій всередині певного корпусу грецьких текстів, в контексті безпрецедентного розвитку раціональної теології та математичних наук «відповідно до класичної модерності».

2 Півною мірою наукова спільнота арабознавців несе деяку відповідальність за саму можливість праці Гутенайма, див.: Sylvain Gouguenheim, *Aristote au Mont-Saint-Michel. Les racines grecques de l'Europe chrétienne*, Paris, Seuil, «L'Univers historique», 2008. До виходу цього памфлету два місяці тому я спробував стримати ідеологічну хвилю, недолугим виразом якої він є, у лекції «За вивчення арабської культури» (від 21 лютого 2008 р.). Текст лекції був оприлюднений на сайті outma.com; відтоді його публікували у виданні: *Agenda de la pensée contemporaine*, 11, 2008, p. 181-213; італійською у часописі *Micromega* 5, 2008, p. 183-202 під назвою «Esistono le 'civiltà'?».

II. ВІД МАГОМЕТА ДО БЕНЕДИКТА XVI

Щоб не обмежуватися загальними фразами, нижче я запропоную кілька конкретних віх історії, яку ще треба буде написати, а саме — історії початків арабської філософії. Зокрема, я акцентуватиму на тому, що арабські мислителі спершу бралися до грецьких текстів не як до даності, а шукали відповіді на певні філософсько-теологічні проблеми, що поставали перед ними як такі, себто як *проблеми*, а не *філософєми* котроїсь зі шкіл. Отже, я виступаю за нову періодизацію історії арабської філософії, продиктованої розвитком теоретичних *проблем* і типами розв'язань, які їм були принесені.

Ісламська філософія: критерії визначення, термінологія, зародження

Термін «фалсафа» настільки ж не арабський, наскільки термін «philosophie» не французький: в обох випадках маємо справу з транслітерацією грецького φιλοσοφία. Ця арабська транслітерація відображає просту історичну ситуацію: араби познайомилися з філософією у Великій Сирії та еллінізованому Єгипті. Утім, тоді вони відкрили для себе не лише цю грецьку дисципліну. Вони також пізнавали математику, астрономію, назви яких радше перекладали, а не транслітерували: *‘улам аль-та ‘алім* чітко передає значення αλ μαθηματικαί ἐπιστήμαι, як *‘іlm аль-фалак* (або *аль-нуйюм*) є перекладом τῆ ἀστρονομικῆ (або ἀστρολογικῆ) ἐπιστήμης. Тож у рішенні перекласти грецький термін φιλοσοφία маємо якщо не вибір, то принаймні припущення, яке слід усвідомлювати: філософія не є або ж не тільки є універсальною дисципліною, а й полем інтелектуальної діяльності, що пов'язана з особливими аспектами грецької класичної, елліністичної, римської та ранньовізантійської культури. Відразу зазначимо, щоб уникнути поспішних екстраполяцій, що тут нічого не треба витлумачувати як оціночне судження або ставлення. Не йдеться ні про філософію як практику вищої породи людей (греків або елліномовних народів), ні про окрему культурну ідеологію серед багатьох інших. Навпаки, треба нагадати, що на момент заборони імператором Юстиніаном викладання філософії (529 р.) (безперечно, тоді під удар ставилася язичницька філософія як така³) ця дисципліна існувала й носила відповідну назву вже понад ціле тисячоліття. Тож зрозуміло, що її характеризувала певна кількість рис, які не так легко звести до загального знаменника. У нео-

3 Це випливає з поеми на честь Мини, великого юриста і філософа, що був префектом преторію того самого року, коли зачинили язичницьку Неоплатонічну школу. Поема славить його як учня Платона. Див. M. Rashed, «Menas, Préfet du prétoire (528/9) et philosophe: une épigramme inconnue», *Elenchos*, 21 (2000), p. 89-98.

платонівській версії (панівній як для III–IV ст.) філософія є вченням про світ і душу, що висуває певну кількість тверджень, несумісних з християнською догмою («найвідоміші» з-поміж них — три: політеїзм у теології, вічність світу в космології, відсутність життя після смерті в психології). Її практика геть не зводилася до певного роду сприйняття та поєднання концептів, але вона передбачала висловлення сильних есхатологічних постулатів. Саме через це араби, як і християнські теологи до них, не могли залишити поза увагою язичницьку культурну зумовленість «філософії». І через це наприкінці Античності, а відтак у арабів назва «філософія» була менш довільною, ніж вона є для нас. Араби успадкували від пізньої Античності ідею про певну спорідненість між філософією та язичництвом. Вони докладатимуть чимало зусиль, щоб примирити філософське язичництво та Іслам, і кожний філософ здійснюватиме це непросте завдання власними шляхами. Також треба наголосити: саме Іслам став свідком, як «Бог філософів і науковців» обертається на *філософський* об'єкт. Отці Церкви, навіть перебуваючи під впливом платонізму, прихованого під витонченими диспутами, залишаються саме теологами — як, до речі, згодом і теологи-мусульмани, зокрема й найбільш творчі в спекулятивному плані. Одні й інші мають обстоювати певну догму, їм і на гадку не могло спасти, щоб вибудовувати своє вчення проти або по той бік від біблійної чи коранічної релігії. Деякі філософи-мусульмани були першими, хто прагнув автономії для філософії стосовно релігійної сфери або, говорячи більш технічно й менш анахронічно, розглядав релігію як обмеження для певних соціологічних аспектів загальнішого бачення людини та світу.

Пізньоантична і ранньовізантійська думка

«Фалсафа», як ми щойно зауважили, позначає певну соціо-інтелектуальну діяльність. Однак не плутаймо ім'я і річ: поруч із цією «філософією», суперницею християнства, натрапляємо на менш дражливі сфери, залучені до християнської освітньої програми, і навіть спроби інтегрувати в християнське вчення відверто язичницькі схеми. Частиною філософської програми, яку християнські школи не вагаючись переймали, була логіка. Та не логіка в усій цілості, а те, що стосувалося категорій, пропозицій, простих висновків, за винятком теорії доведення. Ішлося насамперед не про теорію науки, а про елементарну онтологію, що класифікує певну кількість початкових термінів (субстанція, вид, рід, різниця, акциденція, властивість тощо). На те була подвійна підстава — негативна й позитивна. По-перше, теорія доведення Аристотеля мала сенс лише в зв'язку з його метафізикою та біологією. Але вони залишилися по-

II. ВІД МАГОМЕТА ДО БЕНЕДИКТА XVI

за увагою. По-друге, Східна Римська імперія на ту пору стала жертвою нещадних теологічних суперечок, що зосереджувалися на двох стрижневих темах: Трійця і Втілення. Однак ці дві проблеми, що ставили під питання структуру субстанції, витлумачувалися мовою перших трактатів «Органону», зокрема «Категорій». Ця аналогія вимагала елементарних знань граматики й логіки. Що стосується адаптації неоплатонізму до християнства, тут можна виділити кілька аспектів: з одного боку, таку адаптацію здійснювали каппадокійські отці церкви: Григорій Богослов, Василій Великий, Григорій Ніський; також окремо треба згадати випадок Псевдо-Діонісія. Відомо, що наприкінці V ст. якийсь християнин укладав трактати з християнської теології під сильним впливом неоплатоніка Прокла, приписуючи ці твори історичній постаті Діонісія Ареопагіта. Від Прокла автор перейняв ієрархічну структуру світу, що починається від Першопринципи і завершується матерією (між ними – Людина). Та він з очевидних підстав пом'якшив риси неоплатонізму, що суперечили християнському вченню. Тож хоч би якою була частка філософії в християнській теологічній культурі, християни ніколи не прагли поєднати християнство з філософськими системами язичницьких авторів. Радше вони зверталися до «нейтральної» дисципліни, як-от початкова логіка, яку не було потреби називати «філософією», або ж вони затушовували запозичення, змішуючи їх із християнською космологією. Жодному християнському автору, принаймні до 500 р., не спадало на думку підкріплювати свої твори авторитетом Аристотеля.

Починаючи з VI ст. ситуація мало-помалу змінюється. Найважливіший на ту пору університет Александрії, який, безперечно, приймав багатьох студентів-християн, маючи доти лише викладачів-язичників, доручає читання філософії й християнським викладачам. Три останні викладачі філософії, імена яких дійшли до нас (Ілія, Давид, Стефаній), були християнами. Можна подумати, що філософію тепер вважають сумісною з релігією одкровення. Та це не так. Деякі риси вказують на те, що християнські викладачі намагалися уникнути дражливих тем. Тож замість симбіозу спостерігаємо певне роздвоєння свідомості. Дві царини, теологію й філософію, утримують на відстані одна від одної: викладачі уникають читати Євангелії з погляду філософії й не ставлять теологічні питання під час курсу філософії.

На цьому етапі спробуймо скласти список того, що можна знайти під рубрикою «філософська діяльність» у широкому сенсі (тобто те, що ми вважаємо «філософською діяльністю») на початку VI ст. Можна виокремити чотири великі царини, що перетинаються між собою.

По-перше, викладання філософії в александрійському університеті. Передусім ідеться про тлумачення текстів Аристотеля з логіки і фізики.

Александрійські коментарі становлять основу грецького доробку до коментування Аристотеля, що дійшло до наших часів.

По-друге, діяльність афінської школи. Вона тісно пов'язана з університетом Александрії, але вирізняється власними особливостями: афінські викладачі утворюють язичницьке інтелектуальне середовище, яке витлумачує всю філософію як вступ до язичницької теології. Так поступово піднімаємося від Аристотеля до Платона, потім від Платона до «Халдейських оракулів», затемнених містичних віршів, які приписувалися Юліану Теургу. За твердженням афінських неоплатоників, уся філософська традиція від Гомера до учнів Платона, крім найбільш матеріалістичних течій (наприклад, атомістів), сповідувала одну філософію. До цієї традиції й належить Псевдо-Діонісій, який пропонує християнську адаптацію неоплатонівської метафізики.

По-третє, також треба згадати політичну філософію, що походить від освічених кіл Константинополя. Її створювали юристи, які ще знали грецьких та римських класиків (знання латинської невдовзі зникне на грецькому Сході) і прагли теоретично обґрунтувати автократію імператора Юстиніана. Тож від неоплатоників вони запозичують концепцію еманации для того, щоб обернути її на модель чітко ієрархічної організації держави. Певним чином це наближення «небесної» та «земної» ієрархії передбачає деякі політичні трактати аль-Фарабі.

І наостанок, по-четверте, не забуваймо про напружену апологетичну діяльність серед самих християн. Особливо важливі дві суперечки. Перша протиставляє «каппадокійську», або «мельхітську», течію (яку підтримував імператор) монофізитству, що було поширене на Близькому Сході й закріпилося в Єгипті. Каппадокійці стверджують, що в єдиній іпостасі Христа сумісні дві природи, тимчасом як монофізити визнають лише одну-єдину. Друга суперечка точилася між монофізитами. Вони з'ясовували, яким чином розуміти зв'язок між трьома особами Трійці. Більшість монофізитів вважала їх «єдиними й неподільними»: й трое, й одна особа водночас. Це доволі незручна позиція, позаяк підштовхнула деяких крайніх монофізитів до ідеї про наявність «трьох божеств». У цьому їм сприяла номіналістська інтерпретація логіки Аристотеля, за якою загальні сутності позбавлені онтологічного підґрунтя, тимчасом як існують тільки індивіди, тож монофізити припасовували цей зв'язок до стосунків між «божеством» (ἡ θεότης) та трьома іпостасями. Божество не абстрактне, а отже, існує три божества. Зокрема, на таке твердження натрапляємо у пізніх текстах коментатора Аристотеля Йоана Граматика на ім'я Йоан Філопон, якому християнські опоненти закидали політеїзм.

Філософія без «фалсафи»

*Господня всемогутність і справедливість
двох перших століть Хіджри (бл. 650–830 рр.)*

Ось в якому світлі постає «філософська» царина, коли араби вийшли на близькосхідну сцену. До арабської філософії потрапить чимало характерних рис філософії пізньої грецької античності. Однак не все вважатиметься гідним уваги. Насправді передусім треба відзначити помітний *розрив* між давньогрецькими філософськими традиціями й темами, що обговорювали протягом першого століття Хіджри. Хоч у нас і немає повної картини, ми не помічаємо щонайменшої наступності між різними тенденціями грецьких університетів і ранньою арабською думкою. Новий початок значною мірою пояснюється новизною ісламської цивілізації як історичного явища: нове законодавство, новий розподіл багатств, нова міжнародна мова, невдовзі новий грошовий еталон тощо. Ця ситуація пояснюється також тим, що «філософські» проблеми, які виникають, спершу доволі тісно пов'язані з релігійними питаннями (йдеться чи не йдеться про тлумачення Корану у вузькому розумінні). Здається, перше теоретичне питання народжується на перетині теологічного та політичного поля, у подвійній роботі легітимації: це перші спроби оцінити людські вчинки й, загальніше, події людської історії. У політичному аспекті — який не варто переоцінювати, навіть якщо він має значну вагу — перші розходження між вірянами вибухнули після здобуття влади династією Омейядів. Представники провладної та опозиційної груп (адже вони однаково покликаються на Пророка) мають пояснити своє політичне становище в термінах божого промислу. Зрозуміло, що панівна група в наявній ситуації схильна вбачати наслідок божої волі, тимчасом як переможені, придушені або просто витіснені партії не так охоче витлумачують події згідно з божою управою. Радше вони шукають причини в людському факторі, добрих чи поганих рішеннях конкретних осіб. Та йдеться тільки про загальну тенденцію: якщо наполягання на волі людини, вочевидь, не є доктриною представників влади Омейядів — халіфів та ідеологічного чиновництва новоствореного режиму — то не варто думати, ніби вони схвалюють лише детермінізм та передвизначення. Автори перших «переказів» (хадисів), високо підносячи значущість передвизначення, переважно належать до шийтського середовища, опозиційно налаштованого до влади Омейядів. Справді, вражає теологічна живучість питання передвизначення навіть поза політичними баталіями. Перше століття ісламських дискусій (бл. 650–750 рр.) — період жвавих обговорень, коли близькість з часами Пророка (помер 632 р.) та його сподвижників дозволяє не відмовлятися від ідеї встановити історичними аргументами авторитет ісламського «симво-

лу віри» з цього питання. Саме тоді постає низка переказів (хадисів), що приписують визнанням соратникам Пророка або самому Пророкові більш чи менш виразно детерміністські твердження. Ці перекази розгортаються на тлі сур, в яких поєднуються певні ідеї Мідрашу про походження людини з деякими детерміністськими твердженнями доісламської Аравії. Кропітка й ретельна робота дозволяє показати, що перекази-хадиси розвиваються в дедалі більш теоретичному плані.

Один приклад значно красномовніший за довгі описи⁴. Серед безлічі переказів-хадисів на підтримку детермінізму в одному з них, приписуваному Абдаллі ібн Масуду в ранніх версіях переказів (минуло майже три століття після Пророка), мовиться таке:

Посланець Господній, справжній і гідний довіри, вирік: «Коли вас зачинають, то стаєте ви грудкою в материній утробі впродовж сорока днів; відтак стільки ж часу стаєте згустком крові; по тому стільки ж часу — з'єднанням плоти. Затим приходить Янгол і вдмухує душу. Він проголошує чотири слова: життєві пригоди, дату смерті, діяння, «спасенний» чи «проклятий». Так робить Той, без кого не було б Господа! Коли один із вас учиняє, як чинять люди в раю, то між ним і раєм — нігтик; за приписами Книги він чинить, як чинять люди в пеклі; тож його наздоганяє пекло. Інший серед вас діє, як діють люди в пеклі, тоді між ним і пеклом — нігтик; за приписами Книги він чинить, як чинять люди в раю; тоді він опиняється в раю».

Йозеф Ван Есс завдяки надзвичайно ретельному й тонкому аналізу чималої кількості давніх джерел довів, що ця широко вживана форма була наслідком багатьох переробок. Спершу (за кілька десятиліть після смерті Пророка) вирізнялися два окремі підходи. Ось, наприклад, ближчий варіант до ранньої стадії перекладу:

Я почув, як Посланець Господній, справжній та гідний довіри, говорить: «Коли вас зачинають, то згуртовуєтесь ви у материній утробі впродовж сорока днів; відтак стільки ж часу стаєте згустком крові; потім стільки ж часу — з'єднанням плоти. Затим Бог посилає ангела і каже: впиши сюди його діяння, дату смерті, життєві пригоди, напиши йому, чи він спасенний чи проклятий». Далі він каже: «В ім'я Того, в чийі руках покоїться душа Абдалли! Коли людина вчиняє, як чинять ті, хто в раю, то між ним і раєм — тільки нігтик; коли ж він дістає прокляття й вчиняє, як чинять ті, хто в пеклі, то після смерті потрапляє до пекла». Потім вирікає: «В ім'я того, в чийі руках покоїться душа Абдалли! Коли людина вчиняє, як чинять ті, хто в пеклі, то між ним і пеклом — лише нігтик; коли ж він дістає спасіння і вчиняє, як чинять ті, хто в раю, то після смерті потрапляє до раю».

4 Я запозичую тексти й аналіз звідси: J. Van Ess, *Zwischen Hadīth und Theologie. Studien zum Entstehen prädestinarianischer Überlieferung*, Berlin/New York, De Gruyter, 1975, p. 1-32.

II. ВІД МАГОМЕТА ДО БЕНЕДИКТА XVI

Ця версія дозволяє побачити, що на початку був тільки один переказ (перша частина тексту), а те, що з часом стало його закінченням, спершу було лише коментарем першого перекладача Абдалли ібн Масуда. Інші перекладачі потроху стерли будь-які сліди промовляння до Абдалли, й тому без будь-якого контексту тлумачили фаталістичні заяви другої частини тексту, що первинно були лише дивним та образним коментарем до ідеї, мовляв, «долі не минути». Якщо тепер ми звернемося до першої частини («автентичного» переказу), помічаємо, що згадка про людські діяння перейшла з третього на перше місце. Через те, що деякі пізні джерела геть не враховують цього, така ситуація наводить на думку, що йдеться про пізніший додаток до тексту затятими детерміністами.

Підозра підтверджується й іншою паралеллю. У процитованому вище вигляді цей хадис передавався прошітським середовищем Ель-Куфі⁵. Та вдалося зберегти іншу версію переказу, не в Іраку, а в Аравії, завдяки меккському перекладачеві на ім'я Абу аз-Зубайр. Ось що він пише:

Амір ібн Ватила почув від Абдалли ібн Масуда: «Проклятий той, хто був проклятий в материнській утробі; спасенний той, хто навчився на прикладі іншого». Потім він знайде сподвижника Пророка на ім'я Абу Зарр аль-Гіфарі, розповість йому те, що сказав Ібн Масуд і додасть: «Як людина може бути проклятою незалежно від своїх діянь?» Товариш йому відповів: «Тебе дивує? Я чув, що Пророк говорив: “Коли краплині сімені виповнюється сорок дві ночі, Бог надсилає янгола. Той надає їй форму, творить слух і зір, шкіру, плоть і кістки”. Потім говорить: “Господи! Чоловік це чи жінка?”. І Господь вирішує, яка його воля; янгол записує: “А які, Господи, його життєві пригоди?”. І Бог вирішує, яка його воля; янгол записує. Потім янгол іде з писаним сувоєм у руці, нічого не додаючи й не відкидаючи від наказу».

До переказу в такому вигляді ближча остання версія, яку пропонують давні джерела, менш канонічні, але, безперечно, за розміром дуже близькі до оригіналу:

Коли Бог створив ембріон, з'являється янгол, якому доручено життя до народження, й каже: «О, Господи, це чоловік чи жінка?» І Бог вирішує. Потім янгол говорить: «О, Господи, він проклятий чи спасенний?» І Бог вирішує. Потім він [янгол] записує на його чолі, чим буде його життя, разом із передписаними йому нещастями.

Під впливом канонічного тлумачення цього переказу некритично перекладають вибір «шакі ам са'їд» як «проклятий чи спасенний». Та,

5 Тут зазначаємо «з живих фактів», наскільки хибно вважати, ніби шийзм, через безпосередньо політичні підстави, мав би бути «природно» антидетерміністським. Вочевидь, усе значно складніше.

як зазначає Ван Есс, усе вказує на те, що в першому варіанті переказу їхній сенс був не такий однозначний. Цей вибір всього-на-всього означав (арабська мова це дозволяє) «нещасливий чи щасливий» в найбуденнішому розумінні: Господь визначає загальну частку радощів і горя, які кожен зносить протягом земного життя.

Отже, помічаємо, які зміни з часом потрапляють у переказ. Визначені Богом радощі та нещастя потроху перетворюються на однозначне вчення про передвизначення. До того ж традиціоналісти додали згадку про «діяння» до списку передвизначених «пунктів», що змушує піднести загалом досить розмите вірування в земну долю до крайнього фаталізму. Нарешті, в останній фразі перекладачі перетворили янгола з непевною ідентичністю на цілком конкретну істоту (ту, що несе відповідальність за плин цього світу) і вводять біологічну ідею оживлення ембріона, якої не було в первинному варіанті.

Так ми опиняємося у межовій зоні «між хадисом і теологією», як вдало проголошує назва твору Ван Есса, з якого ми взяли цей приклад. Усі цитати та зміни показують, наскільки цей перший період характеризується (1) зосередженням на певних темах (тут — передвизначення) та (2) спрямованістю теми в напрямі певних питань (тут — статус людської діяльності).

Отож, треба дати належну оцінку зміщенню доісламської теми передвизначення — що відповідає лише доволі загальній концепції людського існування, відлунюючи, наприклад, у грецькій трагедії — до теми статусу людської душі («заплідненої» божою ухвалою в ембріоні) та людської дії. Адже можна бути, власне, як деякі мусульмани-антидетерміністи, переконаним у передвизначенні (сприймати, наприклад, ідею, що Бог приписує щасливе життя тій чи тій особі, навіть визначає дату її смерті) й відкидати Господню детермінацію наших дій (за якою, мовляв, насправді діє Бог, тимчасом як «я» гадає, що діє воно). Ніяка біблійна теологія до теологів Ісламу не цікавилася настільки сильно, і під таким кутом зору, статусом людської діяльності. Витлумачуючи більш чи менш туманне передвизначення як крайній детермінізм, традиціоналісти, звісно, не знаючи цього, наблизились до класичної філософської проблеми детермінізму, який буквально переслідував уми грецьких філософів доби еллінізму⁶. Тут треба пам'ятати про складні зв'язки між двома царинами. Порівняно з грецькими дискусіями щодо детермінізму дискусії ранніх переказів-хадисів відзначаються неабиякою простотою. Але зміщення, яке здійснюють ці хадиси, відриваючи детермінізм від його каузальності,

6 Див. J. Vuillemin, *Nécessité ou contingence. L'aporie de Diodore et les systèmes philosophiques*, Paris, Minuit, 1984.

II. ВІД МАГОМЕТА ДО БЕНЕДИКТА XVI

щоб закріпити його за тематикою Господньої всемогутності, має багатюще майбутнє: починає вимальовуватися модерна проблематика теодицеї та можливих світів.

Щоб переконатися в цьому, можна прочитати відповідь Хасана аль-Басрі, одного з перших, за твердженням істориків доктринальної історії, «теологів-раціоналістів», на лист халіфа з династії Омейядів Абд аль-Маліка (685–705). У ньому він береться розтлумачити питання долі («кадар»)⁷. Халіф дивується, знаючи побожність Хасана аль-Басрі та його запопадливість перед мусульманським законодавством («фікхом»), що науковець поділяє антидетерміністські погляди. Ніколи, стверджує він, наскільки йому відомо, його попередник не стверджував чогось подібного. Тож він хотів би знати, звідки він черпає своє вчення: «від одного зі сподвижників Пророка», «зі свого вільного тлумачення» чи «потвердженнями з Корану»? Халіф цікавим чином перелічує три можливі герменевтичні шляхи, не забуваючи й вільне тлумачення. У своїй відповіді Хасан аль-Басрі старається не розводити по різні боки ці три підходи, а показує, як збігаються розум і традиція. Розум дає передумову, згідно з якою Господь не може бути ні несправедливим, ні суперечливим (Господь – справедливий і мудрий); отож, Хасан аль-Басрі спиратиметься на низку коранічних віршів, що засвідчують Божу справедливість. Ще цікавішим чином він доводить, що Бог ставить нас перед вибором і судить за поведінкою, коли ми опиняємося в ситуації вибору: наприклад, «знай же, провіднику вірян, – пише він, – що Господь свавільно не нав'язує свою волю створінням; сказав же Він: якщо ви поведетесь ось так, то я поведусь відповідно, а якщо інакше, то й я інакше»⁸.

Ця відповідь Хасана аль-Басрі залишає нерозв'язаними чимало проблем, зокрема проблему можливих світів. Якщо Бог оцінює кожну дію її справжньою ціною, то це означає, що людська свобода не робить світ непрозорим в очах Бога. Отже, Господь володіє засобами всебічної оцінки подій: не тільки створеної Ним частки, а й частки, яка залежить від вибору людини. Тож бачимо, як встановлюється важливе схоластичне розділення між трьома типами божистих наук – «науки бачення» (*scientia visionis*), «науки простого розуміння» (*scientia simplicis intelligentiae*) та «серединної науки» (*scientia media*). Наука бачення – це знання, яким Господь володіє про світ, в якому ми є, в його цілості; наука простого розуміння – це знання, яке Бог має про усі можливі світи, незалежно від того, чи вони

7 Крім іншого, текст опубліковано тут: *Rasâ'il al-'adl wa-al-tawhîd*, éd. M. 'Amâra, Le Caire, 1971, p. 81 sq. Звертаю увагу на нещодавню публікацію твору богослова-ханбаліта (але схильного до каламу): Najm al-Dîn al-Tûfî, *Dar' al-qawl al-qabîh bi-al-tahsîn wa-al-taqbîh*, éd. A. M. Shahâda, Riyad, 2005; див. p. 197 sq. щодо листа Хасана аль-Басрі.

8 *Ibid.*, p. 85.

є чи їх немає; серединна наука — це знання Бога про варіанти вибору в той момент, коли вибір постає перед людиною. Різні філософські системи розроблять різні теорії божого пізнання, які можуть їх привести до заперечення істинності того чи того з її типів. Наприклад, Ляйбніц завжди відмовлявся визнати істинність серединної науки. На його думку, вона поглинається всебічним знанням Бога про можливі світи. Нижче ми побачимо, що всередині арабської філософії, близької до неоплатонічного вчення, виникає напруження внаслідок зближення двох перших наук. У Хасана аль-Басрі відразу відзначаємо важливість третьої, серединної науки. Адже момент прийняття вибору важить (відзначається «подієвим напруженням») не тільки, звісно, для нас, але й для Бога, що вже не є таким очевидним. Богові відомо, як він чинитиме, якщо Зайд обере Д (добро) або З (зло), але Бог не вирішує, чи Зайд вчинить Д чи З. Може бути (але Хасан аль-Басрі не говорить це відкрито), що Бог завжди вже знає, чи вчинить Зайд Д або З, та в будь-якому разі це знання не тисне на вибір Зайда, який залишається вільним у своєму рішенні. Згодом у цьому ж руслі глумачитиме майбутні випадковості аль-Фарабі в трактаті «De interpretatione». Він зробить все можливе, щоб розрізнити передзнання і передвизначення. А грецька «фалсафа» надасть потужну зброю арабським протоляйбніціанцям.

Чому ж, запитують, всемогутній Господь не впливає на те, щоб Зайд обрав радше добро, ніж зло? Це питання Хасан аль-Басрі лишає в тіні. Але його позицію можна розгледіти між рядками. Богові протистоїть відносно незалежний принцип: або відверто негативний, як Сатана, або більш неоднозначний, як душа. Все відбувається так, ніби зло пояснюється змовою душі з Дияволом, коли вона підкоряється його намовлянням. Хасан аль-Басрі, безперечно, виглядає як людина, що доводить теологічне запитання до крайньої межі, тобто запитує, чому душа є такою, а не іншою, й — мало того — чому Бог дозволяє Сатані діяти. Саме в такій формі, можна сказати, він заповів ці питання прийдешнім поколінням.

Ми не знаємо, як халіф Абд аль-Малік сприйняв відповідь Хасана аль-Басрі. Та лист його наступника Умара II, спрямований проти людської вільної волі, свідчить про стримане ставлення з боку Омейядів. Суперечка щодо вільної волі, що точилася в самому серці мусульманської держави, могла тільки ставати дедалі розгалуженішою й глибшою. Вона швидко прикликала на допомогу дві галузі більш «абстрактних» досліджень. По-перше, йдеться про розвиток онтології чуттєвого світу, що дозволяє якомога точніше врахувати «контроль» Бога над світом, що був у центрі зацікавлень. По-друге, роздуми про детермінізм наштовхують до міркувань про чільні божі атрибути (життя, сила, воля, наука): треба розуміти розвиток Божого впливу на світ, зважаючи на Його

II. ВІД МАГОМЕТА ДО БЕНЕДИКТА XVI

трансцендентність-потойбічність. Отже, як бачимо, напружені роздуми над багатьма дражливими темами залучали мало не увесь корпус текстів грецької філософії.

Фізика, або впливи всемогутності

Ми побачили, як поступово утверджувалася думка про першорядну роль Бога в світобудові. Без сумніву, цим пояснюється те, що починаючи з кінця першого століття Хіджри теологи-раціоналісти зацікавилися фізикою. Останню розуміли (до чого зобов'язує божиста всемогутність) як дослідження впливу Бога на світ. Перша неявна аксіома теологів полягає в їхньому епістемологічному оптимізмі, що змушує їх думати, ніби знання Бога і знання людини про світ є якщо не тотожними, то принаймні однорідними. Інакше кажучи, між ними швидше різниця в рівнях, ніж порядкова різниця. Як наслідок, те, що немислиме для людини, немислиме й для Бога. Бог знає речі, які ми де-юре можемо знати, але які наша слабкість де-факто пізнати нам заважає. Отож те, що для нас де-юре є непізнаваним у світі, має бути таким і для Бога. Ця категорія передбачає засадниче твердження: нескінченності немає. Нескінченна річ не може бути створена Богом, позаяк ми не можемо досягнути нескінченне творіння. Порядкова різниця розташована на іншому рівні, з одного боку, між світом (об'єктом теологічного розмислу), а з іншого — Богом, вічним і нескінченним. Однак зазначимо, що теологи геть не люблять цей останній пункт, — настільки величезне їхнє небажання покидати рамку, в межах якої діє людський розум.

Але що мислиме, а що немислиме у світі? Згодом це питання розділить «теологів-раціоналістів» (*мутакаллімун*) і «філософів» (*фаласифа*). Власне, воно протиставляє два розуміння можливого. Для теологів можливе простягається настільки, наскільки простягається сила Бога, тобто охоплює все, що є логічно несуперечливим. Для аристотеліанців можливе простягається настільки, наскільки простягається сила природи. Зазвичай, ми бачимо тут доволі незначну різницю, адже закони світу витлумачуються або як похідні непорушного природного ладу, або як похідні Божих «звичаїв» (*адат*). Але для того, щоб нагадати глибоку різницю між двома системами, трапляються дива. Поява дива, тобто «збою у звичаях» (*кхарк аль-адат*), доводить, що світовий лад — лише реалізація певної можливості з-поміж інших можливостей. Утім, комплексне бачення — бачення *фаласифа* — природи Першопринципу, не впадаючи у філософування про матерію, бере за можливе лише реальне й витлумачує все інше як просту гру уяви. Я можу уявити собі світ, в якому літають

килими, але тут ідеться лише про безпідставну гру уяви, певною мірою «облудну можливість»⁹.

Як ми сказали, в очах теологів неможливе тільки те, що «логічно суперечливе». За великим рахунком це твердження неоднозначне й неточне. Справді, вони переконані, що пропозиція, яка відступає від принципу несуперечливості, стверджуючи, ніби можна ототожнити А і не-А, звичайно, описує стан речей, який суперечить Божому наміру. Наприклад, Бог не може зробити так, щоб 3 дорівнювало 4 або квадрат був подібний до кола. Ця позиція надає об'єктивну цінність нашому ясному сприйняттю речей, в якій теологи вбачають критерій необхідного пізнання. Однак є більш проблематична зона, до якої можна лише підступити, якщо володіти тезами, що таке фізичний світ. Так, знання про те, можна чи не можна, щоб дві субстанції перебували в одному місці, або одна субстанція в двох різних місцях, передбачає певні тези, чим є субстанція і що означає «бути в певному місці». Атомізм *калам'*у, який стверджує, що можна мати лише одну атомічну субстанцію в одному місці, а одна атомічна субстанція не може бути в двох різних місцях, зручне пояснення, але аж ніяк не «логічна» очевидність.

Нижче ми повернемося до питання нескінченності. Поки що зазначимо, що для великої кількості теологів наявність нескінченності так само суперечлива, як $3 = 4$. Адже наявність передбачає фізичну реалізацію, а фізична реалізація передбачає, що де-юре її межі можна визначити та підрахувати. Стверджувати наявність нескінченності означає стверджувати, що дещо є й не є об'єктом можливого сприйняття. А це суперечність. Зрештою, й Коран підтверджує, що Бог «перелічив усі речі в числах» (*ва-ахса кулла шай'ін ададан*, Коран, LXXII 28; див. XXXVI 12). Нам бракує документів, щоб знати, як швидко *мутакаллімун* дізналися про аристотелівське розрізнення між актуальною та потенційною нескінченністю. Ймовірно, навіть якщо й дізналися, вони не угледіли в ньому ніякої користі. Адже потенційна нескінченність спричиняє серйозні проблеми, більш суттєві, ніж складності, які вона прагне розплатити. Хай там як, ось те, що можна читати починаючи з другої половини IX ст. з-під пера одного з них — Абдалли ібн Мухаммада ан-Наші¹⁰:

Аристотель стверджував: «Якби речі, з яких складаються окремі індивіди, були нескінченними, то були б нескінченними й істоти, які склалися б із

⁹ Маймонід, не зважаючи на своє «філософське» упередження, дуже добре роз'яснює дві концепції можливого у *nota bene* до свого порівняння методів раціональної теології та філософії. Див. *Guide des égarés*, trad. S. Munk, Paris, Verdier, 1979, p. 208-210.

¹⁰ Див. J. Van Ess, *Frühe mu'tazilitische Häresiographie. Zwei Werke des Nāṣī' al-Akbar (gest. 293. H.)*, Beyrouth, 1971, p. 117.

II. ВІД МАГОМЕТА ДО БЕНЕДИКТА XVI

них, позаяк те, що нескінченне, не може за своїм складом утворювати щось скінченне». Абдалла сказав: «Тут він має рацію, але суперечить собі, коли хоче, щоб тіла нескінченно ділилися, залишаючись скінченними».

Поза сумнівом, фінітизм теологів пояснює, чому вони захоплювалися атомізмом; це, між іншим, природний наслідок критики, яку ан-Наші спрямовує проти Аристотеля. Увесь світ стає місцем, в якому постійно з'єднуються і роз'єднуються тіла, складені з більшої чи меншої, але завжди скінченної кількості атомів. Бог усі ці атоми знає й використовує, впливаючи на них різними акциденціями (наприклад, акциденцією «складання», *таліф*, що поєднує два атоми). Ми спостерігаємо народження нових категорій, відмінних від категорій Аристотеля, навіть якщо поки зберігається головна функція «властивості» (*esse in subjecto*). Субстанція змінюється, коли проходить всі тіла (особливо живі тіла) аж до атома в будь-якому тілі, живому й неживому. Тоді кількість визначається дискретною кількістю. Якість обіймає всі акциденції, які Бог робить властивими для атомічних субстанцій, як-от «життя», але й кольори, запахи тощо. Зв'язок — акциденція, яку поділяють обидва атоми. Місце стає дискретним, воно більше не є зовнішньою межею тіла, а зоною, яку займає атом. Час також розуміємо як дискретний.

Однак постає значна проблема з парадоксами руху та різницею між субстанцією і місцем субстанції. Якби світ був статичним, було б досить корпускулярної онтології, яку ми щойно змалювали. Скінченний простір світу був би в достатній кількості заповнений найдрібнішими часточками, й тоді можна було б прикрити соромливою вуаллю питання розміру тих часточок. Але проблема ускладнюється, коли беремо до уваги рух. Адже наше природне сприйняття руху полягає в тому, що рухомі тіла (атом чи група атомів) безперервно проходять через усі позиції між початком і кінцем руху. Так, навіть якщо погодитися, що фізична реальність корпускулярна, було б необґрунтовано стверджувати, що простір, в якому вона рухається, також дискретний. Простір є неодмінно геометричний: між двома різними точками в просторі завжди є третя точка. Інакше кажучи, геометричні точки нескінченні всередині простору, зайнятого одним атомом, якщо атом розуміємо як часточку-корпускулу.

Це розходження між простором і тілом ніколи не поставало так чітко, як у полеміці, яку розпочав теолог ан-Наззам проти «класичного» атомізму Абу ал-Хузайла¹¹. Останній, на відміну від будь-яких форм атомізму, відомих Античності, вважає, що атоми:

¹¹ Розгорнуту розвідку див. тут: M. Rashed, «Natural Philosophy», in P. Adamson and R. C. Taylor, *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 287-307, 288-295.

- 1) нетілесні (але не безтілесні);
- 2) без протяжності;
- 3) розрізнявані лише за їхньою позицією.

Перший критерій стосується визначення: атоми не тіла, тому що тіла з них складаються. Два інші критерії максимально зближують — уперше в історії — атоми геометричних точок. До речі, ці тези будуть обґрунтовані теологами за два покоління після Абу ал-Хузайла.

Ан-Наззам не має нічого проти того, як Абу ал-Хузайл мислить рухомі тіла, але не може прийняти його концепцію руху. Рух не може бути дискретним, адже безглуздо довільно встановлювати поріг величини, в межах якого не можна мати жодної величини. Навіть якщо можна легко уявити, що тілесної реальності немає в певному розмірі, то це не стосується руху. Рухоме тіло проходить усіма геометричними точками траєкторії АВ, однак цих точок — нескінченна кількість. Оскільки ан-Наззам безперечно відкидає (як і ан-Наші кілька десятиліть після нього) аристотелівське розрізнення між потенційною та актуальною нескінченністю, він наштотується на гостру апорію. Його відоме розв'язання полягає в твердженні, що між двома точками траєкторії АВ рухоме тіло здійснює серію «стрибків» (*тафра*). Рухоме тіло не проходить крізь усі геометричні точки траєкторії, а тільки через деякі з них. Відразу зазначимо, щоб уникнути плутанини, що й Абу ал-Хузайл, і ан-Наззам вважають, що враження безперервності, яке нам дає переміщення рухомого тіла в просторі, є ілюзією сприйняття (сьогодні ми б сказали: кінематографічною ілюзією). Але це не одна й та сама ілюзія. Для Абу ал-Хузайла рухоме тіло проходить через усі точки (зі скінченною кількістю) траєкторії й спиняється тоді, коли маліє аж настільки, що перестає сприйматись; натомість, на думку ан-Наззама, рухоме тіло проходить лише через певні точки траєкторії, але вони настільки наближені, що їхня відстань непомітна. Втім, як в одному, так і в іншому випадку безперервність руху ілюзорна.

Вочевидь, як для Абу ал-Хузайла, так і для ан-Наззама, рух творить Божя воля. Тож якщо, на думку ан-Наззама, рухоме тіло не проходить через усі геометричні точки траєкторії, а «перестрибує» через деякі з них, треба розуміти (навіть якщо ан-Наззам не говорить це прямо), що Бог анулює рухоме тіло в певній точці маршруту й відтворює наново в певній просторово виразній точці; і так далі, поки рухоме тіло доходить до завершення. Система ан-Наззама стверджує серію *пере-*творень рухомого тіла протягом його маршруту. Ця теза могла б, звичайно, на перший погляд, здатися химерною. Але вона лише логічний наслідок певних передумов, як-от неможливості актуальної нескінченності. Втім, як можуть зауважити, хіба ми не визнаємо слушної тези про наявність актуальної нескінченності «в» просторі, на що й спирається розв'язок ан-Наззама? Річ у тім,

II. ВІД МАГОМЕТА ДО БЕНЕДИКТА XVI

що тут треба розрізняти між існуванням (або сильним існуванням) живих реальностей, як-от тіл, які не можуть бути нескінченно множинними, і псевдоіснуванням (або слабким існуванням) точок у просторі. Чи не повертаємося тоді до аристотелівського розрізнення між потенційністю та актуальністю? Певною мірою ми до нього наближаємося. Але є важливі відмінності: зокрема, якщо, за Аристотелем, точка актуалізується через спокій, то за ан-Наззамом, точка незалежна від руху й спокою, і це саме те, що пояснює теорію стрибка.

Найменування, атрибуція, предикація

Ще до знайомства з аристотелівськими ідеями ісламські мислителі багато цікавилися питанням онтологічного статусу атрибута. У дискусіях про Господа Бога теологи маневрували між двома рифами: з одного боку, прагли звільнити Бога від атрибутів, а з іншого — ствердити, особливо підкреслюючи наявність божественних атрибутів, вічні цілості «поруч» із Богом. Ісламська теологія постійно коливається між цими двома полюсами й завжди задається питанням про можливість третього шляху, який міг би замирити розділення атрибутів та абсолютної єдиносутності Бога. Ми бачили, як всесвіт у його класичному тлумаченні мислили немов гігантський пазл, підпорядкований Господній волі. Навіть якщо, за твердженнями різних шкіл, більш чи менш велика частка світу віддана на вільний розсуд людини, Бог лишається головною дійовою особою подій світу, і правила, які виявляють його дію, походять з певних засадничих характеристик, що кристалізуватимуться в «класичних» атрибутах, які знаходимо від Маймоніда до Спінози (див., зокрема, *metaphysica specialis* «*Cogitata metaphysica*»): *життя, сила, мудрість* та *воля*. Доволі цікаво спостерігати, як і лексикографічна дискусія, присвячена численним Божим епітетам — зокрема, відомим «ста іменам» Бога — в середовищі теологів зосереджується на цій невеличкій жменьці засадничих атрибутів. Через них знову повертаються до питання світу та його організації.

Як життя не може уникнути дилем і проблем, так і сила, доброта, мудрість і воля вимагають теологічної вправності. Адже дуже швидко помітили, що абсолютна сила, яку приписують Богові, мала б виявляти себе (позаяк Його доброту визнають так само абсолютною) у світі, в якому немає зла. Однак насправді так не є, принаймні на перший погляд. Оскільки передбачали, що Бог водночас воліє все, що робиться у світі, і те, що в ньому найкраще, то наштовхувалися на суперечність. Ця складність пояснює низку заплутаних теологічних позицій. Класичний мутацілізм, що за вихідний принцип визнає тезу, за якою наш світ найкращий з можливих, зрештою, віддав першість ідеї «відшкочування» (*аль-івад*);

тобто Бог на тому світі компенсує страждання безневинного, але такий присуд не спростовує аргументів трьох братів (мертвонародженого, що перебуває в лімбі, дорікаючи Богові, що той не дозволив йому жити, щоб заслужити рай, як інший брат, та злочинець, що закидає Богові, мовляв, той не прикінчив його при народженні, щоб уникнути пекельних мук)¹². Але також у мусульманській теології натрапляємо на припущення про метемпсихоз: щоб вибавити Бога від зла, всі теперішні нещастя пояснюють як покарання гріхів із попереднього життя. Такий підхід вимагає від теологів, між іншим, концептуальної фантазії та свободи.

Інтерпретація засадничих атрибутів як *норм* божої дії залишала нерозв'язаним питання про їхній точний онтологічний статус. Наскільки можна було розробити деякі моделі предикації, що застосовуються до атомів і групи відсутніх атомів (тобто якомога краще узгодити належність предиката до суб'єкта щодо властивості акцидента до його субстрату), настільки питання множинності божих атрибутів спричиняло апорії, які натовість загрожували самій чуттєвій предикації. Саме через це один з визначних метафізиків Х ст. — та й взагалі один з визначних метафізиків — Абу Хашим аль-Джуббаї, зрештою, взявся переробити канонічну теорію предикації й перебудував її навколо онтологічного поняття модусу (*халь*). Так вона з'явилася в історії філософії — щоб відіграти вирішальну роль у Декарта й Спінози¹³. Так ми переходимо, принаймні частково, від учення, що постулює властивість атрибута сутності, до вчення про вираження сутності в різних модусах. Спіноза Дельоза вже не за горами.

Поєднання дискусії про детермінізм, фізику й теорію божих атрибутів у теологів окреслює контури нового філософського розділу. Це не стільки фізичне вчення про всесвіт, скільки роздуми про світолад, тобто, як згодом зазначить Авіценна, про «систему Блага в житті» (*нізам аль-хайр фі аль-вудуд*). З цього погляду, божисті атрибути волі й сили служать опосередкуванням між мудрістю Господа й здійсненням світу. Бог мислить мудрістю своєю найкращий з можливих світів, *волею* його здійснити й своєю могутністю *може* його здійснити. Отже, його мудрість, воля й сила охоплюють кожну з частинок світу; але вони також здатні розглядати частинки в цілості, щоб встановити, яке поєднання подій (у загальній тривалості світу й у сукупності простору) дасть найкращу комбінацію.

Але тим-то ці троє атрибутів ризикують поставити Бога на службу світові: якщо сила Бога служить його волі, а воля цілком спрямована на здійснення космічного задуму, під загрозою опиняється Божа трансцен-

12 Див. al-Tūfī, *Dar' al-qawl al-qabīh bi-al-tahsīn wa-al-taqbīh*, *op. cit.*, p. 94.

13 Щодо істотної важливості поняття модусу в класичній філософії, див. серед останніх публікацій: Françoise Barbaras, *Spinoza. La science mathématique du salut*, Paris, CNRS Editions, 2007.

II. ВІД МАГОМЕТА ДО БЕНЕДИКТА XVI

дентність. Звідси дискусія, що зосередиться навколо божистого пізнання частинок. Ми ще повернемося до цієї теми.

«Фалсафа» як автономізація філософії

Ця небезпека не залишиться суто теоретичною. В ісламському світі вона втілюється через активне історичне введення системи (аристотелівського неоплатонізму), що прагне на «гегелівський» лад її подолати. Ця подія має свій міф — сон халіфа аль-Мамуна (бл. 813–833), в якому з'явився Аристотель¹⁴:

Халіф аль-Мамун узрів уві сні чоловіка в червоній туніці. Той був лисий, мав широке чоло, густі брови, що збігались на перенісся, темні блакитні очі. Поводився статечно. Він сидів у кріслі, повідав аль-Мамун, навпроти мене, й мені було лячно. Я запитав: «Хто ти?» Він відповів: «Я — Аристотель». Від цієї звістки я зрадів і мовив: «О, Мудрецю, я хочу тебе спитати». Він каже: «Запитуй». Я йому: «Що таке благо?» Він відповів: «Те, що добре, згідно з розумом». Я кажу: «А далі?» Він відповів: «Те, що добре, згідно з одкровенням». Я кажу: «А далі?» Він відповів: «Те, що добре в очах усіх». Я кажу: «А далі?» Він відповів: «А далі більше нічого».

Цей сон, в якому Аристотель дивним чином нагадує мутазиліта, мав стати, за твердженням біобібліографа ан-Надима, який його нам переказує, головним поштовхом до пошуків арабами грецького спадку. Простий міф, вочевидь, має на меті увічнити політичне рішення, ухвалене на найвищому державному рівні аббасидів, заохотити науку в усіх її проявах. Результати довго не забарилися. Після численних місій з пошуків рукописів, перекладів і досліджень, зібраних у «аль-Фіхрісті» ан-Надима, за кілька десятиліть значна частина грецького філософського та наукового спадку була асимільована¹⁵. Увесь Аристотель і його коментатори, частина неоплатонівської метафізики Прокла, «Еннеади» Плотина й діалоги Платона (зокрема, «Бенкет», «Федон», «Софіст», «Держава», «Тимей», «Закони») стали доступними менше ніж за одне століття. Але якою була метафізика цієї різномірної системи?

14 Al-Nadīm, *Fihrist*, trad. B. Dodge, vol. 2, p. 383. J. Jolivet, «Esquisse d'un Aristote arabe», in M. A. Sinanceur (éd.), *Penser avec Aristote*, Toulouse, Éres, 1991, p. 177–186, 177.

15 Необізнані в арабістиці можуть скласти собі уявлення завдяки англійському перекладу (використовувати обачливо): B. Dodge, *The Fihrist of Al-Nadīm*, 2 vol., New York, Columbia University Press, 1970. Щодо презентації грецьких філософських творів, зокрема коментарів Аристотеля, див.: C. d'Ancona, «Commenting on Aristotle. From Late Antiquity to the Arab Aristotelianism», in *Der Kommentar in Antike und Mittelalter. Beiträge zu seiner Erforschung*, hrsg. von W. Geerlings und Chr. Schulze, Boston-Leyde-Cologne, Brill, 2001, p. 200–251.

Зрозуміло, що ортодоксальна метафізика перипатетизму часів Римської імперії (Александр Афродисійський) лише частково відводила місце зародковій теології. Могло йтися про теорію еманациї у питоמו неоплатонівській версії, запозиченій християнами й правниками пізньої Античності. Ідея полягала, на загал, в ієрархічній системі, що йде від Першорушії (дієвої причини, ототожненої з Богом) до найнижчих реалій долішнього світу. Такий поширений неоплатонізм неявно впливав на вибір тих чи тих перекладів філософських творів і мав бути доволі популярний серед освічених сирійців та арабів, яких цікавила філософія. Однак було б хибно вважати, ніби такий неоплатонізм — найвищий горизонт філософії IX ст. Не всі були неоплатоніками, але якщо й були (маю на увазі того, кого називали «філософом арабів» — ал-Кінді), то в доволі незвичний спосіб, який не можна плутати з розхожим неоплатонізмом, про який ми згадували.

Арабські філософи насправді *поступово* дистанціювалися, але цілковито не відривалися від раціональної теології двох перших століть Хіджри, відживлюючи ту чи ту частину грецького спадку, який їм здавався найкраще здатний відповісти на питання, порушені теологами. Значна частина філософських розмислів останніх оберталася, як показує короткий огляд вище, навколо питання світу. Не у приклад вульгарного неоплатонізму — для якого чуттєвий світ є лише останнім з діакосмів — рання ісламська філософія, що відокремлюється від раціональної теології, долучається до традиції Платонового «Тимея». Точніше, до *традицій* «Тимея». Цей надзвичайно поліфонічний твір може бути прочитаний по-різному. Дуже цікаво, що три перші космологічні системи, сліди яких збереглися — система ал-Кінді, Сабіта ібн Кури та Абу Бакра ар-Разі, — є насамперед тлумаченнями «Тимея». Тим паче дивно, що ніхто досі начебто цього не помітив.

Справді, робимо подвійну помилку, коли інтерпретуємо історію арабської філософії як історію коментарів до Аристотеля. По-перше, це фактична помилка: арабські філософи мало коментували Аристотеля, в усякому разі набагато менше, ніж їхні пізньоантичні попередники та латинські наступники. Аверроес — майже виняток, що підтверджує правило. По-друге, це візуальна помилка: серед них дуже мало перипатетиків. Аристотель з'являється в арабській філософії доволі пізно. Першим відомим нам коментатором Аристотеля був аль-Фарабі, який творив у першій половині X ст. Звісно, до аль-Фарабі філософи (як і теологи, скажімо, аль-Джахіз) зналися на текстах Стагирита, часом досить високо поціновували його ідеї, коментували той чи той його трактат, але геть не прагли бути його учнями або виступати в ролі послідовних екзегетів. Просто філософські потреби були іншими. Єдиним справжнім комен-

II. ВІД МАГОМЕТА ДО БЕНЕДИКТА XVI

татором Аристотеля в арабській традиції, безперечно, був Аверроес; але діяльність його припадає на XII ст., й відіграє він не найпершу роль. До того ж сам аль-Фарабі вважав, що Аристотель у філософії досяг лише півшляху: якщо він аналітичним шляхом опанував наслідки, то йому бракує чіткого розуміння шляху, що сягає причин¹⁶. Аверроесу, який не-втомно обстоював метафізичну повноту аристотелівського вчення, таке тлумачення видавалося однобоким.

Три платонізми IX століття: Ал-Кінді, Сабіт ібн Курра та Абу Бакр ар-Разі

Ціле століття – приблизно від 830 до 930 р. – було золотою добою аббасидської культури, поки Імперія не похитнулася й не була загарбана династією Буйдів (944–1055). У тодішній традиції досліджень грецького спадку можна виявити три космологічні вчення, які більш-менш явно протистояли космології Аристотеля. Кожен із цих дослідників на свій лад звертається до «Тимея» Платона. То були Ал-Кінді, Сабіт ібн Курра та Абу Бакр ар-Разі. Кожен з них своєрідно заперечує «ортодоксальну» аристотелівську космологію. Ал-Кінді стає на антиаристотелівські позиції через те, що не приймає часову нескінченність; Сабіт ібн Курра спростовує онтологію субстанції й підтримує наявність актуальної нескінченності; ар-Разі не визнає єдності Першопричини. Зовсім не випадково кожна з цих систем по-своєму звертається до «Тимея», дошукуючись розв'язання проблеми найкращого зі світів. Цей текст, як відомо, складається з прологу, який вписує твір у продовження діалогу «Держава», та довгого монологу Тимея з Локр. Платон чітко демонструє свої наміри: йому не йдеться про «фізику» чи «біологію», а про заснування якнайкращого поліса. Критій і Гермекрат викладають свої політичні погляди, тимчасом як Тимей з Локр надає їм «космічного» виміру. Монолог Тимея поділяється на три чітко окреслені Платоном розвідки: виявлення творінь Першопричини, розгляд божистого Розуму (27c-47e), дослідження творінь Допоміжної причини (47e-68d) і творінь, чи швидше творіння, людської природи, в якій поєднуються благо й необхідність (69c-92c). Людина – космічне місце, в якому розв'язується суперечність між благом і необхідністю. Такий підсумок визначає загальний план «Тимея», креслить візерунки блага й необхідності, що розгортаються на численних рівнях і регістрах. У першій частині монологу Платон змальовує творення світу в явно буквальних термінах, що споріднюють цю оповідь з Мойсеевою Книгою

¹⁶ Щодо цього питання див.: T.-A. Druart, «Al-Fārābī and Emanationism», in J. Wippel (éd.), *Studies in Medieval Philosophy*, Washington, D.C., 1987, p. 23-43.

Буття. Добре відомо, що від часів Античності точилася суперечка, чи треба буквально сприймати опис зародження світу; хоч би що там було, на цих сторінках — якщо тлумачити їх дослівно — маємо трактат проти концепції нескінченності часу (до прикладу, пізньоантичний християнський коментатор Йоан Філопон, про якого ми вже згадували, принагідно протиставив «Тимея» космологічній концепції вічності Аристотеля та його послідовників).

Араби IX ст. знали «Тимея» у кількох варіантах: звісно, вони мали переклад самого тексту, переклад короткого викладу Галена (нині грецький текст втрачено, залишився арабський) і принаймні частковий переклад коментаря Прокла, лише перша частина якого дійшла до нас через візантійські рукописи. Тож, безперечно, були чіткі філологічні підстави, які зумовлювали належність найвидатніших філософів тієї доби до традиції «Тимея». Та найглибша причина має теоретичні корені. «Тимей» ал-Кінді стосується першої частини монологу, «Тимей» Сабіта ібн Курри — другої частини, «Тимей» Абу Бакра ар-Разі — третьої. Ал-Кінді особливо цікавиться геометричною дедукцією початку тексту, де, згідно з інтерпретацією Прокла, подано п'ять принципів, з яких випливає все інше. Сабіт іде далі платонівських тверджень, по-своєму розробляючи математичну інтерпретацію світу, яку Платон подає в термінах «необхідності». Ар-Разі розробляє метафізику і медичну етику, яку годі досягнути без платонівського проекту фіналістського пояснення людського тіла.

Ал-Кінді (801 — після 869) і перша частина «Тимея»

Абу Ісхак ал-Кінді запропонував першу арабомовну систему, на якій чітко відбилася грецька філософська традиція. До того ж у певному розумінні ал-Кінді найбільш мусульманський серед арабських філософів, адже він єдиний, хто по-справжньому прагнув довести, що саме мусульманське вчення найкраще відповідає принципам розуму. Ось чому з позицій аристотелівської логіки він виступив із критикою Трійці (згодом йому заперечував християнський філософ-богослов Ібн 'Аді). Тому завдання, яке ставить перед собою ал-Кінді, має два аспекти. По-перше, потрібно встановити логічні засоби і методи, щодо яких кожна людина, незалежно від віросповідання, могла б дійти згоди. Ці засоби і методи дає не так аристотелівська аргументація, як математика, в якій ал-Кінді також досяг успіху. Наприклад, у кількох трактатах ал-Кінді доводить хибність теорії про нескінченність часу, спираючись на математичні докази, а не на грецьку філософію. Тож, з одного боку, ал-Кінді погоджується з тим, що Йоан Філопон з Александрії у своїй теологічній апологетиці поспігується «Категоріями» Аристотеля, але, з іншого боку, в питаннях

II. ВІД МАГОМЕТА ДО БЕНЕДИКТА XVI

методології він звертається до математики, а не до творів александрійця. Інший аспект праць ал-Кінді полягає в наближенні чи мало не ототожненні релігійного вчення про божисту єдність з філософською істиною. Однак ця істина не схожа на істину неоплатоників. Останні розцінили б Першопричину ал-Кінді занадто прив'язаною до світу й не досить трансцендентною. Втім, на наш погляд, таке спрощення стосунків між Богом і світом¹⁷ є моментом народження модерної метафізики.

Ал-Кінді поділяє чимало спільних ідей з теологами-раціоналістами, однак відрізняється від них насамперед тим, що звертається до певного різновиду неоплатонівської онтології (як її розуміє Прокл), а також приписує важливу роль математичній моделі доведення. Щодо першого аспекту, ал-Кінді виправдовує його у тексті, який геть не втратив актуальності¹⁸:

Якщо істина прекрасна, то не треба червоніти через її походження, хай навіть вона прийшла від далеких рас і не схожих на нас народів; для того, хто шукає істину, ніщо не має випереджати її; той, хто промовляє чи подає істину, не може її принизити чи примішати; істина не псує, а звеличує кожного.

Однак було б хибно вбачати у такому підході сліпе наслідування грецьких джерел. Ал-Кінді доклав чимало зусиль на спростування аристотелівської теорії про вічність світу. Він неодноразово доводить, що світ із необхідністю скінченний у часі, послідовно, аргумент за аргументом, розгортає низку логічних посилок, не примішуючи до них нічого зайвого. Строгість міркувань вражає. На рівні змісту він спростовує винятковість часу в Аристотелевому вченні про нескінченність. Якщо Аристотель заперечує актуальну нескінченність у просторі, але приймає нескінченність часу, то ал-Кінді відкидає таке розрізнення: тривалість у часі також скінченна. Ми перебуваємо в просторово та темпорально скінченному світі, як у християнських і мусульманських богословів.

На цьому спільні риси не закінчуються. Напевне, ал-Кінді уявляє метафізику власне не як теорію про субстанцію, а як учення про Бога. Так остаточно зливаються аристотелівсько-неоплатонівська метафізика і теорії мусульманських богословів. У першій ал-Кінді запозичує базові елементи опису світу: підмісячний і надмісячний, біологічні роди і ви-

17 Передусім завдяки скасуванню складних і по суті суперечливих тріадних механізмів, характерних для неоплатонівських метафізик.

18 Al-Kindi, *Sur la philosophie première*, éd. et trad. par R. Rashed et J. Jolivet, Leyde, Brill, 1997, p. 14.

ди. Зокрема, він застосовує строгий підхід першої частини «Тимея», яку Прокл порівнював з підходом математиків¹⁹:

Ми покажемо, що одне-єдине ціле нероздільне, й наше міркування насамперед має відокремити ці два види, щоб виявити, йдучи немов від геометричних припущень до вивчення всього подальшого, і природу Всесвіту, і Отця, що його творить, і візріцеву Причину. Якщо справді Всесвіт створений, то він мав причину: отже, є Деміургічна Причина Всесвіту. Якщо ж є Деміург, то є Модель Світу, за якою діяв Творець Усесвіту. Так, одне за одним перед нами розгортається знання про ці проблеми, й, на щастя, в теології завершується теорія Природи.

Власне, цей, на переконання Прокла, стрижневий принцип «Тимея» – розділення між двома світами – буквально слово в слово постає на початку «Першої філософії» ал-Кінді, відразу після загального вступу (дивно, що ніхто цього не помітив). Справді, Платон писав у засадничому фрагменті («Тимей», 27d-28b):

Як мені видається, для початку треба розмежувати дві речі: вічне буття, що не має виникнення, й буття, що вічно виникає, але не є. Те, що пізнається за допомоги розмислу і розуму, вочевидь, і є вічно тотожним буттям; а те, що віддане припущенню й нерозумному відчуттю, виникає і гине, але ніколи не є насправді. Однак все, що виникає, повинне мати якусь підставу для свого виникнення, адже виникнути безпідставно геть неможливо. Далі, якщо деміург кожної речі споглядає незмінно суще й бере його як прототип, створюючи ідеї і властивості цієї речі, все неодмінно вийде прекрасним; якщо ж він споглядає те, що виникає, й користується ним як прототипом, витвір його буде поганим. А як же всеохопне небо? Хай назвемо його космосом або іншим прийнятним для нього ім'ям, ми в будь-якому разі маємо поставити щодо нього питання, з якого має починатись розгляд кожної речі: чи було воно завжди, не маючи початку свого виникнення, чи воно було породжене, вийшовши з певного початку? Воно було породжене.

Таке бачення світу, підсумоване пишномовним *ὑφ' ὧν* («воно було породжене»), не могло лишити ал-Кінді байдужим. І справді, перші рядки доведення «Першої філософії» такі²⁰:

Ми стверджуємо, що існування людей полягає в двох існуваннях. Одне ближче до нас, але віддаленіше від природи; це сприйняття за допомогою чуттів <...>. Воно нестійке, позаяк те, із чим ми з'єднуємося, зникає, минає, видозмінюється згідно з різновидами руху. Інше сприйняття ближче до природи, але віддаленіше від нас; це сприйняття розумом. Звісно, сприйняття

19 Пер. Фестужьер, т. II, р. 66.

20 Al-Kindi, *op. cit.*, р. 18-19.

II. ВІД МАГОМЕТА ДО БЕНЕДИКТА XVI

складається з двох сприйнятів: чуттєве і розумове, якщо зважити, що речі є або універсальними, або одиничними. Під універсальним розуміємо роди стосовно видів, види стосовно індивідів; під особливим розуміємо індивідів стосовно видів.

Так, у Платона і після нього в ал-Кінді твердження про породженість світу неодмінно впливає (Прокл навіть порівнює цей процес із роботою геометрів) із низки аксіом, перша з яких розділяє два типи людського сприйняття. Не зважаючи на деякі відмінності, ця початкова аксіома у двох філософів виконує схожу функцію: вона в зародку блокує будь-яку спробу ототожнити вічність з об'єктами світу – і насамперед із самим світом. Царина вічності належить сфері Ідей, адже світ, що реалізується в дійсності, не змішується з Ідеєю світу, яку споглядає Творець. Він належить навіть до фізичного світу як чуттєвий (хай навіть видатний) індивід породженого сущого, на противагу Ідеї, з якої він еманує.

Той самий уривок «Тимея», здається, нагадував ал-Кінді вже класичні теми тогочасної ісламської теодицеї. Господня благість, яку згадує Платон, передбачає мутазилітське поняття «найкращого» (*аль-аслах*) об'єкта божої волі. Й справді, на думку ал-Кінді, Господь прагне найкращого²¹:

Знай, що цілий світ діє за Повелінням і Долею. Повеління означає те, що найкращого, наймудрішого, найдосконалішого було дано всілякому сущому у світобудові. Адже Господь, хай славиться його ім'я, ліпив і творив усе з необхідності й за вибором досконало. Тоді той, хто обирає, нездатний на велику мудрість: через свій вільний вибір він обиратиме речі, що призводять до занепаду. Господь, хай славиться його ім'я, чудово замислив світобудову і зробив так, щоб її частини відповідали одна одній, обираючи без примусу волею своєю і бажанням найкраще й найдосконаліше у світобудові. Саме визначення таких речей, що відповідають одна одній, і є Долею. Отже, Господь, хай славиться його ім'я, за Повелінням і Долею керує усім створеним, і це досконало й точне керування не знає ні помилки, ні недоліку. Отже, очевидно, всіляке творення не залишається... непричетним до такого керування. З одного боку, все суще є з необхідності, а з іншого – за вибором. І обране відповідає Долі і творцеві, що чинив з волі своєї, а не примусу.

Попри деяку затемненість, визначальні рядки цього уривка зрозумілі. Бог застосовує свою силу (*кудра*) і знання, щоб створити найкращий зі світів. *Повеління* – не що інше, як рішення про найкраще. *Доля* розгортається всередині повеління і зважає на критерії співможливості. Тут треба згадати ідею «визначення», а також властиву кореню *к-д-р* «міру», що виражає ідею долі (*аль-кадар*). Для індивіда доля є визначенням, а

21 *Ibid.*, p. 129-131.

отже, «виміром», а отже, обмеженням його блага, що дозволяє сприяти максимальному благові Всього. Звісно, ал-Кінді не висловлюється чітко з питання Господнього пізнання одиничного. Однак, здається, не тільки ніщо його не виключає (тим паче, що світ скінченний у всіх вимірах і в часі також), але воно може навіть впливати з усієї його системи, якщо Бог справді може здійснити найкраще повеління, зважаючи на кожную долю. Це не суперечить інтерпретації ал-Кінді творення світу у Корані. У посланні «Про кількість книг Аристотеля»²² ал-Кінді, здається, справді погоджується, що Бог є безпосередньо у витоках будь-якого творіння:

Потім, сказав Аристотель, серце безвірника відмовляється визнати небесне творення, а вірить, що творення мусить забирати багато часу, проводячи аналогію з людською дією. Адже, переконані вони, найкраще творення потребує найдовшого періоду людської роботи. Господь же, хай славиться його ім'я, не потребує часу для творення. Адже Він створив «це» з «не-цього». Отож Він здатен творити тіла з не-тіл, а суще з не-сущого й через те, що він може творити не з матерії, йому не потрібно творити у часі. Людська дія неможлива без матерії. Але дія того, кому не потрібна матерія для творення твореного ним, не потребує часу.

Власне, тут учення про творення Богом найкращого зі світів приписано Аристотелю. Насправді йдеться не просто про незначне теологічне зміщення акцентів першої частини «Тимея». Ал-Кінді збагачує платонівський текст новими обертонами. Успадкована від раціональної теології ідея про якомога повну й вичерпну визначеність світу Богом — тобто Господнім словом — набуває комбінованого звучання: скінченний світ увесь міститься, на думку ал-Кінді, у цілком простому висловленні повеління, але він може так само, принаймні *де-юре*, бути описаний скінченною низкою доволі *майстерних* знаків (вираз «майстерні знаки» характеризує у посланні наше пізнання світу за допомогою математики, єдиної не-знищеної науки, і аль-Фарабі, говорячи про мистецтво алгебри, його повторить кілька десятиліть по тому). Безперечно, тут треба нагадати, що ал-Кінді перший серед інших авторів замислив і успішно реалізував статистичне дослідження частоти літер у арабській мові, започаткувавши таким чином науку криптографії. Автор явно прагнув поєднати кілька наук в одній. Для нього вивчення мови з погляду математики й абсолютно скінченний світ — аннали скінченного виміру, якщо вжити Ляйбніцеві слова з «Поновлення всіх речей (*Apokatastasis pantōn*)», — *де-юре* цілком сумірні. Іншими словами, найкращий зі світів безпроблемно піддається *формулюванню*.

22 Al-Kindī, *Rasā'il falsafiyya*, éd. M. Abū Rīda, Le Caire, 1950, 2 vol., vol. 1, p. 375.

II. ВІД МАГОМЕТА ДО БЕНЕДИКТА XVI

Вчення про миттєве творення світу змушує ал-Кінді розширити аристотелівський реєстр «Категорій» і зокрема канонічні шість видів руху (виникнення, знищення, збільшення, зменшення, перетворення, переміщення), щоб врахувати Господнє творення (*ibda*), на яке Аристотель, вочевидь, не зважав. Ось що нам повідомляє пізніше джерело²³:

Ал-Кінді сказав: і є також інший вид руху — рух творення. Зауваж, що між ним і рухом виникнення є різниця, адже творення не походить із субстрату, тимчасом як рух виникнення постає відповідно до знищення попередньої субстанції.

Отже, цей рух протилежний аристотелівському виникненню, позаяк він дістає буття з не-буття, тобто творить субстанцію, не дістаючи її з субстрату, тимчасом як виникнення лише замінює одну форму іншою на переднаявному субстраті. Безперечно, на думку ал-Кінді, творення — миттєве, тимчасом як виникнення — розтягнений у часі процес. Отже, Бог створив світ умлівіч, а для цього не потрібно, щоб час був до світу. Ця теза ал-Кінді вимагає глибших міркувань на тему безперервного середовища, тобто V-VI книг «Фізики» Аристотеля, які, здається, ал-Кінді не мав змоги опрацювати. Хай там як, кілька запропонованих уривків досить, щоб продемонструвати місце ал-Кінді в історії метафізики. Він — перший ісламський автор, який спробував розробити деякі інтуїції *каламу* за допомогою теорій і методів, запозичених у грецької традиції. На його прохання були перекладені деякі грецькі тексти, щоб глибше просунутися у дослідженнях. Тож переклади не були фольклорною практикою сирійських сучасників ал-Кінді, а відповіддю на власне теоретичну потребу, яку підштовхував розвиток раціональної теології. У цьому випадку «Тимей» запропонував нову модель для осмислення творення найкращого зі світів.

Сабіт ібн Курра (836–901) і друга частина «Тимея»

В одну епоху з ал-Кінді натрапляємо на дуже подібні ідеї про найкращий зі світів у математика Сабіта ібн Курри. У низці текстів він також витлумачує світ, що керується принципом найкращого. На думку Сабіта, істинна причина в поясненні природи — це остаточна причина: Господь творить лише найкраще, нам же належить висвітлити, чому наявний стан кращий за всі інші. Так Сабіт перший в історії неабияк чітко формулює принцип співможливості й оптимальності, який він застосовує в усіх

²³ Abū Hayyān al-Tawhīdī, *Al-imtā' wa al-mu'ānasat*, éd. Amīn et A. Al-Zayn, Le Caire, s. d., 3 vol., vol. 3, p. 133.

космологічних поясненнях, що лишилися після нього. Загалом Сабіт доводить, що принцип досконалості полягає у колоподібній формі, яку Господь змінює, щоб зробити інші речі досконалими. Але змінює Він її якомога менше, щоб досягти максимуму довершеності з мінімумом недосконалості. Ось, наприклад, що про це розповідає ас-Сиджистані²⁴:

Сабіт ібн Курра сказав: ми виявили, що певна фігура відіграє визначну роль в одному звичайному природному об'єкті. Хай ця річ геть мізерна й непомітна, але ми показали, що фігура вказує на намір, провидіння, мудрість і те, що, власне кажучи, не улягає кінцю: йдеться про шестикутну фігуру. Ми оглянули воскові чарунки бджіл і помітили, що вони завжди мають шестикутну форму. Коли ми замислились над цим, то дійшли висновку, що це досконала, найкраща форма і вказує вона на довершене провидіння. Чарунки вимагають, щоб вони всі були однакові, якомога просторіші, щоб їхня форма заповнювала простір і не лишала порожнин. Отже, просторість вимагає, щоб вони були колоподібними. Хоча ми маємо різні типи фігур, трикутник, квадрат і шестикутник, але був обраний саме останній, бо він поєднує всі інші й найбільш просторий з усіх. Той, хто обрав цю форму, засвідчує неабияку мудрість і печеться про Благо. Це підтверджує думку Платона, що речі народжуються з поєднання провидіння і необхідності. Сабіт сказав: звернись тепер до високої геометричної науки і пізнай хатинки бджіл і їхнє розташування, хоч би які вони були дрібні й маленькі: належить знати, що серед багатокутників найбільшу площу мають ті, в яких найбільше сторін. Однак доведення доволі складне. А той, хто заперечує, попри бачене на власні очі, не врахував ці фігури і числа в усій їхній природній реальності й понад нею.

Згадка про Платона явно покликається на вступ до другої частини монологу «Тимей»²⁵:

Усе, що ми досі казали, за незначними винятками, змальовувало речі, як вони були створені розумом-деміургом. Однак наше міркування має перейти до того, що постало силою необхідності, адже з поєднання розуму й необхідності виникло змішане народження нашого космосу. Щоправда, розум узяв гору над необхідністю, переконав її звернути до найкращого більшу частину того, що народжувалось. Так-то і з таких-от причин шляхом перемоги розумного переконання над необхідністю був спершу збудований цей Всесвіт; і, якщо ми маємо намір уявити його народження так, як воно було насправді, нам слід привнести також і різновид безладної причини разом зі способом дії, що за природою належить цій причині.

24 Abū Sulaymān al-Sijistānī, *Muntakhab Siwān al-Hikma*, éd. 'A. Badawi', Téhéran, 1974, p. 301-303.

25 Тимей, 47e-48e.

II. ВІД МАГОМЕТА ДО БЕНЕДИКТА XVI

Натхненний ідеями «Тимея», цей «метод» остаточних причин трапляється в багатьох текстах автора²⁶. Наприклад, візьмемо гори: вони дещо викривлюють форму Землі, від чого вона не така довершена, як сфера; але Господь дозволив таке викривлення з огляду на користь гір, які дозволяють обіг води. Отже, він мінімально змінив форму Землі, щоб вона, залишаючись якомога ближчою до сфери, забезпечувала нас питною водою. Так Сабіт заперечує усі популярні за його доби механістичні й матеріалістичні тлумачення гір. Як і для теологів, як і для ал-Кінді, Господь, що обирає найкраще, є причиною довершеності світу.

Варто також зазначити, що Сабіт ібн Курра виступає пліч-о-пліч з тогочасними богословами проти аристотеліанців на підтримку божого пізнання особливостей. Бачимо, що в нього, як і в ал-Кінді, вимога визначення найкращого зі світів Господом неодмінно приводить до того, що боже пізнання не обмежується родами. Безглуздо, стверджує Сабіт, ніби астроном може визначити дату окремого затемнення, а Господь не може. Тож Сабіт заперечує фінітизм ал-Кінді: актуальна нескінченність таки є. Щоб пересвідчитись у цьому, можна подати уривок «Відповідей на питання Ібн Усаїда»²⁷:

У відповідь на питання про скінченність чи нескінченність душ Сабіт ібн Курра говорить: мене дивують ті, хто каже, що Господь, хай славиться Його ім'я, відає загальне, а окреме не відає. Не знаю, що б вони відповіли, якби їх запитали, наприклад, про Його — слава і велич Йому — знання затемнення, ніби Йому відома лише природа затемнення й сама подія; або ж Йому відомі затемнення, що були й будуть, як і момент, коли вони були й будуть. Адже якщо Йому відома тільки природа затемнення, виходить, що Його знання природи затемнення виповнюється тільки тоді, коли Він знає причини затемнення й вони є рухом, що тоді чи тоді приводить планети до такого розташування, що спричиняє затемнення. Якщо це так, то Він знає, що розташування змінюються залежно від тривалості, яка їм потрібна для повернення; тож Йому відомі особливості... Якщо ж поступитися й прийняти, що Він не відає особливостей, все одно є універсальні речі — нескінченні роди; Він знає їх загалом і водночас у дії, як і роди фігур, і їхні особливості, властивості й сукупність розташування, і роди чисел. Як одні, так і інші нескінченні. Отже, вірогідно, що є річ чисельно й актуально нескінченна. Якщо це можливо, то це можливо й щодо душ.

26 Див. мою статтю: «Thābit ibn Qurra, la Physique d'Aristote et le meilleur des mondes», R. Rashed (éd.), *Science and Philosophy in Baghdad in the 9th Century: Thābit ibn Qurra*, Berlin, Walter De Gruyter, 2009.

27 Уривок цитуємо за виданням: «Thābit ibn Qurra sur l'existence et l'infini: Les réponses aux questions posée par Ibn Usayyid», in M. Rashed (éd.), *Science and Philosophy in Baghdad*, op. cit.

Бачимо, як Сабіт запозичує математичне знання, щоб обійти фундаментальну заборону аристотелівської філософії. Вихідне питання — це питання актуальної нескінченності, навколо якого ламатимуть списи за Середньовіччя, нескінченності душ, якщо визнати безсмертя душі й нескінченність часу. Його, безперечно, спростовують арабські прихильники метемпсихозу, які обґрунтовували вчення про неможливість актуальної нескінченності, щоб довести: позаяк кількість душ скінченна, а час у минулому нескінченний, неможливо, щоб від одного тіла до іншого переходила одна й та сама душа. Сабіт вдається до протилежного прикладу. Актуальне нескінченне є, тому що Господь неодмінно знає всі події (наприклад, усі затемнення) в нескінченній історії світу. Й навіть коли ворог не визнає за Богом знання особливостей, він не може Йому заперечити пізнання будь-якої фігури. Безглуздо вважати, ніби Господу відомі властивості багатокутника з n сторонами, але Він не здатний пізнати властивості багатокутника з $n + 1$ сторонами. Якщо ж може, то актуальне нескінченне неодмінно є.

Отже, очевидно, що у ал-Кінді й Сабіта ібн Курри ідея найкращого зі світів супроводжується, як і для теологів-раціоналістів, божим пізнанням особливостей. У Сабіта воно має більш математичне спрямування (на місце чіткого фінітизму ал-Кінді він ставить радикально математичну нескінченність); таке космологічне вчення (у ал-Кінді воно більш неоплатонічне) було б незбагненне, якщо не брати до уваги богословський контекст, в якому перебували ці автори.

Абу Бакр ар-Разі (865–925) і третя частина «Тимея»

Видатний лікар Абу Бакр ар-Разі пропонує зовсім іншу модель «найкращого». Ми не зрозуміємо його вчення, якщо обмежимося, як більшість коментаторів, шляхетним «вільнодумцем», що протистойть похмурому догматизмові бородатих богословів²⁸. Уся філософська проблема ар-Разі — божа справедливість. Точніше, нездатність мутазилітів розв'язати

28 Ми завдячуємо П. Краусові майстерним виданням філософських творів і частини філософських фрагментів цього автора: Abi Bakr Mohammadi Filii Zachariae Raghensis (Razis), *Opera philosophica fragmentaque quae supersunt*, coll. et éd. P. Kraus [Universitatis Fouadi I Litterarum facultatis publicationum Fasc. 22], Le Caire, 1939 і кількома статтями про його філософські ідеї. «Докса» великого мовознавця, тлумачення якої пояснюється в тодішніх термінах, пояснює (шляком в дусі тієї епохи!) «доксу» досліджень ар-Разі: див. H. Corbin et M. Mo'in, *Nasir-e Khosraw, Kitab-e Jami' al-Hikmatayn, Le livre réunissant les deux sagesse ou harmonie de la philosophie grecque et de la théosophie ismaélienne*, Téhéran et Paris, 1953, p. 128-144, D. Urvoy, *Les Penseurs libres dans l'Islam classique. L'interrogation sur la religion chez les penseurs arabes indépendants*, Paris, Albin Michel, 1996, Sarah Stroumsah, *Freethinkers of Medieval Islam. Ibn al-Rāwandī, Abū Bakr al-Rāzī and their Impact on Islamic Thought*, Leyde, Brill, 1999, p. 107, R. Brague, *RAZI. La médecine spirituelle, présentation et traduction*, Paris, Flammarion, 2003, p. 31-37.

II. ВІД МАГОМЕТА ДО БЕНЕДИКТА XVI

цю проблему. Для ар-Разі досить одного погляду на світовий лад, щоб пересвідчитись у тому, що бажаючий і всемогутній Господь не може бути його причиною. Навколо занадто багато зла. Отже, теорія п'ятьох одвічних принципів ар-Разі (Бог, Душа, Час, Місце, Матерія) не є простою доксографічною вигадкою автора, а теодицеєю, що прямо продовжує лінію «Тимея»: вона має на меті вибавити Бога від зла: злу властивий інший одвічний принцип — невиситима Душа в полоні жадання матерії. До того ж Бог, відсилаючи Розум у світ, може виправити Душу, притлумити її недобрі нахили. Але Він не може зробити світ ідеальним відразу й безпосередньо. Господь наче лікар, якому несила здійснити все, що не є несуперечливим. Словом, ар-Разі рятує божу справедливість, обмежуючи всемогутність. Тим самим Господь Ісламу подібний до Деміурга «Тимея» й, можливо, світлій стороні в іранських дуалістичних релігіях.

Згодом автор на ім'я Фахр рад-Дин ар-Разі (1149–1209) передасть уривки полеміки Абу Бакра ар-Разі з визначним багдадським мутазилітом ал-Кабі²⁹. Ми добре бачимо, як Абу Бакр ар-Разі підкреслює питання зла і всемогутності. Також ми помічаємо (більшість дослідників цього автора залишають це поза увагою), що ар-Разі, далеко не будучи своєрідним передсократиком, заблукалим у землях Ісламу, бере жваву участь в обговоренні божої справедливості серед теологів-раціоналістів. Його роздуми навіть торкаються віршів Корану, тих, що наголошують: світ був «обцяцькований» (*зуїна*, пасивна форма), а спокушання його численними чарами відвертає від справжнього призначення. Відразу постає водночас граматичне й есхатологічне питання тлумачення: про кого неявно йдеться в цьому пасиві? Хто ж «обцяцьковує» світ? Якщо сказати, що то підступи впалого янгола Ібліса, то це нічого не дає. Адже Господь — всемогутній, то чому ж Він не завадив Іблісові? А от стверджувати про незалежність *душі*, місце пожадання, яке Господь прагне відвернути від зла (на це натякають деякі пасажі Корану), вже не так безглуздо³⁰:

І Мухаммад б. Закарія ар-Разі ствердив, що всі філософи-богослови до Аристотеля обстоювали це вчення; також він сказав, що релігії усіх пророків, мир їм, завжди відповідали саме цьому вченню. Доказ цього полягає в тому, що усі пророки й посланці засуджували, звинувачували, виговорювали цьому світові, закликали відвертатися від нього. Якби Всевишній Господь першим сотворив і облаштував світ, вони, звісно, не мали б його проклинати; і якби Він створив усе живе у цьому світі, якби він узалежнив би його від цього світу, якби Він сповнив його бажанням до цього світу, якби Він був відповідальний

29 Див. М. Rashed, «Abū Bakr al-Rāṣī et le *kalām*», *Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales*, 24, 2000, p. 39-54.

30 *Ibid.*, p. 46-47.

за нездоланний потяг і пристрасть до цього світу, як тоді збагнути, що Він змусив їх відкинути його і наказав віддалитись від нього? Якщо ж натомість ми усвідомимо, що душа палко жадала поєднатись із тілесними речами і що Господь у всій Мудрості своїй знав, що це єднання було причиною приниження і скорботи, тоді тільки честь і хвала Йому, що відвернув нас і постановив не довіряти світові. Ось слова Всевишнього: «Обіяцькована для людей любов до задоволень світу сього...» (Аль-Імран 14). Дехто сказав: обіяцьковує Ібліс. Їм треба відповісти: якби це було так, то в Ібліса мав би бути інший Ібліс, і тоді занепад тривав би вічно. А якби реальність обіяцьковував Господь, то як це могло б пасувати Всемилоствому, повному милосердя, Премудрому, який прикрашає те, від чого наказує стерегтись? Якщо ж визнати за Господом, що пристрасть душі до матерії Йому невластива й нав'язана, тоді честь і хвала Богові, що Він чує наші молитви, попереджає людей, дає обачливість і недовірливість.

Тож я не триматимусь парадоксу, стверджуючи, що теорія «п'ятьох принципів» прагне передусім розв'язати проблему теодицеї, яка за часів ар-Разі постала у формі труднощів тлумачення Корану, зокрема, вірша Аль-Імран 14 і супутніх йому віршів. Чітко йдучи за розрізненням «Тимея» між раціональною душею та тваринною душею (що також подвоюється), ар-Разі виокремлює Душу (у Платона вона подібна Душі, що має пожадання) і Розум (у Платона — раціональна душа). Розум — божистий. Всупереч тому, що повторює хор тлумачів ар-Разі, той не відкидав беззастережно Пророків: вони були засобами для передавання Розуму, через який Господь прагне відірвати нас від матерії. Як проникливий читач «Тимея», ар-Разі збагнув, що людська Душа позначає центральне перехрестя у питанні теодицеї. Якщо даним «згори» принципам вдається наставити її на правдивий шлях, тоді боже парі певною мірою виграно, і Благо тріумфує. Якщо ж беруть гору матеріальні пристрасті, Розумне зазнає поразки. Ще точніше ар-Разі осягнув, що біологія третьої частини «Тимея», тобто чільні ідеї Платона про людську будову, носить глибокий відбиток вчення про спасіння. Бог замислив тіло так, щоб воно якнайкраще давало змогу Душі, що існує до тіла, звільнитись від своїх невситимих бажань. Звісно, людське тіло є матеріальним, але воно долає себе. У цьому полягає ідея трактату «Майстерність і мудрість творця людини», який вважали безнадійно втраченим; щоправда, зберігся один важливий фрагмент (початок твору)³¹:

31 Див. M. Rashed, «Abū Bakr al-Rāṣī et la prophétie», *Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales*, 27, 2008, p. 169-182, 172-173.

II. ВІД МАГОМЕТА ДО БЕНЕДИКТА XVI

Мухаммад б. Закарія ар-Разі доводить існування Бога, звертаючись до вивчення людського тіла. На початку трактату він стверджує: «Той, хто розглядав карафку й замислювався над способом її дії, хто помічав, що шийка карафки подібна до горловини, а товщина і розмір добре вивірені й вушко має певну форму, хто розгледів, що її дно пристосоване, щоб туди наливали воду, хто зрозумів решту її будови, зробленої за середнім виміром товщини і величини, пристосована так, щоб з неї витікала дозована порція води, хто зрозумів, що її вушко потрібне для того, щоб за нього бралися рукою, отже, той, хто при здоровому глузді, доходить висновку, що ця карафка, складена зі своїх частин і пристосована до вжитку, не породжена сама собою, не створена своєю сутністю. Ба більше: вона не була створена позбавленою почуттів і відчуттів природою; швидше він дійде висновку, що мудрий, сильний творець знав, що карафка буде корисною, маючи чітко означені цілі й об'єднуючи три її частини згідно з визначеними атрибутами — широкою горловиною, щоб легко вливати воду, вимірною порожниною горла і вушком, щоб легко за нього братися. Коли ж цей мудрий творець дізнався, що карафка корисна лише через залучення трьох атрибутів, він обов'язково організовує своє творіння сприятливим способом і згідно з корисною для цієї мети конфігурацією». Далі Мухаммад б. Закарія, виголосивши цю чудову промову, маючи добру мету, взявся вивчати сліди мудрості Милосердного у творенні тіла людини. Він відзначив дивовижні розміщення й конфігурації, що улягають мудрості та корисності. Потім він сказав: «Хто має здоровий розум, той свідок, що народження див і прекрасних речей у будові тіла може походити тільки від сильної, мудрої особи, яка створила й упорядкувала цю будову силою і мудрістю своєю».

Якщо на позір цей уривок здається близьким до трактату Галена «Про вжиток частин», то справжнім глибинним взірцем ар-Разі є «Тимей» Платона (адже Гален також запозичує у «Тимея» перехід від доладної будови людського тіла до божистого принципу, який його створив). Для обох авторів людське тіло створене так, щоб душа могла найкраще ним скористатись. Із цього погляду, байдуже, чи душа вічна, як у ар-Разі, чи створена, як у Платона. Для обох філософів людське тіло є наслідком оптимізації. Тому-то ар-Разі суттєво зменшує божу всемогутність, щоб врятувати справедливість. Бог і далі обирає й виявляє могуття, однак він може лише докласти зусиль, щоб потурбуватися про невинуватий світ. Ця турбота виявляється в Пророках, завдання яких — передати божу добру звістку, тобто винести догану й відвернути людей від лихих нахилів. Ар-Разі аж ніяк не заперечує пророків. Насправді він лише відкидає надприродні дива. Світ перебуває в якнайкращому становищі, але не в тому розумінні, що інший найкращий стан суперечив би йому (до чого радше схиляються теорії ал-Кінді й Сабіта ібн Курри), а в розумінні, що

саме в ньому Господь здатен — через своїх Пророків — максимально ви- лікувати його.

Цікаво, що серед поданих нами трьох платоників один майже не усвідомлює своє антиаристотеліанство, а двоє інших цілком усвідомлюють. Як же ми далеко від так званого механічного поглинання «аристотелівської філософії за посередництва сирійців»! Щоразу перед нами постають оригінальні мислителі, просякнуті мусульманською теологічною культурою, які добре знають, чого їм треба від грецьких текстів. Щоразу маємо справу з присвоєнням, глибоким перетлумаченням давньої спадщини. Якщо ал-Кінді тісно співпрацює з деякими перекладачами-сирійцями, то передусім не через те, що він залюблений в елінізм або ж надто довіряє їхній здатності розрізняти доктрини, а саме через те, що просить їх перекласти йому ті частини, що дозволяють розвинути власну метафізику в чітко визначеному напрямку. Так само ніхто не примушує аль-Фарабі повернути в бік аристотеліанства. Він цілком був здатний продовжувати розвивати певний різновид теологічного неоплатонізму, як це робили учні ал-Кінді (аль-Балхі, ас-Сарахсі, аль-Амірі). Однак він пориває з ним і повертає до своєрідного аристотеліанського пуризму. То був його свідомий філософський вибір.

Аль-Фарабі (бл. 872—950) і кінець злуки між філософією та релігією одкровення

Аль-Фарабі здійснює справжній поворот, поглиблюючи як ніхто інший до нього аристотелівський набуток. На відміну від ал-Кінді аль-Фарабі багато коментував Аристотеля. Набагато переважає він і в знанні технічних деталей філософської традиції. Аль-Фарабі — перший арабомовний філософ, який однаково добре знається і на творах Аристотеля, і на творах видатних грецьких коментаторів, що на ту пору майже всі були перекладені. Тож у випадку аль-Фарабі накладаються два явища: (1) екзегетичне повернення до аристотелівських текстів; (2) криза теолого-платонівської моделі Бога, що обирає найкращий зі світів. Отже, насамперед постає питання: чому аль-Фарабі взявся за коментування Аристотеля?

Здається, відповідь така: аль-Фарабі, який протистоїть ал-Кінді у питанні творення світу, втім, йде за ним тоді, коли тлумачить роль логіки. Справді, хоч аль-Фарабі не настільки покладається на математичні знання, як ал-Кінді, все-таки він запозичує в нього ідею про універсальність філософської мови — яку він обмежує не тільки «Категоріями», як це

II. ВІД МАГОМЕТА ДО БЕНЕДИКТА XVI

робив ал-Кінді. Найбільша різниця між ним і ал-Кінді полягає у ставленні до *калам*. Якщо ал-Кінді не конфліктував з теологією як такою, яку він загалом зводив до метафізики, все змінюється з аль-Фарабі: для нього теологія перебуває на нижчому, аксіологічно недостатньому щаблі пізнання істини. Це залежить не стільки від осіб, які нездатні добутися істини, як від самої дисципліни. Якщо для ал-Кінді аристотелівська логіка має допомогти переконати кожного в єдиній істині (а отже, й заперечити Трійцю³²), аль-Фарабі ставить перед собою завдання вибавити нас від хибних ідей всіх монотеїстичних релігій, серед яких і догма про творення світу. Це принаймні спонукає два питання. Перше — звідки беруться хибні ідеї, що подають себе як беззаперечні істини? Друге — чому релігійні тексти містять стільки суперечливих філософському розуму тверджень? Відповідь на перше питання, на думку аль-Фарабі, потрібно шукати в мові. Тут філософ дещо змінює й ускладнює позицію ал-Кінді. Подібно до сучасної аналітичної філософії аль-Фарабі вбачає головні теологічні хиби в неправильному мовному вжитку. Хиби стосуються й лексики, й аргументації. Ось чому аль-Фарабі надає такої ваги термінології та логіці, яку він розуміє як дослідження валідних форм висновків. — Відповідь на друге питання підносить логіку до рівня дослідження висловлення загалом, тобто усіх типів аргументації і тропів. Отже, аль-Фарабі цікавиться «Органоном» і навіть «Риторикою» та «Поетикою» як логік і теоретик аргументації. Для подальшої традиції такий підхід виглядає закономірним, послідовники аль-Фарабі розглядають учителя як винахідника теорії «п'яти мистецтв», згідно з якою кожному з трактатів «Топіка», «Аналітика», «Софістичні заперечення», «Риторика» й «Поетика» відповідає чіткий тип передумови й висновку, а отже, істини.

Така класифікація передумов має дві функції: передусім, аргументи, що належать різним сферам (наприклад, метафізиці й політиці), формулюються різними стилями; і це приводить до гострої рефлексії щодо строгого доведення. Так розрізняємо те, що може бути об'єктом доведення, і те, що за природою може бути лише об'єктом імовірних аргументів. Крім того, той самий об'єкт можна розглядати з різних поглядів, на різних рівнях точності. Так, єдина істина, зокрема істина теолого-метафізична, може бути об'єктом різних викладів. Отже, класифікація передумов дозволяє зрештою зрозуміти, яким чином сумісні мова філософії та мова Одкровення. Треба добре усвідомлювати різницю між цим проектом і проектом ал-Кінді: для останнього дискурс одкровення й дискурс фі-

32 Таке заперечення збереглося. Див. французьке видання й переклад: R. Rashed et J. Jolivet, *op. cit.*, p. 121-128.

лософії говорять про одне й те саме, але по-різному. Форма різна, але зміст однаковий. Натомість для аль-Фарабі ці два дискурси говорять про різне. Ні форма, ні зміст не однакові. Форма — строга й істинна, зміст — неоднозначний і частково хибний. Якщо вони сумісні, то через те, що націлені на одну мету: філософія здатна досягнути, як риторичні передумови Одкровення виступають єдиною формою теологічного дискурсу, зрозумілого народу.

Мається на увазі те, що сьогодні називають дискурсом наукової популяризації. Драма розуму, на думку аль-Фарабі, відбувається не тоді, коли люди з народу починають вірити цьому дискурсу — адже він єдиний їм зрозумілий — а тоді, коли освічені люди, що сповідують теологічні догми, не помічають різниці між наукою та її вульгарною версією. Ба більше, коли їм здається, що вони остаточно полишили рівень риторики й досягли істини, вони дійшли лише півшляху в сфері діалектичної аргументації — саме в цьому частий закид аль-Фарабі на адресу теологам-раціоналістам Ісламу. Словом, лише дослідження логіки в широкому розумінні дозволяє концептуалізувати опозицію між строгими науковими передумовами, що з'являються в «Аналітиці», та більш довільними передумовами — або просто діалектичними, або й навіть простонародними твердженнями. Така увага до статусу передумов відіграла вирішальну роль для подальшої філософської практики. Переважна частина філософської праці — зокрема, в космології та метафізиці — полягає в аналізі первинних передумов, щоб переконатися в прийнятті серед них лише чистих наукових істин, а не витворів уяви чи поступок поширеним переконанням.

Аль-Фарабі розпочне вирішальну боротьбу з ал-Кінді як із найнебезпечнішим представником злиття теології та філософії, а отже, втрати епістемічного контролю над філософськими передумовами. Насамперед треба взяти до уваги, що вступ до короткого трактату «Про цілі мудреця у книзі під назвою Метафізика» спрямований проти ал-Кінді. Авторів, який писав у «Трактаті про кількість книг Аристотеля»³³:

Його мета у книзі під назвою «Метафізика» — прояснити речі, що існують без матерії, і речі, що існують з матерією серед речей, які не тривають у матерії і не визначаються нею; також вона з'ясовує зведення усього до Господньої єдності (*тавхїд*), славимо й прославляємо Господа; також вона виявляє Його прекрасні імена й те, що Він є дівою і виповненою причиною Всього, Божеством Усього, тим, хто Своїм доладним урядуванням і довершеною мудрістю керує Всім,

33 *Op. cit.*, p. 384.

II. ВІД МАГОМЕТА ДО БЕНЕДИКТА XVI

Аль-Фарабі імпліцитно (але цілком ясно для тих, хто вміє читати між рядками) відповідає³⁴:

Наш намір у цьому трактаті — прояснити мету книги Аристотеля під назвою «Метафізика», його перші розділи, адже багато хто поспішливо розважив, що зміст цієї книги — розмова про Творця, хай славиться він, Розум, Душу і все, що з ними пов'язане; і що наука метафізики тотожна науці зведення до єдності (*тавхід*). Ось чому ми вважаємо, що більшість дослідників вражені й збентежені через те, що ми вважаємо: суть його вчення чужа такій меті, й навіть ми не знаходимо жодного твердження, яке властиво присвячене такій меті, якщо не зважати на книгу XI, яку позначають літерою *лам*.

Дехто, стверджує аль-Фарабі, витлумачує метафізичну науку Аристотеля так, ніби йшлося про звичайну раціональну теологію (арабською вживається термін «зведення до єдності» — *тавхід*). Це помилка, яка затемнює інтерес до розгляду буття як буття, тобто субстанції, тобто форми. Аль-Фарабі вважає, що наука буття як буття має певну автономію. Не те, що можна обійтися без Першопринципу, що змішується з Богом, а тому що зв'язок між цією Першопричиною (= Богом) і світом певною мірою *природний*. Світ не є результатом божого вибору, навіть якщо він ґрунтується на розрахунку, а природно — маємо спокусу сказати «автоматично» — витікає з Першопричини як його продуктивної причини.

Щоб зрозуміти автономізацію метафізики з боку аль-Фарабі, треба зрозуміти, як він поєднує фізику і метафізику. Фізика веде до певної ідеї *природи*, що може знайти виправдання лише з доказом, що закономірності світу не прості звички в діяннях Бога. Центральний елемент такого доведення полягає в перегляді радикальної креаціоністської тези, як його сформулював ал-Кінді. Адже якщо миттєве творення можливе, треба погодитись, що наявність світу *може* походити з господньої волі. Сукупність світу, навіть абсолютно закономірна, виявляється лише наслідком певного вибору, що зводиться до акту воління. Саме це обстоюють теологи.

Стосовно цих питань аль-Фарабі висловлює свою думку в трактаті, який, на жаль, не дійшов до нашого часу, «Про мінливі буття» (*Фі ал-мавджудат аль-мутагхайра*)³⁵. Завдяки кільком уривкам, які цитують андалузські автори (Аверроес, Авемпаче, Маймонід), дізнаємося, що аль-Фарабі неабияк цікавився питанням безперервності. Аверроес закидає

34 *Al-fārābī's Philosophische Abhandlungen aus Londoner, Leidener und Berliner Handschriften*, éd. F. Dieterici, Leyde, 1890, p. 34-38 і 37.

35 Реконструкцію здійснено тут: M. Rashed, «Al-fārābī's Lost Treatise *On Changing Beings* and the Possibility of a Demonstration of the Eternity of the World», *Arabic Sciences and Philosophy*, 18, 2008, p. 19-58.

аль-Фарабі, що той припускається помилки як у цьому трактаті, так і в іншому — «Про категорії», коли йдеться про пару дія-пристрасть: він занадто наголошує на безперервності цих явищ, нібито це властивий їхньому визначенню елемент. Та хоч трактат «Про мінливі буття» втрачено, зберігся текст «Про категорії». Отже, можна перевірити слушність тлумачення Аверроеса: аль-Фарабі надмірно (на відміну від Аристотеля, який нічого не говорить на цю тему) наполягає на безперервності, що необхідна в кожній дії, пристрасті, зміні та русі. Словом, усі рухи, які Аристотель згадує в «Категоріях», є неодмінно безперервними процесами. І звичайно, у переліку, складеному ал-Кінді, аль-Фарабі не бере до уваги «творення».

Це все дозволяє зрозуміти позицію аль-Фарабі: безперервність руху — необхідність, властива явищу руху як такому. Інакше кажучи, ця необхідність поширюється й на Бога. Якщо акт божого творення виявляє себе на космічному рівні продукуванням, а отже, дією (неперервною), то це творення не є миттєвим, як того бажалося ал-Кінді і як доводять теологи. Але якщо ми визнаємо, що боже творення розгортається в межах визначеного проміжку часу, не можна не уникнути труднощів. Чому саме такий проміжок, а не його половина, четверть тощо? Всемогутність Бога робить визначення порогу довільним, а отже, незадовільним.

Треба усвідомити вагомість цього принципу недовільності у філософській рефлексії божих діянь. Щоб краще зрозуміти нові прояви знання, показові два приклади — Ляйбніца і аль-Фарабі. Ляйбніц уписується в рефлексію *мутакаллімун* щодо атомізму. У творі, написаному латиною, «*Pacidius Philalethi*» учений намагається розв'язати проблему руху; спростовує аристотелівську тезу про потенційність/актуальність й підступає до двох позицій, що нагадують твердження Абу ал-Хузайла й ан-Наззама: перший — строгий фінітист, ділить рух між двома точками на скінченну кількість дискретних цілостей; другий — інфінітист щодо простору й відзначає стрибки у русі, щоб пояснити траєкторію в скінченному часі. Ляйбніц починає з вивчення першого розв'язку, але доходить висновку про його неможливість через необхідну безперервність величин. Фінітистська позиція занадто прямо протистойть нескінченному поділу будь-якої величини, щоб бути придатною. Отже, залишається розв'язок з допомогою «стрибків», який Ляйбніц наділяє показовим терміном «*transcreatio*»: Бог скасовує і відтворює рухоме тіло в різних ділянках траєкторії. Цей розв'язок (отже, теза ан-Наззама) задовільний, стверджує Ляйбніц, у будь-якому разі найзадовільніший з усіх давніх вчень про рух, якби він не містив невиправний недолік, що абсолютизує поріг нашого

II. ВІД МАГОМЕТА ДО БЕНЕДИКТА XVI

сприйняття (на погляд Бога, цілковито довірливий). Адже Господь, згідно з цією доктриною, скасовує рухоме тіло і відтворює на дуже коротких відрізках, настільки коротких, що ми не помічаємо дію. Але, зазначає Ляйбніц, виглядає так, що Господь бажав приховати недосконалість світоладу, позбавляючи нас такого сприйняття. А це Його негідно. Тож якщо досить усунути довірливість розв'язку, то це також і єдиний критерій, що справді дозволяє це зробити.

Схожий принцип застосовує аль-Фарабі, безперечно, вперше в історії філософії. Якщо Господь не може творити в миті (адже творення — це процес і будь-який процес безперервний у часі), але якщо кожна скінченна тривалість у випадку Бога є довірливою, єдиним розв'язком лишається постулювати, що Господь творить у нескінченному часі. Отже, маємо справжній доказ вічності світу, доказ, що відштовхується від причини, а не просто від нашої думки про природну закономірність, що як така нічого не виявляє, тому що закономірність може бути лише звичкою, встановленою свого часу в минулому і приреченою на кінець.

Таке розтікання творення по нескінченній тривалості полягає в упідлегленні Бога аристотелівському континууму. З цього випливає важливий наслідок: реформулювання ідеї божої волі. Якщо творення поширюється на вічність часу, треба розуміти божу волю як співіснування у цій вічності, тобто як таку, що зосереджується на нескінченній тотальності світу. Бог не має окремих вольових актів, а одну універсальну волю, єдиний акт, що стосується всієї сукупності часу. Вочевидь, за цих умов можна говорити про «волю» лише в дуже особливому розумінні, що фактично змішується з самим актом творіння. Ал-Кінді — сутнісно платонівський, аль-Фарабі — аристотелівський. А проте і один, і другий в критиці своїх суперників удаються до неоплатонізму: ал-Кінді запозичує у трійки Плотина—Порфірія—Прокла теологію Єдиного; аль-Фарабі висуває на перший план саме онтичний зміст Першопочатку й, по суті, лише злегка неоплатонізує теорії провидіння ортодоксального аристотеліанця Александра Афродисійського (його твір «De providentia» зберігся лише арабською мовою). Інакше кажучи, ал-Кінді вважає, що обґрунтованість буття передбачає реалізацію локальних цілостей і що вони можливі лише на основі питомої єдності — Бога, — тимчасом як аль-Фарабі схильний рухатися від космологічного (тобто фізичного) буття до буття *взагалі*, від буття взагалі до буття в його єдності. Генологія (вчення про Єдине) ал-Кінді, зрештою, приймає теологію вільної волі, тимчасом як онтологія аль-Фарабі ставиться до неї з недовірою.

Висновок

З аль-Фарабі завершується певна епоха арабської філософії. Це не означає, що все попереднє треба тлумачити як довготривале дозрівання, що виповнилося в його філософії. Зовсім навпаки: якщо аль-Фарабі означає кінець епохи, то настільки, наскільки він прямо їй протистоїть і — контрастуючи з різними типами платонівської *metaphysicae specialis* попереднього століття, — намагається опанувати царину аристотелівської *metaphysicae generalis*, що має настати. Уся подальша історія класичної метафізики пишеться як історія цього напруження між двома водночас доповняльними і протиставними полюсами: або аль-Кінді, який спирається на мутазилітські тексти і «Тимея», або аль-Фарабі — прихильник фізикалізму Аристотеля. У щоразу різних модальностях Аверроес відтворить цю боротьбу проти Авіценни, Маймонід — проти караїмського адресата у «Путівнику розгублених» і, якщо йти за інтерпретацією Етьєна Жильсона та Леона Рота, святий Тома проти святого Августина, а Спіноза проти Декарта³⁶. Як майстерно підсумовує Фах рад-Дин ар-Разі щодо платонівського вчення Абу Бакра ар-Разі³⁷:

І знай, що філософи, які вважають, що Божество світу є за своєю суттю примусовою причиною, відкидають це вчення, бо воно поширене серед сект, які виступають за Творця з вільною волею. Адже філософи спростовують ідею про Творця з вільною волею; тож треба, щоб їхнє заперечення звучало ще переконливіше. — Щодо тих, хто обстоює творче Божество з вільною волею, (1) є ті, хто стверджує: не обов'язково, щоб діяння Господні відповідали людським цінностям; але тоді вони не зважають на вчення, згідно з яким Бог — милосердний і великодушний, а отже, необхідно, щоб Він не вдавався до дій, що спричиняють біль і прикрість. І якщо ми говоримо, що моральна краса і потворність не притаманні діям Господнім, а Він робить те, що Йому до вподоби, і наказує те, що Йому прагнеться, тоді це вчення цілком руйнується. (2) А мутазиліти стверджують, що Господь діє і судить згідно з тим, що морально прекрасне і потворне; саме їх торкається критика Мухаммада б. Закарії.

Перед нами у цьому тексті, написаному близько 1200 р., не що інше, як перша картографія класичної модерності. Сподіваюся, на цих сторінках ми виклали деякі історичні обставини, що уможливили її.

36 Див. É. Gilson, «Pourquoi Saint Thomas a critiqué Saint Augustin», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, I, 1926, p. 5-127, і L. Roth, *Spinoza, Descartes and Maimonides*, Oxford, Clarendon Press, 1924.

37 Див. M. Rashed, «Abū Bakr al-Rāṣī et le *kalām*», art. cit., p. 47.

РОЗДІЛ ДРУГИЙ

ЛАТИНЯНИ ПРОМОВЛЯЮТЬ ДО ЛАТИНЯН

Ален де Лібера

За словами Етьєна Жильсона, середньовічні люди не відали, що живуть за Середньовіччя. Як і ми, вони вважали себе «сучасними». Зворот *Nos Moderni*, «ми, сучасні», поширився наприкінці так званого Високого Середньовіччя. А давні? Певна річ, їх називали *Antiqui*. Наші друзі, рідні й близькі: греки. Однак фахівця з медієвістики цікавить: Греція — наша «близька країна» чи наше «коренище»? Ні те, ні те. *Antiqui* — це ті, хто передував, ті, хто *has been* (честь їм і хвала). У XIII ст. це стосувалося вчених мужів «двох-трьох попередніх поколінь». Крім таких давніх, серед яких не всі були задавлені, й сучасних, яких ми більше не вважаємо сучасними, пізніе Середньовіччя знало інші пари: наприклад, *sancti* та *philosophi*. Перші — отці, другі — «мислителі-нехристияни, в яких розум розпізнавав гідних уваги вчителів, навіть якщо вони, користуючись перевагою автономії науки, не вносили останнього слова в людську долю та загальні умови існування»¹. А «ми»? «Ми», «європейці»? Ми, демократи, ліберали? Крім назв, які вказують на чітку роль всередині університетської інституції (*magistri, artistae* або *theologi*), 1200-ті роки, здається, не мали іншого терміна на позначення того, що сьогодні розуміємо під «європейцями», як *Latini*. «Ми, латиняни». *Nos Latini*. Отож, *ми* — європейці? Якщо це так, то тодішня Європа не має майже нічого спільного з нинішньою Європою. Їй бракує центральної деталі, яка унормовує «наше» уявне: Греції, греків, «наших» греків. Справді, за Середніх Віків «латинян» протиставляли «грекам», і з дуже чіткої причини: з погляду *Ecclesia*. У такому розумінні висловлювався святий Августин, зокрема у «*Contra Iulianum*», трактаті 421–422 рр., написаного проти еретика-пелагіанина Юліана. На закид

¹ Marie-Dominique Chenu, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1993 (5e éd.), p. 116–117. Шеню зазначає, що «у XIII ст. *Patres* позначали "Отців собору", а *moderni* часто стосувалися «покоління, що безпосередньо передувало або доживало віку за нинішнього покоління».

останнього, мовляв, його суперник посиляється тільки на латинських авторитетів, єпископ Гіппонський відказує:

Ти гадаєш, що маєш право їх зневажати, бо всі вони належать до Західної Церкви, а ми не затверджували жодного єпископа Сходу. Що ж поробиш? Вони — греки, а ми — латиняни. Мені здається, що тобі вистачить цієї частини світу, в якій Господь зволів увінчати одного славного мученика — першого апостола².

XIII ст. робить такий само поділ: чи то ми в Парижі, чи в Оксфордї, чи тим паче в Римі, ми — латиняни, вони — греки. Латинський світ — один із полюсів протиставлення, що перетинає *Romanitas* і *Christianitas*, *Imperium* і *Ecclesia*. Інший світ — то греки. І нам, латинянам, не завжди вистачає своєї *pars orbi* [частини світу (*лат.*)]. Згадайте початок «Завоювання Константинополя» Віллардуена: 1204 р.

Вони — греки, ми — латиняни. Що з цим поробиш сьогодні? По-перше, либонь, забути Байрона, а також (лише в цьому значенні) «Гіперіона». По-друге, згадати, що тоді, коли дехто волів, щоб Європа, «наша» Європа, *прислухалася до росту власного коріння*, «греки» не завжди мали найкращу репутацію. Вони навіть не завжди були «європейцями». У «Трактаті про опінію», опублікованому 1735 р. у Венеції, маркіз Жильбер-Шарль Лежандр де Сен-Обен зобразив середньовічну філософію в не надто привабливому світлі: для життя духу вона була імпортованим товаром або тим, чим була готика для мистецтва: занепадом французького смаку внаслідок хрестових походів, пограбування Візантії й відкриття арабського аристотелізму. В кількох рядках, історично хибних, але достатніх для того, щоб запропонувати згубний сценарій, який багато в чому підхопили подальші віки аж до початку XX ст., в негативному світлі постав болючий процес аристотелізації культури:

Після завоювання Константинополя французи привезли з собою коментовані арабами книги Аристотеля. Так була впроваджена філософія Авіценни та інших африканських тлумачів. Поганий арабський смак нашкодив шкільній освіті, так само як архітектура та інші мистецтва були зіпсуті готичним смаком. Порожні та варварські виверти заступили місце давньої філософії й заволоділи логікою і метафізикою, що були майже єдиними об'єктами вивчення тодішніх філософів³.

2 Augustin, *Contra Iulianum haeresis Pelagianae defensorem*, 4.13: «An ideo contemnendos putas, quia occidentalis Ecclesiae sunt omnes, nec ullus est in eis commoratus a nobis Orientis episcopus? Quid ergo faciemus, cum illi Graeci sint, nos Latini? Puto tibi eam partem orbis sufficere debere, in qua primum Apostolorum suorum voluit Dominus gloriosissimo martyrio coronare».

3 Див. G.-Ch. Le Genre de Saint-Aubin, *Traité de l'opinion ou Mémoires pour servir à l'histoire de l'esprit humain*, I, Venise, chez F. Pitteri, 1735, p. 181.

Цій приблизній оповіді втворював історично точніший аналіз Кондильяка. Однак і в нього «греки» ще далекі від завидного статусу творців Європи. Лежандр знеславлює першу акультурацію 1204 р., появу арабських коментаторів у багажу переможців Візантії. Але він також засуджує й іншу акультурацію, пов'язану з попередньою: 1453 р. — втеча греків, що знайшли притулок в Італії після захоплення Константинополя турками. Кондильяк теж несхвально ставиться до такого *translatio studiorum*. На його думку, наплив цих небажаних гостей перешкодив розвитку *смаку* в Італії, підносячи згубний вплив мертвих мов. А ті зупинили розвій національних мов, розладнали естетико-лінгвістичні сподівання, які у XIV ст. несли Данте, Петрарка, Боккаччо: «Греки, ці греки, яким приписують відродження високої писемності, насунули на Італію, неначе хмара, і затьмарили світло, що могло ось-ось з'явитися на небосхилі»⁴. Отож, коли все заволоклось *грецькою хмарою*, середньовічні люди постали як підсобники справжньої *варварської практики в науці*⁵. Занурена в невігластво середньовічна Європа «взялася за вчення, що було гірше за саме неучтво». Встановлено нездоланий розрив між добрими умами, котрі «гидують тим, що їм підсовують, однак не мають достатньої освіти, щоб виправдати свою огиду», та хибними умами — «тим паче пустими, бо вони переконані, ніби ніхто не може збагнути їхню премудрість». Бідні греки! Бідні ми! Чи вірили цьому сценарію, який сьогодні вже не сприймається серйозно, самі люди Середньовіччя? Хто ж для них греки? А хто араби?

Греки, про яких говорить Тома Аквінський у «*Contra errores Graecorum*» (1263), — то греки Августина та його наступників: *інші* християни. Це не греки філеллінізму, втім, і не греки, про яких розповідає Крас у «Про оратора» Цицерона: язичники, молоді причепливі дурники, нездатні розпізнати різні вияви *недоречності*, «навіть не дають цьому порокові жодної

4 Condillac, *Cours d'études*, VI, XX, 1, in *Œuvres philosophiques*, II (Corpus général des philosophes français), Paris, PUF, 1948, p. 173. Якщо об'єднати підрозділи першого розділу, то вони резюмують слова історика: «Європа перебувала у неучтві й вивчала даремні науки/Коли смак несподівано розвинувся в Італії/Але він занепав разом зі з'явою греків Константинополя». Далі читаємо, що «пристрасть до мертвих мов загальмувала розвій смаку» і «після того, як обмежились вивченням мертвих мов, більше не міг формуватись смак». Само собою зрозуміло, що інформація Кондильяка залишає бажати кращого, зокрема, щодо того, що стосується твердження, буцімто Данте, Петрарка і Боккаччо, ці яскраві побудники «смаку», визначеного як «вранішня зірка, що освітлює людський розум» проти «жахливих форм схоластики», «зневажали усі вчення свого часу». Насправді, якщо правда, наприклад, що Петрарка ненавидів *варварську латину* перекладів арабських коментарів Аристотеля, його думка, як і думка Данте чи Боккаччо, незбагненна без її *схоластичного* вкорінення.

5 Це також вислів, який вживає Ернест Ренан у «Спогадах дитинства й юності»: Ernest Renan, *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, in *Œuvres complètes*, II, Paris, Calmann-Lévy, 1948, p. 843: «Варварська й інфантильна схоластика XIII ст.».

назви»⁶. Медієвіст упевнюється в одному: все, що є грецьким, «грецьким» не є. Грецькі ритори, граматики, поети, яких вшановували в XII ст., не є греками в тому ж сенсі, що й греки, котрі не приймають загальної юрисдикції папи (саме проти них виступає Тома). Це не *ті самі* греки. Говорити про *грецьке коріння християнської Європи* не мало б жодного сенсу для схоласта. Принаймні з двох причин: у XIII ст. ще не вигадали деревинну метафору коріння; і не було самої ідеї «Європи». Дерево Порфірія пускає коріння згори, тобто з Неба: рід, що розділяється від найвищого до найостаннішого виду, досліджується згори вниз. То не коріння в звичному розумінні, що заплітаються знизу вгору. На образ коріння натрапляємо у Раймунда Луллія, першого й нещасливого пошукача міжрелігійного діалогу, з його «Деревами Філософії Любові», «Деревом Науки», «Деревом Питань» та іншими чагарниковими рослинами, що заповнюють великий замріяний ліс універсального *Мистецтва*. Відтак натрапляємо на нього у Френсиса Бекона, у Декарта, на таке собі філософське дерево, де коріння — метафізика, стовбур — фізика, віття — медицина, механіка й мораль; воно вигулькує у Дидро і навіть Д'Аламбера, конкуруючи з ланцюгом і лабіринтом. Жоден схоластик не додумався б застосувати його до «Європи», через брак об'єкта. Фактично, якщо вірити Ж. Ле Гофу, «відчуття належності *європейців* до однієї спільної цивілізації з'являється лише у XV ст.», коли папа Пій II, Енео Сильвіо Пікколоміні, закликає мешканців Європейського континенту «об'єднатися перед турецькою навалою»⁷. Падіння Другого Риму й невтішна доля *Christianitas* Сходу, що водночас перемістила греків до Європи й породила на деякий (тоді доволі короткий) час відчуття європейської єдності. Лист Пікколоміні, тодішнього єпископа Сієни, до папи Миколая V від 12 липня 1453 р. заходить навіть далі: він змішує греків (візантіїв-християн) та греків («наших» греків, давніх). Паплюження «брудом Магомета» «відомої в усьому світі» церкви Святої Софії, наруга «незчисленних і дивовижних соборів на честь святих, справжніх витворів мистецтва» поєднувалися зі втратою книг «досі незнаних нами, латинянами, й у великій кількості».

6 За словами Краса, «найосвіченіший народ» греки не мають слова, що відповідало б терміна *inertus*, «одному з найбільш вживаних у нашій мові». Цей «порок», втім, доволі «поширений серед греків», ними не виявлений, ні названий. Див. Cicéron, *De oratore*, II: «Nec vitio cumulate est erudissima illa Graecorum natio; itaque quod vim huius mali Graeci non vident, ne nomen quidem ei vitio imposuerunt; ut enim quaeras omnia, quo modo Graeci inertum appellant, non reperies» [«Цим пороком надто страждає найосвіченіший народ — греки; та самі греки не усвідомлюють силу цього зла й тому не дають цьому порокові жодної назви. Шукай де завгодно, як греки називають “недоречне (безглузде, нісенітне, нікчемне)”, і не знайдеш» (лат.)].

7 Див. Jacques Le Goff, *L'Europe est-elle née au Moyen Âge?*, Paris, Seuil, 2004, і «Le christianisme, creuset de l'Europe», *La Vie*, № 3046, janvier 2004.

II. ВІД МАГОМЕТА ДО БЕНЕДИКТА XVI

Страшний присмерковий діагноз, переляк від якого «ми» досі зберігаємо в історіографії. «Вірі й культурі» завдано подвійного удару. Катастрофа, що спіткала християнство, не оминула й давню Грецію: «Це друга смерть Гомера, друга загибель Платона». З появою турків шлях культури обривається: «Де тепер шукати геніальні твори грецьких філософів і поетів? Джерело поезії пересохло». Греки й латиняни об'єднані перед турецьким лихом: ось Європа. Врятуймо гекзаметр і віру.

Що відбулося? Що відбувається далі? На думку Ф. Кардіні, папа Пій II розвинув «тезу, наслідки якої тоді не могли досягнути ні він, ні його сучасники: Європа була осердям (*patria i domus*) християнства, вона ідентифікувалася з християнською релігією й, як наслідок, кожен європеець мав розглядатись як християнин»⁸. Можливо. Але цього мало. Кінець XV ст. був позначений піднесенням своєрідного екуменізму за часів кризи перед зовнішньою загрозою, про яку найкрасномовніше свідчить «Про мир віри» кардинала з Кузи. У тому трактаті розмову ведуть грек, італієць, француз, німець, англієць, іспанець, вірмен, циган, араб, індус, халдей, єврей, скіф, перс і татарин: Микола Кузанський визнає множинність одкровень та приховану єдність *credo*. Усі релігії доходять згоди щодо єдиного бога, попри розмаїття імен і ритуалів. Діалог відбувається в Єрусалимі — колисці монотеїзму (таке явище, може, й є, але слова такого поки немає), Єрусалим — святе місце *par excellence*, Єрусалим, де зустріч має скінчитись мирною угодою, завдяки взаємним поступкам. Разом з Пікколоміні цей екуменізм вже *на повний голос* поширено на людство. Хоч яким було значення, надане зустрічі цих двох Грецій після падіння Константинополя, залишається питання: чи можна ретроспективно спроектувати подвійну християнську *та* елліністичну вимогу (порушену тривожним питанням майбутнього папи Пія II) на цілий період від кінця Античності до кінця Середньовіччя? І в якій формі? У формі єдиного й неперервного потоку, злиття, паралельних течій? І проти кого або чого, проти якого *зовнішнього*, яких завжди нових турків розбудувати послідовний дискурс? Питання саме по собі не має відповіді для історика філософії. Йому треба знайти чітке місце. Тут варіантів не бракує: від «передачі знання» до «історії перекладів», через історію «культурних обмінів»; біла Ніч *перевідників*, коли всі корови божевільні. Та щоб голова не йшла обертом, слід насамперед замислитися про *форму* запитання, яку несе в собі кожна з цих дослідницьких програм.

Починаючи зі статті Роже-Поля Друа, присвяченій «Аристотелю у Мон-Сен-Мішелі», *суть* питання формулювалася так: чи *ікс* завдячує

⁸ Див. Franco Cardini, *Europe et Islam. Histoire d'un malentendu*, trad. Jean-Pierre Bardos, Paris, Seuil, 2000.

Р ігреку? Маємо три змінні й одну функцію. Структура боргу, як і структура дару, тривалентна: *ікс* дає Р ігреку. Якщо прийняти квантифікацію, вибудовується альтернатива: правильно чи неправильно, що *ікс* завдячує усім Р ігреку? Залишається витлумачити змінні, які за потреби теж квантифікуються: *будь-який ікс*, *будь-який ігрек*. Завдяки Сильвену Гутенайму кожен тепер знає, що таке ігрек: Іслам, що посідає в цій структурі місце турків, про яких застерігав Пій II. *Ікс* має багаторівневе значення: Європа, християнська Європа, середньовічна Європа, одним словом, «Ми». Ми, європейці. Саме так це треба розуміти, й саме так преса загалом зрозуміла, сформулювавши питання: «А що як Європа не завдячує своїми знаннями Ісламові?» Такий підхід годиться тільки для історії, що переймається «ідентичностями». Але пастка, яку він приховує, заслуговує окремого дослідження. Що ж тут означає «завдячує»? Скажімо, вираз «Ми завдячуємо Гастонові Арману де Каяве найкращими драматургічними сторінками у французькій мові» означає, що Гастон Арман де Каяве є автором найпрекрасніших шедеврів франкомовної сцени. Звісно, існує можливий світ, в якому хтось говорить (сказав, скаже): «Я завдячую Роберові де Флеру найбільш захопливими театральними враженнями». Втім, ніхто не принесе йому чи їм обом рахунок. Ніхто не «винний» Гастонові Арману де Каяве чи Роберові де Флеру, ні гуртом, ні окремо. Твердження, буцімто *Європа завдячує своїми знаннями Ісламові*, зазвичай треба було б розуміти в цьому безсторонньому сенсі: *знання в Європу прийшли із землі Ісламу*, — цю тезу можна підтвердити або спростувати, вона заслуговує на таке формулювання, перш ніж дискутуватися. Та її не зрозуміли в такому сенсі. Радше дійшли висновку про *скасування зовнішнього боргу*. Ми нічого не винні Ісламу, а отже, й арабському світу (отже, додають тут і там, ми нічого не винні робітникам-іммігрантам), бо «вони» нічого нам не дали чи передали *по своїй волі*. Немає «боргу», позаяк передання Р іксу не провадилося *через ігрек*. Іслам передав античне знання Заходові, бо «прогнав тих, хто не визнав його панування». Щоб довести, що «відкриття Заходу були зроблені самостійно», «власними засобами», через внутрішню потребу, *потребу Греції*, притаманну християнству, Сильвен Гутенайм пише: «не бачимо, щоб Іслам запропонував своє знання Заходові». І заперечує те, що «мусульмани по своїй волі перенесли античне знання християнам». І доходить висновку: «Передача знань арабами була лише пасивною»⁹. Він наполягає: «Мусульмани не стукались у двері християн, приносячи їм твори Аристотеля, обіцяючи їх перекласти з арабської на латину. Вони

9 Sylvain Gouguenheim, *Aristote au Mont-Saint-Michel. Les racines grecques de l'Europe chrétienne*, Paris, Seuil, «L'Univers historique», 2008, p. 183 (абрєв. AMSM).

II. ВІД МАГОМЕТА ДО БЕНЕДИКТА XVI

й не збирались відкрити християнському світу власне культурне коріння або ж “цивілізувати” його» (*AMSM*, р. 184).

Ми нічого не *винні* пасивному передавачеві. Цю справу так швидко витлумачили в такому світлі, що до цієї оповідальної ізопоії в стилі *перевернутого постколоніалізму* (ми помітили, що слово «цивілізувати», взяте в лапки, проходило наче обмовка: маємо своїх цивілізаторських канонів, свої *Jules-Ferry Boats*¹⁰, але де їхні судна?) додається максималістська інтерпретація природи й обсягу об'єкта передачі: не *частина* Р, а *така* усе Р. «Теза про борг», якщо її розуміти саме так, в очах декого відразу запроваджує «новий етноцентризм, цього разу “східний”». Він ілюструється статтею пані Зейнаб Абдель Азиз із каїрського університету Аль-Азхар, що заявляє про «вісім століть засадничої присутності Ісламу в Європі». Дві тези прагнуть обійняти всю «університетську вульгату»: Абдель Азиз₁ = «Увесь Захід в цілому був збудований на беззаперечному внеску Ісламу»; Абдель Азиз₂ = «Завдяки арабським мислителям Європа пізнала раціоналістичну думку» (*AMSM*, р. 13). Інакше кажучи: «*ікс* завдячує Р *ігреку*» означає, що середньовічний Захід, отже, Європа, завдячує *всім* ісламу/Ісламу. Без арабської думки немає європейської ідентичності. Ця теза, вочевидь, як сказав би Крас, *недоречна*. Однак вона спричинила масове збурення проти «бачення історії», схильне «обернутися на загальне переконання»: «“араби” відігравали визначальну роль у формуванні культурної ідентичності Європи», бачення, що суперечить «класичному баченню “грецького коріння” та християнської ідентичності західного світу», бачення, найбільш «медіатизована» версія якого – це «версія, що надає середньовічному Ісламу батьківство в розвитку європейської цивілізації». До цього додається «особливе бачення європейського світу: без уміння й хисту Ісламу Європа не змогла б вийти з “темних віків” Середньовіччя». Такий набір бачень не відповідає жодній тезі недавніх досліджень. Позиція, яку вона висловлює, в кожному разі не є позицією *жодного* історика-медієвіста. Ніхто не погоджується з Абдель Азиз₁₋₂. Ніхто не заперечує наявності того, що С. Гугенайм називає «грецьким каналом»¹¹. Ніхто не заперечує ролі Візантії в тому, що я назвав «філософською акультурацією латинян». Ніхто не говорить про «темні віки», *The Dark Ages* або *The Medieval Darkness*, окрім, либонь, тих, хто досі змішує *медієвальне* (*médiéval*) і *середньовічне* (*moeyéageux*). Тож у чому проблема? Вона стосується інтерпретації цієї трійки: *греків, арабів і нас*.

10 «Човни Жуля Фері» (англ.). Вочевидь, автор натякає на місіонерську місію республіканських цінностей Заходу (світськість, загальна освіта, але й колоніальна політика), що асоціюється з іменем французького міністра освіти Жуля Фері (1832–93). – Прим. пер.

11 І тим паче не я, коли вжив цей вираз 1993 р. з приводу Якова з Венеції у кн. *Philosophie médiévale*, Paris, PUF, «Premier cycle», р. 348.

З погляду історії середньовічної філософії слово «ми» не має сенсу, якщо воно не позначає «нас, людей». Ми — латиною *nos*, грецькою *hemeis* — є займенником, яким людина називає себе як рід чи вид. Це може бути й ім'я мене, того, хто говорить від першої особи, хто говорить «я». Нічого не дозволяє історика перетворювати його на тотем ідентичності. Історик філософії середньовічного Заходу, як і історик християнської теології чи теологій на Заході, має справу не з європейцями, а з *Latini*. Його «араби» — це ті, кого *magistri* називали *Arabes*, його греки — ті, кого вони називали *Graeci*. Істориків потрібно йти за розподілом, який встановили мовці, інакше кажучи, розділяти з Аристотелем греків і варварів, тобто греків, латинян і варварів¹², потім, коли сталося Одкровення, «тих, хто всередині», «наших», і «тих, хто назовні». Саме в цьому розумінні люди Середньовіччя розрізняють «нашу теологію», або «нашу святу католицьку віру», і «зовнішню науку», або «іноземні науки»: візантійську, відтак юдейську й мусульманську філософію та «елліністичні» знання, наскільки вони відрізняються чи протиставляються Одкровенню. Історика потрібно також усвідомлювати різницю у значенні (спокусливо сказати — онтологічній *здіяності*) термінів *Latini* та *Christiani* й особливе значення слова *philosophi* в схоластичному дискурсі. Словом, йому слід дотримуватися середньовічної лексики, а отже, таксономії, дискурсів. Під терміном *philosophi* Альберт Великий, виведений Іваном Павлом II 1980 р. у ранг першого й взірцевого християнського філософа, часто позначає тих, кого він називав «перипатетиками» (*peripatetici*); серед них здебільшого «араби»: Газалі, Аль-Фарабі, Авіценна, Абубакер. Аристотель без «Mère Poulard» [ресторан і готель у Мон-Сен-Мішелі]. Однак цей «арабізм» (слівце впровадив Ренан) не є культурним мазохізмом чи передчасним покайнням. «Араби» не завжди такі вже й безпомилні. Зокрема, Альберт робить з них «перших винахідників помилки» єдності інтелекту, іншими словами, «монопсихізму», згідно з терміном, який запропонував Ляйбніц. І подав довгий список винуватців, котрий почина-

12 Як у відомому уривку «Етики» щодо тирана Діонісія Сиракузького (*Éth.*, VII, I, 1; éd. Borgnet, p. 464A), в якому, підхоплюючи думку Аристотеля і Цицерона, Альберт протиставляє «цивілізованих» людей і «варварів»: «Barbaros enim dicimus, qui nec lege nec civitate nec alicujus disciplinae ordine disponuntur ad virtutem, quod Tullius in principio rethoricae sylvestres homines vocat, more ferarum cum sylvestribus feris conversantes: quales non sunt Graeci vel Latini, qui disciplinati sunt et connutriti regimine dominativo et paterno. Taliter enim bestiales crudas carnes comedunt, et sanguinem humanum bibunt, de crancis hominum comedere et bibere delectantur: nova genera suppliciorum inveniunt, quibus delectantur homines interficere, sicut de Dionysio Siculorum tyranno scribitur in chronicis». Цей фрагмент, що наслідує Аристотеля, добре показує, що Альберт залишається в межах аристотелівського слова й оповіді. Під його пером ми ніколи не побачимо отождолення *Barbaros* із *Arabes*.

II. ВІД МАГОМЕТА ДО БЕНЕДИКТА XVI

ється з «усіх арабів»¹³ (*omnes Arabes*) і нанизує «мавра на ім'я Абубакер», або «мавра-філософа Абубакера, знаного також як Алі», «Алі Абубакера», «Аль-Фарабі», «Авіцебрана з книжкою “Матерія і Форма” або “Джерело життя”», «Авемпаче у листі, який він назвав “Подовження інтелекту в людині”»¹⁴ і, звісно ж, Аверроеса. До цього додамо, що під *peripatetici* Альберт розуміє аж ніяк не тих, кого сьогодні називають «перипатетиками», або «неоаристотеліанцями». Прейскурант сертифікації й відповідності марок продукції самій продукції настільки в нього неконтрольований, що охоплює під назвою *Peripatetici* Гермеса Трисмегіста, Асклепія, Аристотеля, (Псевдо-Аристотеля) «*De principio universi esse*», Александра Афродисійського, Аль-Фарабі, Газалі, Авіценну, Ісаака Ізраелі, «*Liber de causis*», Маймоніда, Порфирія, Фемістія, Теофраста й, *last but not least*, Аверроеса. Греки, араби й юдеї: перипатетизм, на думку Альберта, уподібнюється середньовічній філософії. Він запаморочливий і множинний. Та ми не будемо улашлювати змішання або робити поспішливі висновки про активну чи пасивну передачу. Кинемо погляд лишень на те, що є: середньовічна ідея, що визначала *перипатетичну традицію*, лише здалека відповідає нашим історичним та історіографічним стандартам. Навіть у Регенсбурзі, де Альберт був єпископом, аристотеліанство за середньовічної доби не було хімічно чистим.

Ну хоча б, зауважить дехто, щойно згаданий Альберт із Лауінгена вважав себе «латинянином», а не арабом. Безперечно. Але термін «латинський» не має в нього доданої вартості. Як і Боецій до нього, Альберт прагне «передати Аристотеля латинцям». Не Аристотеля-логіка його відомого римського попередника, а Аристотеля нової на той час філософії, *реальної* чи *природної*, нероздільно грецької та арабської: *Facere Latinis intelligibiles <...> partes essentielles philosophiae realis* — проект всебічної філософської акультурації, що виходить за межі домініканського *studium* у Кельні, створеного ним наприкінці 1240-х років, звертаючи свій погляд на весь латинський світ¹⁵. Утім, як філософ, цей безперечно *активний* передавач воліє ставати не лише на *латинські* позиції. Альберт — мислитель. Він проповідує хрестовий похід до «німецькомовної країни», та коли розмірковує про універсальне, то обирає «середній шлях» між тезами *Latini*¹⁶, для яких універсальне наявне як таке в речах, і тезами

13 Див.: Albert le Grand, *De unitate intellectus*, I; éd. Hufnagel, p. 7, 77-8, 18, зокрема: «Твердження, що інтелект не є частиною душі, — це гіпотеза, яка скеровує всіх арабів: вони були першими винахідниками такої похибки».

14 *Ibid.*, p. 6, 55-68, 13, 7-10; 7, 20-39; 8, 85-9, 9; 11, 66-78.

15 Albert le Grand, *Physica*, I, i, 1; éd. Hoßfeld, p. 1, 43-49.

16 Під «латинцями» тут Альберт має на увазі деяких своїх сучасників: Robert Grosseteste, *In Anal. post.*, I, 7, (éd. Rossi, p. 141, 131-141), для якого універсальне за Аристотелем є «forma

Peripatetici, для яких універсального в речах немає, а воно наявне лише в «чистому інтелекті». В одному місці він закидає латинянам, пронизаним логікою, переконаність, ніби для розв'язання проблеми їм досить провести розрізнення¹⁷ («*Distinguo*, мадемуазель», як казав Тома Діафуарус, лікар із п'єси Мольєра «Уявний хворий»). В іншому місці під найменням «латинян» він атакує перших учнів Аристотеля-філософа природи, серед яких насамперед вирізняється Давид Динанський, інакше кажучи, за нашими нинішніми критеріями, *перипатетиків*, чиї «*Quaternuli*» (зошити) будуть публічно спалені 1210 р. Та, врешті-решт, про кого б не йшлося, тези *Latini* зовсім не викликають в Альберта ентузіазму. В одному місці він розцінює як «маячню» їхню відповідь на одне арабське заперечення щодо порфірівського визначення акцидента («Акцидент є тим, що може бути або може не бути, не спричиняючи руйнування суб'єкта»¹⁸); в другому місці він дорікає їм за помилкове визначення фізичних сил і здатностей, які зуться «пам'яттю» й «спогадом», через непрозорість текстів Аристотеля, й береться за викладення тез арабських перипатетиків, щоб виправити латинян, прояснюючи позицію Аристотеля¹⁹. Бачимо, що слово *Latini* залежить від контексту: то синонім одновірця, то сучасника. Справжній поділ пролягає між добрими й поганими філософами. Походження нічого не варте: є добрі арабські філософи й погані латинські.

Те саме стосується й трактату Томи Аквінського «*De unitate intellectus contra averroistas*», що ініціює «суперечку навколо аверроїзму». Наслідки (тепер вже «європейські») цього тексту даватимуться знаки ще у XVI—

fundata in suis individujs» — твердження дискутуватиме у XIV ст. Оккам (Ockam, *In I Sent.*, d. 2, q. 7; éd. Gál-Brown, p. 232, 8-21) і Вкліф (Wycliff, *De universalibus*, II, 2; éd. Mueller, p. 59, 165-177 —), і Роджер Бекон, який у своїх «Питаннях щодо книги XI Метафізики», посилавчись на скорочену цитату вислову Аристотеля з *Anal. post.*, II, 19, 100a 6-8 і *Metaph.*, I, 9, 990b13-14 («universale est unum in multis [et unum praeter multa]») формально погоджується, що аристотелівське універсальне «є в речах», а не в інтелекті (éd. Steele-Delorme, *Opera hactenus inedita Rogeri Baconis* VI, Oxford, 1926, p. 127): «Дехто стверджує <...> що універсальне має буття в інтелекті або душі й більше ніде. Це не правда; зовсім навпаки, універсальне міститься в речах. [Універсальне] насправді є тим, що є одним у багатьох, як каже Аристотель в першій [книзі] “Другої Аналітики” і першій [книзі] “Метафізики”: в душі маємо його подібність».

17 *Métaph.* I, i, 2, trad. A. de Libera, in *Métaphysique et noétique*, Paris, Vrin, 2005, p. 424.

18 «Accidens est quod adest et abest praeter subjecti corruptionem», див. *Super Porphyrium De V universalibus*; éd. Borgnet, p. 121A: «Sic ergo Arabes Philosophi hanc Porphyrii accidentis reprehenderunt descriptionem. Ad hoc quidam Latinorum finxerunt quasdam responsiones, quas <...> deliramenta reputo» і 122B: «... dicendum quod deliramentum est in veritate quod dicunt Latini, quod et post combustionem domus adhuc intelligatur: hic enim intellectus penitus est contra rei naturam».

19 *De memoria et reminiscencia*, I, i, 1; éd. Borgnet, p. 97B: «Quia autem, ut mihi videtur, omnes fere aberraverunt Latini in cognitione harum virtutum quas memoriam et reminiscenciam appellamus, ut aestimo propter verborum Aristotelis obscuritatem, ideo primo volumus ponere planam de memoria sententiam Peripateticorum, antequam Aristotelis sententiam prosequamur».

II. ВІД МАГОМЕТА ДО БЕНЕДИКТА XVI

XVII ст., від П'ятого Латеранського собору (1513) до визначення єзуїтського «Ratio studiorum» (1598–1600) і сутички Декарта зі схоластами-кальвіністами Нідерландів або полеміки Ляйбніца з Бейлем²⁰. Тома оголошує «загальну мобілізацію» проти Аверроеса й тих, кого сучасна історіографія називатиме «латинськими аверроїстами». Греків і арабів об'єднано під одним стягом — проти нікчемних мислителів, їхніх паризьких сучасників, які, начитавшись одного Аверроеса, гадають, ніби вчення Коментатора заміняє думку «всіх філософів, окрім латинян». Своїм суперником Тома протиставляє як Газалі та Авіценну, так і Фемістія і Теофраста, даючи їм принагідний урок з історії та критики. Латиняни не одні: вони належать водночас до єдиної грецької, арабської та латинської традиції, яку мріє розколоти на власну користь аверроїзм. Тож закиди звучатимуть іще сильніше: прихильники аверроїзму — відступники. В одному з найкращих полемічних уривків XIII ст. Тома викриває їхнє лицемірство «в запитанні, чи єдність інтелекту протилежна вірі» християн; виявляє неподобство в тому, що вони «прагнуть уявляти себе чужими релігії *Latini*», розпізнає необачність у зведенні «вчення про віру» до простого схваленого «католиками» *positio*, не приймає дворушного «висновку, ніби розуму необхідно, щоб інтелект був кількісно одиничний», «впевнено дотримуючись протилежного з поміттю віри»²¹. Немає нічого дивного в рівнянні латинський = католицький. Прикметно інше: на думку Томи, філософ не може лишити поза увагою свою релігію. Латинський аверроїзм прагне вийти за межі свого латинства, урівнюючи вчення про віру й думку Аверроеса, так ніби йдеться про звичайні твердження, складені, насмілимося сказати, рукою людини. Від огуди до приписів — так впроваджується томістська схема. На її переконання, філософ не може абстрагуватися від спільноти. Отак виникає інваріант, що безперечно проливає світло на початки провісницького «ми», що історично проголошує й започатковує *європейське* «Ми» перед обличчям «тих, хто ззовні».

Гра, треба визнати, складна. Від Томи до П'ятого Латеранського собору й далі. У томістських термінах латинянин, тобто католик, не може висловлюватись філософськи, якщо відмежовується від свого латинства, інакше кажучи, від свого католицизму. Єзуїтський «Ratio studiorum» приписує викладачеві філософії Товариства Ісуса не приставати до жодної

20 Портрет Аверроеса на сторінках *AMSM* розпочинається з нібито симптоматичного моменту (його релігійної належності, що неодмінно передбачає фанатичні погляди), коли він закликає мусульман до священної війни проти невірних (р. 156). Єдине, що треба пам'ятати: «він не є ні атеїстом, ні агностиком, так само як і не сповідує ідей толерантності» (*AMSM*, р. 158).

21 Див. Thomas d'Aquin, *De unitate intellectus contra averroistas*, §118–119, trad. A. De Libera, in *Thomas d'Aquin. Contre Averroès. L'unité de l'intellect contre les averroïstes suivi des Textes contre Averroès antérieurs à 1270*, Paris, Flammarion (GF, 713), 1994, p. 194–197.

секти, як александрівської, так і аверроїстської. Тим часом церковний собор оголосив еретичним учення Александра, що веде до морталізму (не-безсмертя людської душі), учення Аверроеса, що проповідує єдність інтелекту, й учення аверроїстів, що схиляються до подвійної істини: істини Одкровення, предмета належності до віри, та істини філософії, предмета погодження розуму²². Ніщо тут не примушує розбити встановлений Томою проти аверроїзму філософський *continuum* між греками, арабами та латинянами. До того ж собор і програма єзуїтів приписують триматися вчення Томи щодо єдності субстанційної форми як водночас істинної, згідно з вірою, й точної, згідно з аристотеліанством. Справжнє питання має подвійну форму: по-перше, автономія філософії й, по-друге, ототожнення розуму з розумом Аристотеля, якщо не сказати Розумом-Аристотелем. Від доби схоластики до порогу Модерності не можемо розділити одне від іншого.

Для Томи аверроїзм — це хибне тлумачення Аристотеля, несумісне з істиною віри. Натомість аристотеліанство, звісно, не зовсім несумісне з нею, навпаки. Отож можна відкинути Аверроеса, і з філософських, і з християнських позицій. Номіналісти XIV ст. по-своєму сприйняли це послання. Буридан стверджує, що вчення Аверроеса хибне з погляду християнської віри, але, якщо не брати до уваги віру, воно слушне з позицій природного розуму. Оккам заявляє, що ми не можемо знати ні з допомогою розуму, ні з допомогою досвіду, а лише з допомогою віри, що думка є актом, притаманним нематеріальній субстанції, як її замислює розумна душа, інакше кажучи, субстанції, яка не породжується й не занепадає, а існує повністю в усьому тілі й повністю в кожній частині тіла. Результат той самий: слова Аристотеля — істинні. Відмінність стосується тільки мого способу їх осягнення й окреслення того, що доступне розуму, *circumscripta fide*. Втім, ось що напевно: Аверроес помиляється не через те, що він не християнин, і не через те, що він араб, а через те, що він неправильно зрозумів Аристотеля, *а отже*, неправильно мислить. Християнському філософу не треба обирати між Аристотелем і вірою. Сам Аристотель може схибити: коли він помиляється, його можна виправити, й віра наставляє на правильний шлях; якщо він не помиляється, віра це підтверджує. Отже, прочитаний Томою або в томістському дусі Аристотель пропонує правильний шлях. Уявляємо, які були труднощі, навіть небезпеки, коли з нього сходили. Знаємо, яка була доля Джордано Бруно, який у творі «Вигнання переможного звіра» прагнув порвати водночас і з Аристотелем, і з християнством. Від XIII до XIV ст. філософія й теологія, підтримувані

22 На цю тему див. L. Bianchi, *Pour une histoire de la «double vérité»*, Paris, Vrin, «Conférence Pierre Abélard», 2008.

II. ВІД МАГОМЕТА ДО БЕНЕДИКТА XVI

унікальною в своєму роді інституційною структурою, без реального еквівалента поза *Latinitas* — Університетом, — артикулює суперечність, що всюди залишилася зовнішньою, — між розумом і вірою, — інтеріоризуючи її в своєрідному діалектичному русі, спадкоємницею якого є сучасна Європа. Така артикуляція, що не має еквівалента поза латинським світом, ґрунтується водночас на окресленій метонімії, редукції розуму до аристотелівського розуму та структурі конкордистської ієрархії, що успадкована, як і попередня, від шкільної практики неоплатонізму пізньої Античності: запровадження аристотелізму як обов'язкового вступу до науки й вищої мудрості — *theologia* схоластів, що 1200 р. в Парижі, Оксфорді, відтак у всьому університетському світі приходить на зміну *Великим Містеріям* платонізму, який викладали язичники аж до закриття Юстиніаном Афінської школи 529 р. За 500-х років у Александрії та Афінах Аристотель і його *Малі Містерії* слугували вступом до Платона; разом із Університетом і конфліктною доповняльністю факультету мистецтв і теологічного факультету аристотелівська філософія стає служкою християнської теології. Ця довготривала «подія» є невід'ємною частиною історії Європи, позаяк Європи не було би без університетів, їхніх криз, реформ і всіляких спроб вийти з університетської *epistemi* або її перебудувати.

Священний Союз Аристотеля й християнства розпочався небезболісно: спершу — засудження, а вже потім визнання²³. Починаючи з 1210 р. синод церковної провінції Сансу забороняє *artistae* читати «*Libri naturales* Аристотеля і його коментарі, як привселюдно (*publice*), так і наодинці (*secreto*) під страхом відлучення» — *Libri naturales* означають «Метафізику» і «Фізику», а також «*De anima*». Заборону поновили 1215 р. із затвердженням статутів Паризького університету кардиналом-легатом Робером де Курсоном. Під прицілом залишаються «Метафізика та Природничі книги, як і суми, що складені на їхній основі». Під приціл потрапляють: «Метр Давид Динанський, Аморі-еретик» і таємничий «Маврицій Іспанський», якого ототожнюють то з іще загадковішим «Мавром із Іспанії», то з єпископом Бургоса, що, як подекують, виявляв жваве зацікавлення мусульманським богослов'ям²⁴. Щодо «коментарів» (1210) і «сум» (1215), ідеться передусім про тексти Александра Афродисійського, аль-Фарабі, Авіценни й Газалі, на які за якихось півстоліття по тому Тома Аквінський посилатиметься в боротьбі проти аверроїстів. Як бачимо, творення Університету йде пліч-о-пліч із появою грецьких і арабських

23 Див. L. Bianchi & E. Randi, *Vérité dissonantes. Aristote à la fin du Moyen Âge*, Paris, Cerf-Fribourg, Éditions universitaires (Vestigia, 11), 1993; L. Bianchi, *Censure et liberté intellectuelle à l'université de Paris (XIII^e-XIV^e siècle)*, op. cit.

24 Див. M.-Th. D'Alverny, «Deux traductions latines du Coran au Moyen Âge», *AHDLM*, 16 (1947-1948), Paris, 1948, p. 128-130.

джерел. Париж та Оксфорд наповнені перекладами з арабської (як-от «De intellectu» Александра), як і перекладами з грецької (Аристотель і деякі його грецькі тлумачі). До того ж деякі твори перекладено двічі: наприклад, «Аналітика», перекладена з грецької Яковом із Венеції та з арабської Герардом Кремонським. Завдяки (інші, без сумніву, сказали б не «завдяки», а «через») толедським і сицилійським перекладам Аристотель у супроводі з'являється в Парижі. А з перекладами Аверроеса, зробленими починаючи з 1124 р. Майклом Скотом, готові всі компоненти для сценарію, що завершиться на П'ятому Латеранському соборі. З 1230-х років суперечка аристотеліанства вихлюпується на теологічний факультет: 1228 р. папа Григорій IX застерігає теологів проти «новизни, що опоганює», адже «віра не має заслуги, якщо їй доводиться обпертись на людський розум»: принагідно він дає еталонну максиму щодо зв'язку між *fides* і *ratio*, на яку набагато пізніше після засудження 1277 р. та її середньовічного *aftermath* натрапимо знову у Канта в нарисі «Суперечка факультетів», що намагається розв'язати проблему. Але цензура не тривала нескінченно: якщо поглянути на речі в загальних рисах, досить зазначити, що аристотеліанство, заборонене в перші десятиліття XIII ст., стає панівною філософією аж до Декарта й наукової революції, як на жаль, так і на щастя. Усе це відомо, й предмет накопичення знання і досвіду замінено на так звані науково-популярні праці. Як тоді пояснити, що ЗМІ, академії й переважна більшість французької громадської думки так завзято зустріли «відкриття» «грецького каналу» — підґрунтя доведення *грецького коріння християнської Європи* Сильвеном Гугенаймом?

Арабофобія існує, ісламофобія — не вигадка. Запаморочливе піднесення комунотаризму, «повернення релігійного», занепад світськості «по-французьки» — доволі реальні явища, як і вплив на публіку гангінгтонівської моделі «зіткнення цивілізацій» і дедалі гучніше несхвалення дискурсів «каяття» громадською думкою, стомленою тим, що їй постійно нагадують нестерпні випробування колективної історичної свідомості «добромисністю». Також квітне антиакадемічний пужадизм на благах крайньої правиці. Однак ніщо з усього цього не пояснює такого схвалення й прочитання, яке дістав від преси й частини читацької аудиторії «Аристотель у Мон-Сен-Мішелі», й засудження так званої «університетської вульгати». Тут ідеться радше про переважання однієї форми історії над іншими. Яка, власне, проблематика книжки С. Гугенайма? Не *Aristoteles Latinus*. Самий тільки погляд на сайт Центру Де Вульф-Мансіон при Католицькому університеті Лувена розповідає (навіть більше й краще) про греко-латинські й греко-арабські переклади Стагірита, ніж ретельне читання «Аристотеля в Мон-Сен-Мішелі». Толедо, Авранш — скільки *дивізії*? Нескладне запитання. Але воно мало цікавить публіку.

II. ВІД МАГОМЕТА ДО БЕНЕДИКТА XVI

Увагу привертає й ентузіазм збуджує зовсім інше. Був поширений міф. Той міф був смертельним для «нас». С. Гутенайм звільнив «нас» від нього. Від якого міфу він нас звільнив? Формулювання залежать від регуляції сили струму. Звичайно, є Абдель Азиз₁ і Абдель Азиз₂, або ж міф про *мусульманське коріння християнської Європи*, номінований на премію Лисенка 2007 р., або ж *Il mito delle radici islamiche della società occidentale* — підзаголовок італійського перекладу²⁵ «Аристотеля у Мон-Сен-Мішелі», що був вийшов у видавництві Rizzoli під назвою «Aristotele contro Avertoè». Від «християнської Європи» до «західного суспільства» — грецьке коріння безупинно гільчиться. Історик може вправно деконструювати міф: він навіть мусить це зробити, якщо має справу з міфом і споряджений адекватним знаряддям для його деконструкції. Однак ми не можемо змішувати *деконструкцію* та *апологетику*. Процедури апологетики в історії — прості й ефективні: виокремити вислів, винести поза контекст, увести в інший контекст — і партію зіграно. Треба було ломитися в розчинені двері, щоб випустити рятівний вітерець. У філософії можна практикувати семантичний атомізм проблем, тез і концептів: сформулювати тезу, щоб піддати критиці й зважити в термінах істини й хиби. Такий метод дуже плідний в філософії та історії філософії. Або ж історик філософії може віддати перевагу голістському підходові. Так роблю я. З такої перспективи питання *грецького коріння християнської Європи* перестає бути релевантним для історії філософії, тільки-но воно змішується з *корінням західного суспільства*. Історик філософії — не ідеолог. Натомість він може цікавитись походженням і структурою ідеологічних дискурсів.

Дискурс, що ґрунтується на зрівнюванні середньовічної *Latinitas* із християнською Європою, а християнської Європи із західним суспільством, — ідеологічний. Середньовічна християнська Європа, якщо розуміти її як *Latinitas* Альберта й Томи в лінгвістичному, релігійному й політичному вимірі, не є модерною Європою; модерна Європа не є християнською в тому ж розумінні, яке мав середньовічний латинський світ. Питання, чи ці сутності мають одне «коріння», з філософського погляду не адекватне. Натомість адекватним є питання, чи має історико-філософську релевантність метафора коріння: замість неї можна віддати перевагу не метафоричному поняттю спадщини; можна й потрібно порушити питання щодо її походження, використання й меж; можна, зрештою, запитати щодо типу фактів, що дозволяють усталений вжиток такої метафори. Захищаючи *грецьке коріння християнської Європи* (середньовічної), Сильвен Гутенайм по дотичній обстоює *християнське коріння*

25 Підзаголовок, який зрештою прибрали оцим шедевром (замаскованого) гумору: *Come cristianesimo e Islam salvarono il pensiero greco*. Безперечно, все сховано в «як».

Європи (сучасної), що передбачає синонімічність оцих двох «Європ». У декларованій рівності між середньовічною Європою й Європою загалом ніколи не бракувало прихильників — від Новаліса до Чезаре Бальбо. Знаємо й її небезпеки: затемнення будь-якої її *не грецької* частки (юдейської, арабо-мусульманської) в історії європейської філософської та наукової культури. Рівень еллінізації культури функціонує у Гутенайма як критерій ієрархії. Але ідея еллінізації — повної, вдалої або всеохопної — здійсненої всередині самих лише країн Християнського світу, обґрунтовує друге рівняння: *еллінізований* = *раціональний*, яке в очах автора дозволяє й схвалює саме християнство — єдине, що охоплює «логос» цілком, проголошуючи себе універсальним спадкоємцем; адже «Євангелії були написані грецькою», й Євангеліє від Йоана — *єдиний* справжній спадкоємець «грецького логосу». З перспективи схоластичної доби конфіскація грецького логосу, ототожненого з природним розумом, постає як насильницьке привласнення, характерне для апологетичної історії.

На погляд Томи Аквінського, мусульмани з логосу вилученими не були; то навіть єдина царица, де можна зійтися з ними, за браком спільного письмового канону: царица природного розуму, з якої жодну людину не вилучено, хоч би якою була її релігія²⁶. Між іншим, на практиці Тома чітко розрізняє «арабів» і мусульман. Є «арабські» філософи. Богослови — не «араби»: вони «маври» або «сарацини». Попутники перших — Аристотель, Александр, Теофраст, Фемістій. Другі на загал згадуються спільно з юдеями²⁷. Цікавість Томи до іншого нічим не різниться від зацікавлення людей його часу, воно не надто переважає зацікавлення мусульманами замість Іншого загалом й християнства зокрема. Про мусульман Тома знає лише обіцянку плотських усолод у потойбіччі (таке собі «тваринне життя», що настає після тілесного Воскресіння, яке до того ж очікують і юдеї²⁸) і дотичне заперечення єдиносущого Сина, Трійці, Втілення й Спасительної Місії Христа²⁹. Портрет ісламу, який він змальовує в «Сумі проти язичників», безперечно, дещо нагадує читачам Мануїла Палеолога:

26 *De rationibus Fidei*, cap. 1: «Super quibus petis rationes morales et philosophicas, quas Saraceni recipiunt. Frustra enim videretur auctoritates inducere contra eos qui auctoritates non recipiunt».

27 *Super Sent.*, lib. III, d. 21, q. 2, a. 4, qc. 4, arg. 1; *Super Sent.*, lib. IV, d. 44, q. 1, a. 3, qc. 4, ad 4; *Super Decretales*, 6 1; *De rationibus Fidei*, cap. 7; *Super I Cor.*, cap. 15, l. 3; *Contra Gentiles*, III, 27, §11; *Contra Gentiles*, IV, 83, §13; *Primae redactions Summae contra Gentiles*, lib. 3.

28 *Super Sent.*, lib. III, d. 21, q. 2, a. 4, qc. 4, arg. 1; *Super Sent.*, lib. III, d. 44, q. 1, a. 3, qc. 4, ad 4 (Сарацини й юдеї поділяють з єретиками-хліастами невіру в «святищенне почуття» [sanctum affectum], що дозволило б їм визнати, як це робить, наприклад, «Філософ» Аристотель, що «тільки духовні радості потрібні у Блаженстві» [«Solae enim delectationes spirituales, secundum ipsum, sunt simpliciter delectationes, et propter se quaerendae; et ideo ipsae solae ad beatitudinem requiruntur»]).

29 *De rationibus Fidei*, cap. 1.

II. ВІД МАГОМЕТА ДО БЕНЕДИКТА XVI

іслам — секта, численні «облудні секти»³⁰, що «вчинили протилежно» тому, чого навчає історія християнства. На думку Томи, насправді «диво» з див християнства в тому, що «незліченний натовп, складений не тільки з простих людей, а й з наймудріших» «прихилився до християнської віри» й у цьому навершенні ані «збройне насильство», ані «обіцянка насолоди» не відіграла щонайменшої ролі. «Найбільшим дивом», «явним творінням божественного натхнення» виглядає «прихильність» «умів смертних» до віри, котра «долає будь-який розум, притлумлює плотські втіхи й учить зневажати усі блага світу»³¹. А чому б і ні? Такою тоді була християнська докса. Християнин сьогодні судить за своїм розумінням. Є чимало способів бути християнином. Якщо це так, то історик філософії не зможе знайти у «Проти язичників» ані підстави хапатися за Хрест, ані приводу залучати Тома до великої мобілізації проти Осі Зла. Тома-філософ або Тома в очах філософа не розрізняє греків, арабів і латинян, коли він відштовхується від філософії, й не розрізняє людей, коли відштовхується від природного розуму. Декарт чинить так само, коли, посилаючись на П'ятий Латеранський собор, пояснює теологам Сорбони, що прагнув обґрунтувати в розумі те, чого навчає Одкровення, щоб саме захистити його від суто раціональної критики «невірних». Для історика, що відкидає апологічні мотиви, цього досить, щоб забезпечити історії філософії повноту своєї сфери виступу. Мій учитель Поль Віньо викладав історію філософії як історію «станів розуму». Він закидав своєму вчителю Етьєну Жильсону впровадження в історію філософії теології історії. Можна *mutatis mutandis* [із відповідними змінами (*лат.*)] (інакше кажучи, без того ж генія й обсягу доробку) адресувати таку саму критику Сильвену Гугенайму чи радше тому різновиду історії, яку він обстоює.

30 *Contra Gentiles*, I, 6, §4; trad. C. Michon, in Thomas d'Aquin, *Somme contre les Gentils*, livre I, Paris, Flammarion (GF, 1045), 1999, p. 153.

31 *Contra Gentiles*, I, 6, §1; trad. C. Michon, p. 152. Ось що, в будь-якому разі, досить, щоб відрізнити християнство від ісламу. За «*Contra Gentiles*», I, 6, §4, trad. C. Michon, p. 153, справді, іслам засновано на «зваленні народів» «обіцянкою плотських утіх, до яких підштовхує пошадання плоті». Зрозумілі таким чином, заповіді ісламу виглядають як просто «відповідні своїм обіцянкам» й через це тим більш ефективні в керуванні поведінкою «плотських людей», «готових підкорятися» тому, що нібито гарантує задоволення їхніх бажань. Не надаючи ні «доказів (*documenta*) істини», ні чистих істин («істина, яку він проповідує, завжди змішана з найоблуднішими байками й ученнями»), ні тим паче «надприродних доказів», іслам також, за словами свого засновника, нерозривно пов'язаний «з силою зброї» — «знаків, як коментує Тома, не бракує ні бандитам, ні тиранам». Отже, іслам грішить в усьому: порожньою звабою, збройним насильством, фальсифікацією. Останній — і найважливіший — закид: «Жоден пророк у минулому не висловлювався на його користь». Навпаки, Магомет навмисно «спотворює» «майже всі свідчення Старого й Нового Заповіту міфічними оповідками» й, додаючи «лукавство» до фантазування, він спритно забороняє своїм сектантам «читати книги Старого і Нового Заповіту, щоб вони не упевнилися в його брехливості».

Змішання історії філософської думки й теології історії – не лише талан, властивий С. Гугенайму. Йому піддається Жильсон, коли, занурюючись в історію метафізики доби церкви, він розпізнає у ній те, що називає томістським відкриттям *esse* як «поглибленням поняття буття» в неподоланному моменті, про який відомо, що, якби він таким був, якби він узагалі коли-небудь був, «його б пізнала й промовила церква»³². Він, безперечно, йому піддається, коли стверджує, що «поступ до метафізичної істини, багато разів описаний Томою, знаходить своє місце в божественній економіці спасіння: Платон (Єдине); Аристотель (Причина); Авіценна (Буття)»³³.

Однак його виклад має зрозумілу методологію, що шукає й пропонує *теологічну інтерпретацію історії філософії*, яка ґрунтується на чіткому й аргументованому історичному твердженні, а саме: найвидатнішу філософію XIII ст. створили теологи; вона також ґрунтується на *відомо обраній програмі*: забезпечити майбутнє «християнської філософії» – «очікуване, бажане, сподіване відновлення істинного поняття теології, що процвітала за часів великих учителів-схоластів». Жильсон чесно викладає карти на стіл. Карти християнського філософа, що уявляє християнську філософію як теологію, навіть більше: історія християнської філософії – як історія теологій, «в часі, об'єднаному теологічними судженнями», за висловом П. Віньо.

Історичні ідеї Жильсона пов'язані з особливою *епістемою* – дискусією щодо християнської філософії, яку започаткувала 1928 р. низка лекцій Еміля Брее в Інституті вищих досліджень Брюсселя та епохальна зустріч Французького філософського товариства від 21 березня 1931 р. Невже ця дискусія, що, здавалось би, вже віддавна канула в Лету й не залежить від роботи, яку здійснив Жильсон у царині історії філософії, нині відроджується? Можна лише ствердити, що інші теології історії середньовічної та модерної філософії пішли далі жильсонівської філософії, відтворюючи її частково. Найпомітніша з них – епонімія християнського Логосу («Слова» євангеліста Йоана), популяризована енциклікою «*Fides et ratio*» Івана Павла II, ґрунтується на рівнянні Логос = Слово = Розум, з подальшим твердженням, що Розум (Логос) є основою людського розуму (логосу). До такої перспективи, для якої християнство постає як істинний раціоналізм, ба навіть *єдиний* достеменний раціоналізм, додається теза, яку обстоює Бенедикт XVI, на переконання якого грецький розум і філософія невіддільні від християнського спадку, а також (нещасливої

32 Див. É. Gilson, *Le Philosophe et la Théologie*, Paris, Vrin, 1960, p. 254.

33 Див. É. Gilson, «La possibilité philosophique de la philosophie chrétienne», *Revue des sciences religieuses*, 32 (1958), p. 192, note 14.

II. ВІД МАГОМЕТА ДО БЕНЕДИКТА XVI

й занепадої) духовної історії модерної Європи, змальовуючи її як *деелінізацію християнства*, що розпочалася за Реформації й продовжилася через Канта й так зване радикальне Просвітництво аж до сьогодні. Її підсумовує формула: «Грецька спадщина, *очищена в критичний спосіб*, належить християнській вірі». Можна спекулювати щодо природи й обсягу такого «критичного очищення», який насправді, побачений в довгій перспективі, не виглядає аж таким віддаленим від рекомендацій єзуїтського «*Ratio studiorum*», укладеного під впливом П'ятого Латеранського собору: «Триматися Аристотеля аж до певної межі»³⁴. Хай там як, у цій теології історії філософії єдиним спадкоємцем еллінізму є християнство. Цю ідею підхоплює Гугенайм, коли посилається (адже має право) на *первісну суголосність* християнства й «грецького логосу». Те, як він це доводить, виходить за межі папських заяв, адже він виступає за радикальну *чужорідність* логосу й мусульманської релігії, занурену у своєрідний характер арабської мови — питомої мови Корану. Це твердження не так теологічне, як ідеологічне³⁵. З чіткого погляду історії філософії вона нав'язує або принаймні вивіщує практику, що ґрунтується на кількох методологічних баченнях, які йдуть проти загального історичного аналізу: це — усунення схоластичної, або університетської, доби, що проголошується надто добре відомою, щоб до неї повертатися; філософська субдетермінація періоду, на якому, навпаки, зосереджується вся увага (високе Середньовіччя); зведення так званого грецького спадку до аристотелівського спадку, що, правда, «критично очищеного».

Усунення схоластичної доби — це хитрість: само собою зрозуміло, якщо відкинути період, що започатковує другу хвилю впровадження Аристотеля й цензурні заборони 1210 р., проблема під назвою «грецьке коріння християнської Європи» розв'язується, навіть не поставши. Приведена лише до своєї єдиної, але й довготривалої першої фази, історія філософської акультурації латинян нівелюється сама собою: фактично там немає акультурації; «грецький канал» забезпечує етно-релігійну неперервність, що зводить будь-який інший подальший внесок до такого зовнішнього внеску, який Європа могла б у певному розумінні уникнути і який в будь-якому разі не є частиною її «коріння». Як тут не згадати четверту рекомендацію «*Ratio studiorum*» щодо Аверроеса? *Si quid boni ex*

34 «*Sequendus Aristoteles, sed quatenus*: In rebus alicuius momenti ab Aristotele non recedat, nisi quid incidat a doctrina, quam Academiae ubique probant, alienum; multo magis, si orthodoxae fidei repugnet: adversus quam, si quam, si quae sunt illius aliusve philosophi argumenta, strenue refellere studeat iuxta Lateranense Concilium».

35 Як і твердження, ніби «процес поступу... внутрішньої природи», й «цілком імовірно, що маючи таку позитивну динаміку і здавна прихилившись до грецького знання, про що свідчить перекладацька діяльність навколо Мон-Сен-Мішеля, Європа здолала б той самий шлях, навіть якби не було жодних зв'язків із ісламським світом» (*AMSM*, p. 199).

ipso proferendum sit, sine laude proferat; et, si fieri potest, id eum aliunde sumprisae demonstret. Перенесімо в інший контекст: якщо в арабо-латинській спадщині є щось гідне уваги, то говоримо про це без похвальби і, якщо можна, покажемо, що все це надходить зокола. Вибір Аристотеля на роль філософського барометра повної й успішної елінізації, своєю чергою, невдалий, якщо він передбачає субдетермінацію філософських тез високого Середньовіччя й «критичне очищення» аристотелівських тез. Усі маневри стають неприйнятними, коли історіографічну схему *translatio studiorum* зведено до твердження, буцімт іслам одноосібно впроваджує раціоналізм на Заході. Наявність «грецького каналу» не передбачає не-наявності інших «каналів». Хоча він перетворює Аристотеля на тотем історії середньовічної Європи, жодної миті Гугенайм не наводить хоча б одної аристотелівської тези, що могла б зіграти яку-небудь роль в історії європейської думки й науки. Македонець *репрезентує* «грецький логос», що сам собою *репрезентує* розум, що *втілюється*, «воплощується». Мало того, історія середньовічного аристотеліанства, позбавлена «другої хвилі впровадження» Аристотеля, прищеплена завдяки самим лише перекладам Якова з Венеції й віднині прославленої команди монахів-перекладачів Мон-Сен-Мішеля³⁶, реконструюється незалежно від будь-якого серйозного розгляду наявних зв'язків між історією проблем та історією корпусу текстів. Для історика філософії безглуздо відрізати історію перекладів від історій прочитання й використання текстів, приводячи історію перекладів Аристотеля до змагання *missi (dominici)* [верховні посланці (*лат.*)]. Питання «що читали в Аристотеля?» не можна відділити від питання «що в ньому вичитували?». Або, якщо хочете: що в ньому шукали? І що знаходили? Коли саме? В якому контексті?

Візьмемо до прикладу метафізику. З погляду історії корпусу текстів середньовічна метафізика поділяється на дві епохи: перша — греко-латинська доба, яку також можна назвати «боетієвою» (*aetas boethiana*); друга — доба арабо-латинська або перипатетична, доба заборон 1210 р., доба перекладів Аверроеса³⁷. Друга не скасовує першу. Також вона не

36 За словами Гугенайма, завдяки праці монахів-новаторів Мон-Сен-Мішеля так само новаторський «фронт» «європейської культури відкрився навколо великого абатства», що випередив переклади з Іспанії» (*AMSM*, р. 124). Нагадаємо, що Толедо з арабо-кастільсько-латинськими перекладами *знову стало християнським* за золотої доби піренейського *translatio studiorum*. Протиставити фронт до фронту Мон-Сен-Мішель з Толедо означає, власне, протиставити Північну та Південну Європу. А коли ж *Аристотель у Паданії*? Нагадаємо також, як казав Л.-Ж. Батайон (Bataillon, «Sur Aristote et le Mont-Saint-Michel. Notes de lecture», *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 92, no 2, avril-juin 2008, p. 333): «Немає жодної підстави стверджувати наявність команди перекладачів, що працювали у Моні».

37 Див. A. de Libera, «Genèse et structure des métaphysiques médiévales», in J.-M. Narbonne et L. Langlois, *La Métaphysique. Son histoire, ses enjeux, sa critique*, Québec, Presses de l'Université

II. ВІД МАГОМЕТА ДО БЕНЕДИКТА XVI

позначає кінця перекладацького руху з грецької мови на латинську: після першого перекладу «Метафізики» Аристотеля «*Vetustissima translatio*», зробленого з грецької Яковом із Венеції, — перекладу доволі неповного (містить тільки книги I-IV, 5, 1007a31), — до якого жоден визначний мислитель 1140-х років, зокрема П'єр Абеляр, не мав прямого доступу, — з'являються такі твори: «*Vetus translatio sive composita*», анонімна переробка «*Vetustissima*» (I-III, 998b23, решта перекладу Якова лишилася без змін); арабо-латинський «*Nova translatio*», зроблений за 1225–1230 рр. Майклом Скотом, більш «повний», але без книг XI (K), XIII, XIV (N); відтак — греко-латинський переклад Вільгельма з Мербеке за «золотої доби» схоластики, що подавав повну версію (разом із книгою XI [K]). Такий корпус текстів, повсякчас змінюючись, є живим доказом реальності *translatio studiorum*. Усе, певна річ, не прийшло від «арабів». Але й усе й не прийшло і від «греків». Однак із погляду корпусу текстів є дві інавгуральні доби середньовічної метафізики. У метафізиці боецієвої доби немає головних питань схоластичної метафізики — аристотелівського питання про множинність смислів буття або питання зв'язку між проблематичною онтологією і теологією Першорущія, викладених відповідно у книгах IV і XII «Метафізики». Від Боеція до Абеляра (але можна взяти пізніші приклади — поретанську школу: від Гільберта Поретанського до Алана Лільського) *Latini* не переймаються проблемою «суб'єкта метафізики», яку обговорюватимуть схоласти аж до Вольфа, потім слідом за Кантом — уся модерна філософія. Греко-латинська доба переймається іншим — тим, що можна назвати «категоріальною онтологією»; вона всуціль захоплена витлумаченням і суперечкою довкола «Категорій» Аристотеля та кількох дотичних текстів, як-от «Вступу» Порфірія³⁸. Одним із визначальних рис цього тлумачення було те, що воно легко вписувалось у традицію «Грецьких коментарів» «Категорій». Інакше кажучи: немає ніякого розриву між середньовічним передсхоластичним, або передуніверситетським, аристотеліанством та аристотеліанством неоплатонівської схоластики V–VI ст. Із погляду теорії категорій Боецій і Абеляр — сучасники, а джерела Боеція такі: безперечно, Порфірій, можливо, Аммоній (але непрямо й натяками), Александр Афродисійський — невідоме й ледь знайоме нам джерело середньовічної думки. Саме через це перша прикметна риса греко-латинської доби метафізики — брак будь-якої «проблеми буття» в гайдегтерівському розумінні терміна. Чи означає це, що ця доба нижча за схоластичну добу? Або автентичніша? Або більш автентично «євро-

de Laval-Vrin, «Zêtêsis», 1999, p. 159–182.

38 Див. Porphyre. *Isagoge*, trad. A. de Libera et A.-Ph. Segonds, Paris, Vrin, «Sic et Non», 1998.

пейська»? Питання безглузде. Переважна проблема греко-латинської доби — це проблема зв'язку між онтологією і теологією, проблема переносу (*translatio, transsumptio*) аристотелівської категоріальної мови природної сфери у сферу не природних або ж «божественних» (*in divinus*) реалій. Тут напрям питань скеровує «De Trinitate» Боеція, постановляючи мові як внутрішній закон, що будь-який теологічний вжиток слів звичайної або філософської мови, а точніше «універсально даних всім речам категорій» (десять категорій Аристотеля), передбачає, що вони «змінюють смисл», тобто є предметом «трансформації» відповідно до принципу, згідно з яким «категорії є тим, що їхній субстрат» (тобто суб'єкти, до яких їх застосовують) «їм допомагають бути»³⁹. Отже, метафізика боецієвої доби передусім ґрунтується на зустрічі двох корпусів: аристотелівському корпусі «Категорій» і боецієвому корпусі — «De Trinitate» і «Opuscula theologica». Наявність «грецького каналу» підтверджує саме така зустріч, що визначає розростання теологічних питань (у христології або царині таїнств), дозволяючи, за словами П. Вільяма, філософське «розширення горизонту», спричинене теологічним використанням розуму. Два комплекси проблем, які наснажували дві хвилі греко-латинських і арабсько-латинських перекладів Аристотеля, мають однакове право у формуванні філософської спадщини Європи. Можна простежити їхні взаємні долі й подальше змішання впродовж усієї історії латинської, відтак європейської філософської думки від Класичної доби і далі.

Аристотель Сильвена Гугенайма у філософському плані нейтральний: це набір текстів без історії, настільки очищений, що не відповідає ніяким філософським фігурам середньовічного аристотелізму. Він не залишає жодного місця апокрифам і трактатам, хибно приписаним Аристотелю, як-от «Liber de causis» — найважливіший псевдоаристотелівський трактат Середньовіччя. Однак цей текст — дуже важливий. Близько 1245 р. він запропонував третю частину (або книгу) метафізики як науки: за першу й другу відповідали «*Metaphysica vetus*» і «*Metaphysica nova*». Більшість середньовічних учених приписувала його Аристотелю: на їхній погляд, то було теологічне завершення аристотелівської метафізики. Було воно грецьким чи арабським? Альберт Великий вбачав у ньому синтетичний твір, написаний в Іспанії «таким собі Давидом Юдеєм, що зібрав думки Аристотеля, Авіценни, Альгазеля та аль-Фарабі»; Давид «впорядкував учення у вигляді теорем, спорядив їх своїми коментарями за такою ж процедурою, яку застосовував Евклід до трактатів із геометрії». Після перекладу «Першооснов теології» Прокла, зробленого Вільгельмом із

39 Див. Boëce, *De Trinitate*, chap. 4, éd. Rand-Stewart, in *The Theological Tractates*, London, Loeb Classical Library, 1968, p. 16, 1-9. Про теологію Боеція див.: A. Tisserand, *Pars theologica. Logique et théologie chez Boëce*, Paris, Vrin, «Sic et Non», 2008.

II. ВІД МАГОМЕТА ДО БЕНЕДИКТА XVI

Мербеке, Тома Аквінський розгледів у ньому арабську обробку безперечно не аристотелівського тексту, оригіналу якого ніколи не було в такій точній формі грецькою. Сьогодні відомо, що «Книга причин», вершина метафізики/«Метафізики» Аристотеля, є оригінальним твором, написаним у колі ал-Кінді (складався із сирійців-християн), що у монотеїстично-креаціоністському контексті адаптував низку текстів, запозичених насамперед у «Першооснов теології» Прокла, меншою мірою у «Plotinus Arabus» (містить частину «Еннеад», «Висловів старого грека» й «Послання про божественну науку», інакше кажучи, частину матеріалів, які складали псевдо-«Теологію Аристотеля», що залишалася невідомою для схоластів). Досі дискутують, був чи не був автор «Книги причин» християнином. Чи маємо краще свідчення реальності й складності *translatio studiorum*⁴⁰? Хіба це не найкращий доказ того, що ми не можемо звести передачу засадничих текстів середньовічної філософії до простого питання конкурентних «каналів», що взаємно виключають один одного? Найкраща ілюстрація обопільної залежності філософських корпусів текстів та їхньої незвідності до чітких розділень: тут — грецьке джерело, там — арабське паливо? Можна твердити, що книжка Сильвена Гутенайма — запальний захист «забутих», якщо не сказати «знехтуваних у історії» філософії: сирійців-християн. І на цій підставі, як мінімум, має «благодійний ефект».

Цей аспект заслуговує на особливу увагу. Залучення сирійців-християн до середньовічного історико-філософсько-теологічного континууму не зобов'язане «Аристотелю у Мон-Сен-Мішелі». Воно — невід'ємна частина історичної та історіографічної схеми *translatio studiorum*. Починаючи з 1920 р., автор доволі дискусійних і немало дискутованих тверджень Луї Ружьє зазначив дві особливі умови виникнення середньовічної думки; ці умови, на його погляд, підтримують «хибну проблему розуму й віри»⁴¹, а саме: 1) «вірування в єдність античної філософії», вірування завдячує «розповсюдженому зусиллю *синкретизувати* пізні школи Александрії й Афін, що намагалися сполучити платонізм, аристотелізм, стоїцизм, неопіфа-

40 Крім юдаїзму, неоплатонізм — бідний родич у гутенаймівській битві гігантів. Читач дізнається про нього тільки те, що «мусульмани й араби, які цікавилися грецькими філософами (*фаласифа*), часто віддавали перевагу більш містичному неоплатонізму, чий посылання на творчу єдність перегукуються з їхньою вірою» (AMSM, р. 149).

41 Див. *La Scolastique et le Thomisme*, Paris, Gauthier-Villars, 1925. Згодом вийшла скорочено: *Histoire d'une faillite philosophique: la scolastique* [позначаємо тут як FS], Paris, J.-J. Pauvert, «Liberté», 1966. На думку Ружьє: «Історія схоластики <...> — це історія однієї з найдивовижніших псевдопроблем, що коли-небудь захоплювала людський розум: погодженість між розумом і вірою, яку розуміють як примирення мирської мудрості греко-латинських філософів із догмами трьох великих релігій одкровення: юдаїзму, християнства й ісламу».

горизм в один єдиний синтез»⁴²; 2) «аристотелізація середземноморського світу завдяки публікуванню творів Стагирита Андроніком Родоським протягом 60-х років після Р.Х.» і невтомній діяльності з коментування, яке воно спричинило «у великих містах Імперії», «зокрема» разом із Порфірієм, автором «*Isagoge*» — «вступу до Категорій Аристотеля», що «нав'язав логіку Аристотеля останній великій філософській школі Греції — школі неоплатоніків». Однак, продовжує Ружьє, «ця логіка разом із теорією категорій, універсалій, субстанцій та акциденцій, потенційності й актуальності, матерії й форми розбудувала цілу онтологію», що дозволила сформулювати християнську догматику й прищепила — через «Органон» Аристотеля, переданою «сирійцям і через них юдеям і арабам» — «спільну ментальність у прибережних народів Середземномор'я». Цей сценарій доточно, якщо можна сказати, урівноважував іншу культурну модель розриву, яку встановив Анрі Пірен у «Магометі та Карлі Великому»⁴³. Звісно, то був, в очах автора і з чітко філософських підстав, катастрофічний сценарій, позаяк він доводив, що «упродовж століть візантійці, сирійці, юдеї, араби, латиняни Заходу» сходилися саме в цій «ментальності»; для нього (як і для багатьох інших) така ментальність була гідною жалю, адже полягала в тому, щоб «виявити структуру реального світу через аналіз мови» та «міркувати про концепти замість того, щоб розглядати факти досвіду». Однак для історика середньовічної історії сценарій Ружьє має одну заслугу: він доходить висновку, що запровадження аристотелізму «дозволило прибережним народам Середземномор'я розуміти один одного всупереч відмінностям раси й мови», воно «підштовхнуло схоластів до віри у спільний розум та його здатність розробити *philosophia perennis*». Однією фразою: первісний гріх *translatio studiorum* полягає в ототожненні Аристотеля з розумом. Можна твердження спростувати; залишається діагностика: спільна залежність християнського, юдейського і мусульманського просторів від однієї *традиції* філософії. Частина справи, як її подає Сильвен Гугенайм, замішана на тих само елементах, на які спирається й Ружьє.

42 До цього зрівування Ружьє додає «низку плутанок»: плутання імені Платона з іменем Платона, приписування Аристотелю «Теології», про яку Ружьє знає, що вона була «передусім неоплатонівським текстом», і «фрагмента Прокла, що відігравав велику роль як для філософів Ісламу, так і для докторів християнського світу: “Книга причин”»; зрештою, вплив неоплатонівської «симфонічної» моделі, про яку він нагадує, що вона надихала як Боеція, який переклав Аристотеля, щоб «довести згідність» Платона і Стагирита або Фарабі, який «написав трактат про “Узгодженість між Платоном і Аристотелем”», так і надихала Віссаріона, який «за золотої доби Відродження творить свою «*Symphonia Platonis cum Aristotele*»» (FS, p. 20)

43 Див. Н. Pirenne, *Mahomet et Charlemagne*, Paris, PUF, «Quadrige», 1992. Розбір тверджень Пірена див. у: A. de Libera, «Europe plurielle: l'héritage anonyme», in D. Sidjanski (éd.), *Dialogue des cultures à l'aube du XXI^e siècle. Avec un Hommage à Denis de Rougemont par José-Manuel Barroso*, Bruxelles, Bruylant, 2007, p. 81-96.

II. ВІД МАГОМЕТА ДО БЕНЕДИКТА XVI

Ідея неперервної лінії, що охоплює александрійську школу, філософію у сирійців-християн, потім мусульманських філософів-арабів, нарешті, «латинян Заходу», вже міститься в основі великої книги Ернеста Ренана «*De philosophia peripatetica apud Syros*», опублікованої 1852 р.

У цьому тексті, щоправда, нині забутому (адже автор написав його латиною), Ренан пропонує: сміливу гіпотезу, яку доводить (посередницька діяльність сирійських перекладачів), історичний об'єкт понад кордонами (історія людського генія), задум, що виправдовує всі зусилля (велич і важливість ролі філософії арабів у розвої та поширенні філософії)⁴⁴. Траєкторія така: від греків до сирійців, від сирійців до арабів. Ця гіпоте-

44 Зазначимо, що цікавить Ренана до арабської філософії поділяв Віктор Кузен. На його пропозицію Академії моральних і політичних наук, відділ філософії, 22 липня 1854 р. оголосив конкурс на здобуття премії Бордена. Тема: «Критична історія арабської філософії в Іспанії». Програма була визначена так: «Учасники конкурсу згадають, яким був стан арабської філософії в школах Єгипту, Сирії, Персії, перш ніж вона дійшла до Марокко та Іспанії. Вони дослідять, які школи заснували араби в Іспанії, яке місце посідала філософія у цих школах, у якій формі вона викладалася, з яких предметів складалася. Вони встановлять, якими ресурсами послуговувалися філософи, які античні твори були в їхньому розпорядженні, й чи, наприклад, мали прямий доступ до «Діалогів» Платона. Серед арабських філософів, яких учасники конкурсу мають розглянути, вони звернуть особливу увагу на Авенлаче із Сарагоси, Ібн Туфайля з Кордови та Авіцебронна. Вони викладуть вчення цього останнього філософа, не тільки як це дотепер робили історики філософії, послуговуючись неповними цитатами Альберта Великого і святого Томи, а й згідно з відомим трактатом Авіцебронна «Джерело життя», латинський переклад якого зберігається в Імператорській бібліотеці Парижа. Учасники конкурсу зосередять увагу на Аверроесі з Кордови, останньому й найвідомішому представникові арабської філософії в Іспанії, й вони намагатимуться заглибитись у розмаїті дослідження, предметом яких останнім часом був Аверроес. Звертаємо увагу на такі пункти: 1. Якогома повніша біографія Аверроеса; 2. Перерахування його творів, аналіз автентичності кожного з них, оцінка якості латинських перекладів, поширених у Франції XIII ст., і перекладів, що друкувалися у Венеції й деінде після творів Аристотеля; 3. Чи є по європейських бібліотеках іще не перекладені латиною тексти Аверроеса, котрі важливі для повнішого пізнання його філософії? 4. Чи залишив Аверроес тільки коментарі до Аристотеля, чи писав оригінальні твори? Встановивши такі прелімінарії, учасники конкурсу візьмуться за дослідження самого вчення Аверроеса, залучаючи широкий матеріал, цитати, що проливають світло на характер учення, й висновки, до яких вони дійдуть». Серед різних теорій, з яких складається філософія Аверроеса, зокрема мають бути висвітлені три: 1. Чи є Аверроес номіналістом, концептуалістом, реалістом? 2. Чи є Бог Аверроеса Богом Аристотеля? Чи Бог, перший принцип руху й думки, що усвідомлює себе, сутнісно відмінний від світу? Чи визнає Аверроес моральні атрибути Божества й має уявлення про Провидіння? 3. Які засади моралі пропонує Аверроес? Чи зупиняється на золотій середині Аристотеля? Як перипатетик, як він визначає справедливість, чи розробляє бодай мінімально громадянські та політичні права? Як мусульманин, чи було йому відоме милосердя, що перейшло від Євангелія до Корану? Порівняти Аверроеса в сукупності його різних теорій і характер його генія з попередниками інших арабських шкіл, зокрема з Авіценною; завдяки такому порівнянню виявити зв'язки і відмінності арабської філософії в Іспанії і цієї ж філософії на іншому ґрунті – в Сирії та Персії. Учасники конкурсу завершать загальним підсумком філософії, історію якої вони виклали у своїй роботі». З повідомлення В. Кузена знаємо, що премія (2500 франків) від 7 лютого 1857 р. не була присуджена нікому. Натомість сьогодні регулярно присуджується премія Віктора Кузена.

за, стверджує Ренан, залишається якщо не непоміченою, то принаймні мало осягнуеною, позаяк не усвідомили, що сирійцям і арабам Аристотеля нав'язали силою, тому що всі вони пройшли через школу греків, тобто через школу *філософів Александрії*. Сирійці, араби, латиняни: ніхто не *обирав* Аристотеля («Arabes et Syri Aristotelem in illa scholarum graecorum frequentia, non elegerunt sed acceperunt»⁴⁵). Іще перед двома епохами латинського аристотеліанства дослідження Ренана завчасно пропонує сирійське віддзеркалення: доля Аристотеля, говорить він, була однаковою у сирійців і латинян Середньовіччя. Сирійці спершу пізнали Аристотеля-логіка, не знаючи решти його творів. У цьому вони нагадують схоластів першої доби (від Алкуїна до Абеляра), що передувала перекладові цілого корпусу з грецьких та арабських джерел. Відтак починаючи з Бар-Ебрея сирійці, що взяли за арабську школу, пропонують образ, що дуже нагадує образ схоластики Альберта й Томи, які мали напихваті всього Аристотеля. У головних рисах історична інтрига Ренана, яку, до речі, він резюмує сам, складається з дев'яти тез: 1) сирійців навчали грецької філософії несторіани; 2) самі вони не обирали Аристотеля, а отримали його від греків, які передали його їм як учителя логіки; 3) сирійці-несторіани розповсюдили філософію греків серед персів, завдяки протекції царя Хосрова; 4) сирійці-яковити VI–VII ст. ретельно студіювали Аристотеля, передусім у школах Кенешрина та Решайни; 5) за тієї доби, однак, сирійці знали лише «Органон», та й то спотворений; 6) сирійці були першими авторами арабської філософії завдяки підтримці вивчення філософії з боку Аббасидів; 7) усі перекладачі Аристотеля арабською у IX–X ст. були сирійцями й християнами, беручись за версії, що вже були перекладені сирійцями раніше: ніхто з мусульман не знав грецької; 8) починаючи з X ст. філософія почала в'янути, її викладають на основі арабських джерел: саме так сирійці пізнали весь корпус Аристотелевих текстів; 9) як з погляду хронології, так і з погляду *ratio studiorum*, сирійці – посередники між школою Александрії та арабською філософією, так що через них простягається *безперервна лінія* від пізньої грецької філософії до арабських філософів⁴⁶. Як бачимо, ідея сирійського посередництва не нова в Європі. Явно обґрунтована. Цілі покоління науковців її підтверджували, конкретизували, підправляли, уточнювали, розвивали десятиліттями. Скажуть, що, на жаль, вона була відома тільки фахівцям і закрита для широкої публіки. Але це означає забути, що деякі «підручники», які сьо-

45 E. Renan, *De philosophia peripatetica apud Syros. Commentatio historica*, Paris, Durand, 1852.

46 *De philosophia peripatetica*, op. cit., p. 72-73.

II. ВІД МАГОМЕТА ДО БЕНЕДИКТА XVI

годні проголошують незадовільними, вже давно писали про неї⁴⁷. Нам відкажуть, що студенти не належать до «публіки». Так. Це пояснює, чому такий розголос набула книжка С. Гугенайма.

На цьому етапі природно зринає останнє питання. Як писати історію? Для кого? Навіщо? Ренан виявляє небагато симпатії до логіки. Аристотель, на його погляд, завдячує успіхом і славою за Середньовіччя тому, що логіка, в якій йому немає рівних, це все, що лишилося від філософії, коли людський геній старіє, чахне й занепадає. Коли красне письменство деградує, останньою виживає логіка. Коли розум потроху пробуджується, вона також відроджується першою. Варвари могли тільки привласнити Аристотеля, який пропонував їм перші елементарні засновки цього мистецтва⁴⁸. Ренан не бажає такого майбутнього сучасникам. Історія з перипатетичною філософією у сирійців має для нього значення парадигми. Не будьмо ж сирійцями у часи, що надходять. Людський геній має віднайти свою енергію, покинути логіку й стати на шлях гуманітарних наук та вищої культури: така мета «*Commentatio historica*». Це не дуже сподобається аналітичному філософу, але звучить переконливо. Якщо правда, за твердженням Поля Вейна, що історик «розповідає інтриги», які є «маршрутами, що він прокреслює», можна з тими ж аргументами, що висуває Ренан, запропонувати інші інтриги. Крім інтриги *translatio studiorum*, яку я намагаюся дослідити у різних моїх працях, у літературі минулого століття виступають ще дві інтриги: колоніальна модель і модель демістифікації.

На колоніальну модель (КМ) натрапляємо у Андре Серв'є («Психологія мусульман», 1923) і Луї Бертрана («Передмова» до «Психології мусульман», 1923, також «Перед Ісламом», 1926). Їхні головні тези такі:

КМ1: Коли *арабською цивілізацією* називають художній, літературний, науковий рух, що, за твердженням сфальшованих джерел, нібито припадає на з'яву аббасидських халіфів, то припускаються *помилки*; по-перше, тому що арабський був доволі незначний; по-друге, тому що цей рух був результатом інтелектуальної діяльності інших народів, силою повернутих в іслам; і, по-третє, тому що цей рух розгортався в шойно завойованих арабами країнах іще до їхньої появи. Цей інтелектуальний рух, що продовжує греко-латинську

47 Див., зокрема, A. de Libera, *La Philosophie médiévale*, op. cit.; *Storia della Filosofia medievale*, Milan, Editoriale Jaca Book, 1995.

48 *De philosophia peripatetica*, op. cit., p. 9-10: «Adde quod Aristoteles auctoritatem et gloriam suam praecipue logicae debuit, quae solet esse unica philosophia ingenii humani senescentis. Inter partes enim philosophiae, logica, profligatis litterarum rebus, ultima superesse, atque, animis rursus incalcescentibus, prima renasci solet. Quapropter ille barbaris summo opere acceptus non esse non poterat, qui se artem hanc primam docere profitebatur».

традицію, виразив себе в сирійських, перських та індійських творах ще до мусульманських завоювань. Отже, хибно приписувати ці художні й наукові зусилля арабам і неправильно називати арабську цивілізацію інтелектуальним рухом, адже він постав завдяки сирійцям, персам та індійцям, які були навернуті в іслам усупереч волі; але ті народи зберегли чесноти своєї раси. Насправді цей рух був лише продовженням і кінцевим розквітом греко-латинської цивілізації (А.С., розд. 14).

КМ2: Загалом, *арабської філософії, власне кажучи, немає*. До арабської культури й ментальності адаптували грецькі, олександрійські й східні філософські вчення. Від такого адаптування філософія нічого не виграла; її багаж знань не збагатився; горизонт не розширився. Араби лишили доктрини Аристотеля та юдейських, християнських філософів у тому вигляді, в якому одержали. Вони копіювали, але не винайшли нічого нового, не поліпшили старого (А.С., розд. 14).

КМ3: Якщо підсумувати в одній фразі вище викладене, то можна сказати, що, *власне кажучи, немає арабської науки, арабської філософії, арабського мистецтва*; тобто араби нічого не створили оригінального, особистого ні в науці, ні в філософії, ні в літературі, ні в мистецтві. Вони копіювали, наслідували; переносили, компіювали; але нічого не зібрали з власного ґрунту; нічого не додали до знань, запозичених у греків і латинян; нічого не витворили, що б носило ознаки їхнього генія, їхньої раси. Вони все запозичили у греко-латинської цивілізації, чи радше греко-латинська цивілізація була їм нав'язана завойованими народами (А.С., розд. 14).

КМ4: *Єдине творіння арабів — їхня релігія*. Однак ця релігія — головна перешкода між ними й нами. Бажаючи краще порозумітися з мусульманами, ми мусимо завбачливо уникати всього, що може зміцнити у них релігійні фантазми, і навпаки, заохочувати все, що може нас зблизити, — особливо наші спільні традиції. Звісно, нам треба поважати релігії африканських тубільців. Однак це серйозна політична помилка — вдавати, наче ми більші мусульмани, ніж вони, й богобійно упадати перед формою цивілізації, котра нижча за нашу, відверто відстала й ретроградна. За непростих часів ми не можемо дозволити собі гратися як дилетанти або занепалі імпресіоністи (Л.Б.).

КМ5: Лише *поверхнева наука* могла нерозважливо прийняти *християнське упередження Середньовіччя*, що приписувало Ісламові грецьку науку й філософію, які не були відомі християнському світу. Надалі через необачність і нетямущість цю помилку почали повторювати й поширювати. Тільки ті, хто ненавидить християнство, могли вшановувати іслам за те, що безумовно належить нашим інтелектуальним предкам (Л.Б.).

Модель демістифікації (МД) розробив Жак Ерс («Убита історія», 2000) і «Байка про арабське перенесення античного знання», 2002). Головні тези такі:

II. ВІД МАГОМЕТА ДО БЕНЕДИКТА XVI

МД1: Якщо вірити давнім і новим підручникам, у нашому західному світі спадок Греції та Риму був цілковито проігнорований починаючи від падіння Римської імперії і розвитку християнства до Відродження: панувала ніч Середньовіччя, тисячоліття обскурантизму! Ці підручники стверджують, що автори Античності стали відомі завдяки арабам — старанним перекладачам, котрі самі цікавилися й передавали нам античну культуру, якою наші вчені мужі знехтували.

МД2: Переклади з грецької на арабську мову і з арабської на латину, що загалом приписують Авіценні й Аверроесу, з'явилися відносно пізно, тимчасом як уся навчальна система на Заході вже розвинулася, й логіка, безпосередньо заснована на Аристотелевих творах, уже більше століття була визнана як одна з сімох «вільних мистецтв» університетської освіти.

МД3: Із якимось дивним бажанням спотворити правдиву картину наші навчальні підручники, від молодших класів до ліцею, переконують, ніби після падіння Риму античні автори занурилися у суцільний морок забуття; знову про них дізналися тільки завдяки арабам, які доклали зусиль, щоб їх перекласти.

МД4: Бажання узалежити західних людей від арабського внеску схоже на упередженість і невігластво: не що інше, як вигадка, відображення дивної схильності зневажати себе.

МД5: Безперечно, «араби» менше розшукували й вивчали грецьких авторів, ніж християни. Християни Заходу не мали жодної потреби в арабській допомозі, бо, звичайно, мали в себе вдома ресурси давніх книг, латинських і грецьких, зібраних із часів Римської імперії, що лишилися на місці. В усякому разі вчені мужі Європи вирушали підвищувати знання Античності до Візантії, а не до «арабів».

Апологетична історія дуже дієва. Вона вельми до вподоби публіці, що плаває водами «мережі». Залишаю читачеві «Аристотеля в Мон-Сен-Мішелі» можливість розмістити в цій парадигмі модель С. Гутенайма: КМ, МД, КМ + МД?

Одне ми знаємо напевне: гутенаймівська інтрига, зрештою, не дуже прихильна до латинян. Як Ренан, «Аристотель у Мон-Сен-Мішелі» залишив осторонь найсуттєвіше у внеску високого Середньовіччя в історію середньовічної філософії і теології: мовні мистецтва, зокрема історію логіки й граматики та їхнього взаємного перетину з не стандартними для аристотелізму об'єктами теології. Вибиваючись із логіки Аристотеля, ставлячи її під сумнів, доводячи її до меж, від Алкуїна до Абеляра й до *Nominales, Reales, Vocales* невеличких паризьких шкіл, протягом століть, котрі були якими завгодно, тільки не темними, латиняни промовляли до латинян. Логіка XII ст. — одна з вершин середньовічної філософії:

вона нічим не зобов'язана арабам, трохи грекам і багато чим латинянам, читачам римської або, як кажуть, римсько-стоїчної традиції – отців церкви, латинських і грецьких, Боеція та кількох інших, а також і особливо віртуозних практиків мистецтва діалектики, винахідливих, тонких і неймовірно прискіпливих у суперечках. Ця традиція логіки, яку Свен Еббесен назвав «питомо європейською традицією»⁴⁹ і, як на мій погляд, краще називати «латинською», принесла найпрекрасніші плоди з нечуваним завзяттям і розмахом у XIV–XV ст. Більше за інші вона – «те, що забуте» в історії «коріння» Європи. Це правда, що вона менше піддається розповіді про витoki й не улягає схемі *translatio studiorum*. Та від того вона не нікуди не зникає. Саме її відкидали італійські гуманісти, що зверхньо поглядали на «бретонських варварів», її розвінчував Лютер як страхітливу фігуру *theologus logicus*, її невтомно цькував Хуан-Луїс Вівес у особі «псевдодіалектиків». Є чимало можливих інтриг в історії середньовічної думки. В ім'я «сумління історика», яке, за його словами, він успадкував від Леона Брюнсвіка, свого «учителя з раціоналізму», Поль Віньо рекомендував «історику з філософською освітою дати розкритися перед очима непримиренній розмаїтості»⁵⁰. За часів монолітних ідентичностей і святоблिवих реконструкцій порада залишається слухною, якщо не сказати, умовою *суспільного порятунку*.

49 Див. S. Ebbesen, «OXYNAT: A Theory about the Origin of British Logic», in P.O. Lewry (éd.), *The Rise of British Logic. Arts of the Sixth European Symposium on Medieval Logic and Semantics, Balliol College, Oxford, 19-24 June 1983*, Toronto, PIMS (Papers in Medieval Studies 7), 1985, p. 1-17. Про роль логіки в теології XII ст. див.: L. Valente, *Logique et théologie. Les écoles parisiennes entre 1150 et 1220*, Paris, Vrin, «Sic et Non», 2008.

50 Paul Vignaux, *Philosophie au Moyen Âge, précédé d'une Introduction nouvelle et suivi de Lire Duns Scot aujourd'hui*, Albeuve, Castella, 1987, p. 64 (réimpr. Vrin, 2004, avec une préface de R. Imbach).

ДОДАТОК

«...навіть якби не було жодних зв'язків із ісламським світом»

Руеді Імбак

Після вже мало не тридцяти років професійного коментування середньовічних теологів і філософів диву даєшся, коли читаєш з-під пера історика таке: «Європа здолала б той самий шлях, навіть якби не було жодних зв'язків із ісламським світом» (Sylvain Gouguenheim, *Aristote au Mont-Saint-Michel. Les racines grecques de l'Europe chrétienne*, Paris, Seuil, «L'Univers historique», 2008, р. 199). Коли ж усвідомлюєш, що ця теза про «самостійний грецький канал» тісно пов'язана з іншим «сильним» твердженням, мовляв, «начала модерної науки» треба відраховувати «від часів Томи Аквінського і Людовіка IX Святого» (*ibid.*), то, здається, вже нічого не розумієш. Справді, якщо зазирнути в книги святого Томи, якщо уважно й терпляче дослідити їх, то можна зрозуміти, що доктор-домініканець у засадничих пунктах свого філософсько-теологічного вчення добувається істини, *дискутуючи* з Аверроесом, Авіценною та Маймонідом. Тома й сам не раз формулював те, що можна назвати методичними принципами свого підходу. Під кінець життя, коли дискусія з філософськими опонентами сягнула піку, він визнає («Коментар до Метафізики», книга XII, лекція 9), що в роботі розуму ми не маємо керуватися любов'ю чи ненавистю, радше слід дослухатися до поради Аристотеля любити «тих, на думку яких ми вважаємо, й тих, думку яких заперечуємо. І ті, й інші прагли віднайти істину й допомагають нам у цьому (*Utrique enim studuerunt ad inquirendam veritatem, et nos in hoc adiuverunt*)». Численні випадки доводять *ad oculos* [наочно (*лат.*)], що Тома дійшов власних висновків через дебати з трьома згаданими авторами. Найбільш вражаючий приклад — водночас і найбільш парадоксальний: дискусія останнього періоду його життя з тим, кого він вважає руйнівником істинного аристотелівського вчення — Аверроесом. Беззаперечно, Тома нападає з деколи дивним запалом на вчення про інтелект у арабського філософа, але — цим «але» аж ніяк не можна знехтувати — вивчення «Коментаря» змушує його перечитати Аристотеля, переглянути й уточнити власні погляди. Ален де Лібера чудово розглянув найбільш вагомі тексти з цього питання, але й усі серйозні інтерпретатори Томи, від Жильсона до П. Боніно, свідчать у своїх працях про відчутний вплив арабських авторів у творчості й думці домініканця. Й цієї констатації впливу, принаймні на перших порах, досить, щоб спростувати прикрий вислів про «ніяких зв'язків з ісламським світом». Принаймні, щодо Томи — зі свого боку, ми уникатимемо квапливих узагальнень — можна твердити, що його філософія й теологія не були б тим, чим вони є, без арабських філософів. Достатньо взяти в руки

переклад «Метафізики» Авіценни за редакцією П. Анаваті або видання латинського перекладу, який підготував Ж. Вербеке, щоб зрозуміти, наскільки засліпленими є ті, хто хотів би бачити латинсько-християнський Захід лише з «самостійного» боку. Якщо хочете говорити про те, чим Захід завдячує чи не завдячує Ісламу, не треба забувати просто читати тексти інших християн, зокрема тих, кого вважають стовпами західної думки.

«Collationes» П'єра Абеляра і розмаїття релігій

Джон Маренбон

Найбільший філософ XII ст. П'єр Абеляр (1079–1142) жив століттям пізніше Авіценни, але арабська філософська традиція була йому невідома, як і його сучасникам із французьких шкіл та монастирів. Спершу Абеляр виглядає (на відміну від великих схоластів XIII ст.) звичайним епігоном суто християнсько-латинської традиції, закоріненої в давньогрецькій цивілізації: його улюбленими текстами були Цицерон, Еронім, Августин, Боецій і особливо «Вступ до Органону Аристотеля» Порфирія, «Категорії» та перекладений Боецієм трактат «Peri hermeneias» Аристотеля. Однак інтелектуальний світ Абеляра був куди складнішим і більш полікультурним, ніж скидається на перший погляд. Звісно, світ Ісламу для західної людини належав більше до світу уявного, ніж до реального знання. В автобіографічному посланні «Historia Calamitatum»⁵¹ Абеляр розповідає, що в певний період життя (бл. 1124–1125) він настільки засмутився через переслідування двох «нових апостолів» (Норберта Ксентенського і, можливо, Бернарда Клервоського), що у відчай часто мріяв майнути «за межі християнських країн до невірних (*gentes*) і там, сплативши встановлений податок, тихцем і по-християнськи жити серед ворогів Христових» (éd. Monfrin, p. 97, l. 1222–5). Насправді він вирішив усамотнитись у бретонському монастирі Святого Гільди, де його обрали абатом. Один зі співрозмовників «Діалогу між філософом, юдеєм і християнином» (написаного, вочевидь, в монастирі) пов'язаний зі світом Ісламу. Філософ — обрізаний, нащадок роду Ізмаїла (§39, éd. Marenbon et Orlandi⁵²);

51 Pierre Abélard, *Historia Calamitatum*, éd. J. Monfrin, Paris, Vrin, 1978.

52 Pierre Abélard, *Collationes*, éd. et trad. J. Marenbon et G. Orlandi, Oxford, Oxford University Press, 2001 [у вступі ми подаємо аргументи на підтвердження більшості викладених тут тверджень]; Anna Sapir Abulafia, «*Intentio Recta an Erronea?* Peter Abelard's Views on Judaism and the Jews» in *Medieval Studies in Honour of Avrom Saltman*, Ramat-Gan, 1995, p. 13–30 = ead. *Christians and Jews in Dispute. Disputational Literature and the Rise of Anti-Judaism in the West (c. 1000–1150)*, Aldershot and Brookfield, Ashgate, 1998, n. 13 [інтерпретація постаті Абулафія доволі відрізняється від моєї]; P. Von Moos, «*Les Collationes d'Abélard et la "Question juive" au XII^e siècle*», *Journal des savants*, 1999, 449–89.

II. ВІД МАГОМЕТА ДО БЕНЕДИКТА XVI

в очах читачів XII ст. ці риси характеризували його як мусульманина. Навіть припускали, що на зображення абелярівського персонажа вплинула обізнаність автора про наявність у мусульманській Іспанії філософів-вільнодумців, як-от Ібн Баджа⁵³. Та саме Юдей у діалозі репрезентує культурну й ідеологічну багатоманітність повсякденного світу Абеляра. Юдейська спільнота мешкала у паризькому кварталі неподалік від Собору Паризької Богоматері, а також у Мелені та Корбеї, де Абеляр викладав на початку кар'єри. Відомо, що він підтримував зв'язки з деякими юдеями, яких розпитував про темні й складні уривки Старого Заповіту. У діалозі він зображує портрет Юдея, якому немає аналога в літературі християнського Середньовіччя. Абеляр показує тяжкі умови його життя та життя його одновірців. Яким би не було ставлення Юдея до закону Старого Заповіту, воно геть не покликане передати справжні думки тогочасних рабинів, а радше пропонує абелярівську реконструкцію думки, заснованої лише на Мойсеевому законі. У словах Юдея Абеляр показує рідкісну здатність мистецтва послідовно змалювати картину різних вірувань співвітчизників. Однак, щоб по-справжньому випробувати думку Іншого, треба у діалозі повернутися до Філософа; це не мусульманин, а античний філософ, котрий постає в сновидінні, де й відбувається діалог. Коли кілька років до того Абеляр у другій книзі «Theologia Christiana» зображав платоніків, то вони виглядали як християни до настання християнства. За контрастом, у цьому діалозі Філософ є стоїком-епікурейцем, котрий жодним чином не належить до традиції Одкровення. У розмові з третім співрозмовником Християнином він висловлює погляди філософського язичництва. Не дивно, що Абеляр дає діалогу, в якому сподівається прояснити природу вищого блага, назву «Collationes», тобто «Порівняння». На його думку, лише порівнюючи різні перспективи, закорінені в різні культури й вірування, можна дістатися істини у вирішальному питанні про мораль.

⁵³ J. Jolivet, «Abélard et le Philosophe (Occident et Islam au XII^e siècle)», *Revue de l'histoire des religions*, 164 (1963), p. 181-189.

РОЗДІЛ ТРЕТІЙ

ЮДАЇЗМ: ТРЕТЄ ВИКЛЮЧЕНЕ «ХРИСТИЯНСЬКОЇ ЄВРОПИ»¹

Жан-Кристоф Арія

Мені видається важливим вказати на дещо притлумлену тему: в «Аристотелі у Мон-Сен-Мішелі» панує повна мовчанка щодо юдаїзму та юдеїв, зокрема юдеїв і юдаїзму Європи². Нічого або майже нічого про юдеїв Піренейського півострова й, до речі, мало що про півострів загалом, ніби він і не був насправді частиною Європи. Жодного слова про юдеїв Візантії. Ні пари з вуст про юдеїв Північної Франції та Німеччини. Звісно, кілька коротких згадок про того чи того юдейського автора, що був помітний в мусульманському світі. Але й тоді йдеться або про автора, який був пов'язаний (в кращому разі) з християнськими мислителями, науковцями і лікарями на ісламській землі³, або про автора, пов'язаного (в гіршому разі) з мусульманськими мислителями, науковцями та лікарями, що підпадають під підозру, принаймні на погляд Сильвена Гугенайма.

Так, Мойсея Маймоніда (1138–1204), велетня середньовічного юдаїзму, сяйво якого простягається на весь юдейський (і європейський, і неєвропейський) світ, згадано всього лише раз: та й то, щоб викрити схильність Маймоніда до астрологічних «забобонів» його юдейських та мусульманських сучасників⁴. По-перше, середньовічна наука астрології за Середньовіччя некладається — без інших форм процесу — в категорію

1 Перший начерк цього тексту був виголошений на колоквиумі «Релігійне питання в Європі», що за фінансової підтримки Фонду Д'Аламбера проходив у Колеріумі Бухареста — Institute for Advanced Study (4-5 листопада 2008) у співпраці з Religious Studies Program Центральноєвропейського Університету (CEU).

2 Щодо зв'язків юдеїв з Європою, корисно звернутися до кн.: Esther Benbassa et Pierre Gisel (éds.), *L'Europe et les Juifs*, Genève, Labor et Fides, 2002.

3 Sylvain Gouguenheim, *Aristote au Mont-Saint-Michel. Les racines grecques de l'Europe chrétienne*, Paris, Seuil, «L'Univers historique», 2008, p. 93-94 (абрєв. AMSM).

4 AMSM, p. 145.

II. ВІД МАГОМЕТА ДО БЕНЕДИКТА XVI

«забобонних» вірувань, якщо не «судити» Середні Віки міркою схематичного загальноприйнятого уявлення, цілковито анахронічного і погано обізнаного, не занурюючись в уточнення, що вірування в зумовленість зірок є повністю непокєднуваним у середньовічному світі, включно з середньовічним юдейським світом, із твердженням про наявність вільної волі. По-друге, Маймонід якраз відомий своєю *опозиційністю* до астрології, про що С. Гугенайм, імовірно, не здогадується⁵. По-третє, Маймонід все-таки привертає увагу медієвістів іншими більш вагомими сюжетами, а також тим, що він цікавив мислителів латинсько-християнського Заходу⁶...

Об'єкт тонкої маніпуляції

У такому легковажному ставленні до «середньовічної юдейської культури» можна віднайти кілька пом'якшувальних обставин. Цей об'єкт беззаперечно піддається тонкій маніпуляції, особливо в контексті розмови про ідентичність Європи. Припускаємо, що С. Гугенайм вирішив, зрештою, обійти юдеїв увагою з причин звичайного комфорту. Адже, напевно, все або майже все в цій темі становить клопіт⁷.

По-перше, однаина. Насправді сумнівно говорити про *єдину* середньовічну юдейську культуру; адже середньовічні юдейські *культури*, хоч би якими різними вони були, рідко були ізолятами; навпаки, вони зазвичай підтримували тісні зв'язки між собою, поділяли безліч спільних характеристик і активно взаємодіяли (зокрема, на рівні рукописних наукових текстів). По-друге, слово «культура». Спершу юдаїзм уявляють як *релігію*, «юдейську *релігійну* культуру», так ніби його легко виділити в особливий конструкт, що охоплює зсередини усю юдейську культурну продукцію — художню, літературну, філософську, наукову тощо — і подає одну чи кілька рис, які вважаються типово юдейськими (вжиток гебрейської або юдейської мови, особливий зв'язок з біблійною спадщиною, пряме чи опосередковане посилання на рабинські погляди чи джерела). Та й

5 Див., напр., Herbert A. Davidson, *Moses Maimonides. The Man and His Works*, Oxford, Oxford University Press, 2005, p. 494-501.

6 Див., наприклад, Gilbert Dahan, «Maimonide dans les controverses universitaires du XIII^e siècle», in Tony Lévy et Roshdi Rashed (éds.), *Maimonide philosophe et savant (1138-1204)*, Louvain, Peeters, 2004, p. 368-393.

7 Щодо юдейської культури як «проблеми», незайве ознайомитись з розвідкою: W[arren] Z[eev] Harvey, «Shlomo Pinès et son approche de la pensée juive», in Shlomo Pinès, *La Liberté de philosopher de Maimonide à Spinoza*, trad., introd. et notes de Rémi Brague, Paris, Desclée de Brouwer, 1997, p. 24-44.

саме слово «юдейський» не позбавлене двозначності. Як підійти — обмежитись лише рабинським *мейнстримом* чи додати до картини, скажімо, караїмізм⁸ — «еретичну» течію, котра порвала з юдейською усною традицією, але насправді наявна на європейських теренах протягом усього Середньовіччя і у Візантії, і на Піренейському півострові?

Та й слово «середньовічний» викликає сумніви. Які хронологічні рамки «середньовічної» доби юдейської культури? Питання непересічне. Якщо чітко визначені хронологічні рамки занадто відрізняються від рамок, які застосовують для періодизації європейської культурної історії загалом, тоді історія середньовічної юдейської культури, здається, досить відрізняється від загального ритму історії європейської культури. Чи не маємо тут непрямий, але досить чіткий знак, що в середньовічній юдейській культурі є щось «неєвропейське»? Хіба не маємо достатніх підстав вилучити хоч трохи цю останню з доволі схематичної картини цивілізації середньовічної Європи? Якщо, навпаки, обирають в певному сенсі «довільну» періодизацію, що легше улягає звичним схемам, якщо обирають, наприклад, щось на кшталт «довгого юдейського Середньовіччя», що в загальних рисах починається з кінця V ст. до другої половини XVII ст., тоді наштотуємося на іншу складність. Мабуть, знову «європейськість» юдейської середньовічної культури виглядатиме сумнівно. Рух від завершення Вавилонського Талмуду⁹ близько 499 р. до, скажімо, публікації «Богословсько-політичного трактату» Спінози 1670 р. — юдейське «довге Середньовіччя» — закінчується, певно, на європейській землі — в Амстердамі. Його кінець збігається у Спінози (що не може не тішити) зі зміною самої європейської культури. Хай там як, зате «довге Середньовіччя» починається досить далеко від Європи: у сасанідській, відтак мусульманській Вавилонії.

Звісно, є на позір доволі простий спосіб вийти з такої пастки. Чому б просто не обмежитись врахуванням культури юдейських груп, що за середньовічного періоду поширились на європейській території, а отже, за (принаймні географічним) визначенням, справді «європейської» юдей-

8 Караїзм, течія юдаїзму, що виникла у Вавилонії VIII ст., характеризується відмовою від усної традиції й прискіпливою увагою до священних писань; був одним з головних внутрішніх викликів для рабинської ортодоксії часів Середньовіччя.

9 Талмуд є коментарем до Мішни (кодифікація усного закону, була опублікована в Палестині близько 200 р.), який розробляли викладачі академії-ешив у Палестині й Вавилонії. Насправді існує два Талмуди. Так званий Єрусалимський Талмуд був доволі швидко впорядкований у Твері наприкінці IV ст. Вавилонський Талмуд укладали поступово, остаточну редакцію взявся довершити Рав Аші (352–427), очільник Сурської ешиви, а закінчив його наступник Рабина II (пом. бл. 499). Зрештою, в усьому юдейському світі авторитет здобув саме Вавилонський Талмуд.

II. ВІД МАГОМЕТА ДО БЕНЕДИКТА XVI

ської культури, й не відзначити її зв'язки з навколишньою європейською «неюдейською» культурою? Але це б, на жаль, передбачало попереднє визначення чітких географічних і культурних контурів тодішньої Європи. А ці контури куди туманніші, ніж це визнають. Також це передбачало б наявність чіткого розрізнення між «юдейською» і «неюдейською» культурою; однак таке розрізнення видається не менш проблематичним. Нарешті, це передбачало б забуття або нехтування важливістю взаємодії «європейської» юдейської культури з «неєвропейськими» культурами юдеїв (зокрема, Сходу та Магрибу).

Нешаслива «випадковість»

Треба-таки визнати, що усій цій історії он як бракує ясності та чіткості. Якби С. Гугенайм навіть мав хоч якусь оформлену думку щодо «юдейського питання» за часів Середньовіччя, це підштовхнуло б його до скромної мовчанки. Коли насамперед маємо на меті окреслити точні й видимі кордони між одним та іншим світом, все-таки не можемо позбутися «межового», дещо «розмитого» явища, який, говорячи, по суті, про невеликий, але складний для розуміння гурт юдеїв, залишається, попри все, доволі незначним з демографічного погляду.

Однак я не впевнений, що С. Гугенайм свідомо й зумисне вирішив прибрати юдеїв зі своєї, хай там як, але доволі широкої панорами, яку він намагається змалювати. Для цього, звісно, треба знати більше, ніж він знає, щоб дійти такого рішення. Гадаю, ми маємо справу з «випадковістю» або, якщо сказати більш вишукано, чимось на кшталт «помилкової дії» (*acte manqué*), мимовільним, але неминучим наслідком немислимого.

Вивисувати, як це робить С. Гугенайм, *християнську* ідентичність Європи і *грецькі* коріння християнської Європи¹⁰, підкреслювати повну конгруентність християнства й еллінізму, глибинну несуперечливість зв'язків, що їх об'єднують, заперечувати частку ісламу в історії культури формування ідентичності європейців, невідворотно призводить — або ж просто не є можливими без — забуття проблематичного й неоднозначного третього, яким є юдеї та юдаїзм. Побічні жертви задуму С. Гугенайма, юдеї та юдаїзм, либонь, є піщинкою, що здатна вивести з ладу створений ним механізм. Історія юдеїв Європи — юдеїв спершу мусульманської, потім християнської Іспанії, юдеїв Північної Франції, Німеччини, Провансу та

¹⁰ AMSM, p. 55.

Лангедоку, Візантії¹¹... — засвідчує пористість культурних кордонів, відносну непевність конфесійних визначень, європейську амбівалентність, що мало збігається з тією картиною, яку обстоює С. Гугенайм.

Звісно, на останніх сторінках книги він пише, що «європейська цивілізація й далі надихається греко-римською та *юдео-християнською* традицією»¹². Ця поступка, що вигулькує наостанок, є радше винятком. Оце «*юдео-*» — не що інше, як риторична фігура, рефлекс, беззмістовна домовленість, позаяк внесок юдеїв у багатогранну європейську ідентичність ніде не розглянутий як такий, ні в цілому, ні частково. Тимчасом як чимало сторінок присвячено європейській жазі до грецької античності, ми не знайдемо жодного рядка про інше, так само *питомо європейське* зацікавлення, що дається знаки протягом століть¹³: зацікавлення *гебрейським* текстом Біблії, тим, як юдеї розуміють і тлумачать його; це зацікавлення є бажанням дістатися гебрейської істини, а також відкрити власнотиво рабинські — талмудичні, мідрашистські¹⁴ тощо — джерела юдаїзму. Те, що ці відкриття могли за певних обставин служити суто полемічним цілям, виправдовувати цензуру і спалення книг, навіть спонукати насильство, зрештою, не змінює суттєвого факту: навіть у запереченні Європа засвідчує реальність свого негрецького і нехристиянського, юдейського, семітського, східного підложжя. Не наважуюсь сказати: «арабського» і «мусульманського».

11 Випадок візантійських юдеїв менш досліджений, але, безперечно, не менш повчальний. Складна історія юдейської культури Візантії — а саме прикордонної зони «християнської» Європи, що так турбує С. Гугенайма — свідчить на свій, але доволі красномовний лад про особливу гібридність, а отже, вочевидь типово *європейську* природу середньовічної юдейської культури в її сукупності. До і після падіння Константинополя в руки оттоманів у 1453 році, а отже, до і після нового етапу стосунків візантійського юдаїзму з ісламом, такий автор як Мордехай Комтино (1402–1482) пише гебрейською численні твори, засвідчуючи дивовижну близькість між розмаїтими екзегетичними, філософськими та науковими традиціями (рабинською та караїмською, юдео-візантійською та сефардською, християнською та греко-арабською тощо). Див. з цього приводу моє дослідження: Jean-Christophe Attias, *Le Commentaire biblique. Mordekhai Komtino ou l'herméneutique du dialogue*, Paris, Cerf, 1991.

12 AMSM, p. 201. Підкреслення наше.

13 Про «змішану історію» юдейської та християнської екзегези Біблії див., наприклад: Gilbert Dahan, *L'Exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval, XI^e-XIV^e siècle*, Paris, Cerf, 1999, p. 359–387. Див. також непересічне й відміне класичне дослідження того ж автора: *Les Intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Âge*, Paris, Cerf, 1990.

14 Гебрейський термін «мідраш» позначає класичну рабинську екзегезу Писання в тому вигляді, як воно поставало здебільшого на Святій землі, і як збереглося в незчисленних письмових пам'ятках, що були результатом вельми плідної викладацької та проповідницької діяльності. Великі збірки «мідрашів» (в мн.), редагування яких продовжувалось у V–XII ст., у різних осередках діаспори (Палестина, Вавилонія, Візантія, Лангедок...), як і мідрашистські розробки двох Талмудів, свідчать про герменевтичну сміливість та екзегетичну свободу, що аж до наших днів, й попри стриманість з боку деяких медієвістів, залишилися відмінною ознакою певної юдейської культури.

II. ВІД МАГОМЕТА ДО БЕНЕДИКТА XVI

Не наважуюсь, але мушу. Адже середньовічний юдаїзм чудово втілює неоднозначність європейської ідентичності, як і юдейської ідентичності. Насправді неприпустимо підпадати під вплив нинішнього політичного контексту, за якого багато хто намагається загострити бінарну й нездоланну опозицію між західною «юдео-християнською» цивілізацією, з одного боку, та мусульманським світом, з іншого. Також неприпустимо обманюватися згодою багатьох сучасних юдеїв з ідеєю «юдео-християнської традиції», котра чітко була спростована вже як двадцять, тридцять чи сорок років тому¹⁵. Ця згода — знову ж таки — має лише політичні та поточні мотиви: держава Ізраїль, як міркують вони, може знайти остаточне виправдання в очах західних Націй лише як останній живучий бастион, перед лицем ісламського «варварства», цієї славнозвісної «юдео-християнської традиції» та її цінностей, які дивним чином містять в собі й принципи світського суспільства¹⁶.

Юдейські та європейські неоднозначності

Отже, забудьмо пропагандистські спрощення та односторонність деяких, навіть «наукових» дискурсів. Для цього коротко згадаємо долю двох юдейських авторів середньовічної Європи. Обидва типово юдейські, типово середньовічні й типово європейські. Інакше кажучи, типово неоднозначні.

Спершу кілька слів про перекладача Авраама ібн Езру (1089–1164)¹⁷. Витлумач Святого Письма, філософ, поет, граматик, астролог, астроном, математик і медик, він народився в Толедо. Належав до юдео-арабської

¹⁵ Про неоднозначні стосунки юдаїзму не тільки з християнством, але й з ісламом, можна задля вступу звернутися до моєї статті «“То що ж юдеї думали про Ісуса?” Три спроби відповіді на дивне питання» в кн.: Albert de Pury et Jean-Daniel Macchi (éds.), *Juifs, chrétiens et musulmans. Que pensent les uns des autres?*, Genève, Labor et Fides, 2004, p. 13-25.

¹⁶ З цього приводу видається симптоматичною стаття, що вийшла в листопаді 2008 р. «Controverses» (№ 9, р. 103-108) під назвою «Справа Гугенайма. Суперечка про витоки західної культури». Стаття доволі поверхова й прагне не так просвітити читача, як заплямувати опонентів. З цього погляду, її й не варто згадувати. Однак вигулькне цікава подробиця: публікується у виданні, що проголошує себе виразником «єврейської правди», автор Янніс Родер, «старший викладач історії», «освітній радник Меморіалу Шоа», а отже, поборник збереження пам'яті про геноцид європейських євреїв, зовсім не відчуває незручності з приводу символічного приховування юдейського виміру в середньовічній історії на європейському континенті, яскравий приклад якого становить книга С. Гугенайма.

¹⁷ Серед нещодавніх публікацій, присвячених цьому автору, див., зокрема: Irene Lancaster, *Deconstructing the Bible: Abraham Ibn Ezra's Introduction to the Torah*, London-New York, Routledge-Curzon, 2003, і Shlomo Sela, *Abraham Ibn Ezra and the Rise of Medieval Hebrew Science*, Leyde, Brill, 2003.

культури, по вінця був наповнений традицією, що народилася на Сході, відтак розквітла в мусульманській Іспанії, завдячуючи грекам, арабам, мусульманам і рабинському спадку. У п'ятдесятилітньому віці покидає рідну Іспанію, життя провадить у мандрах Італією, Францією, Англією. Гебрейською пише рясно й на безліч різних тем, тим-то стає важливою ланкою в передачі юдео-арабської культурної спадщини юдейській спільноті, що в християнській Європі не знала арабської мови. Його коментарі до біблійних текстів, що скоро здобули повагу й авторитет, свідчать про велику вірність юдейській культурній спадщині, різнобічні джерела (юдео-східні, юдео-піренейські, юдео-французькі тощо), множинність цілей, на які він спрямовував критику: караїми, що відкидали усну традицію, рабиністи, що перекручували тексти і спотворювали граматику, християнські алегористи, а також юдейські прихильники мідрашистської інтерпретації. Екзегетична праця ібн Езри, ймовірно, є однією з перших визначних звершень цього питома «європейського», за словами С. Гугенайма, «натхнення» «вільною думкою і критичним дослідженням світу». На жаль, це «натхнення» не черпає «джерел у Христових настановах, що гармонійно доповнюють універсальну допитливість античної Греції»¹⁸. Воно багато чим завдячує ісламові, його інтересу до граматики, філологічній та лексикографічній традиції; також воно багато чим завдячує юдаїзмові та його складним зв'язкам із Біблією. Отож, воно менш «європейське»? Чи не є воно властиво «європейським» саме через цю неоднозначність? Звісно, ібн Езра, виявляючи різні сторони свого таланту, не поділяє цілком і повністю критичного «натхнення», на виповнення якого доведеться чекати ще кілька століть. Його юдейські читачі у Візантії, на Сході, в західній та східній Європі по-різному використовуватимуть його тексти, й навіть у консервативному і доволі ортодоксальному розумінні. Хай там як, Спіноза, перший «модерний» юдей, і, можливо, один з перших «модерних» європейців, не вагався розгледіти у ньому «людину вільного розуму і непересічної ерудиції» (хоча й обачливо додавав, що він «не завжди наважувався відверто висловити свою думку»)¹⁹.

Другий гарний приклад рухливості та пористості культурних кордонів юдаїзму та Європи — автор філософського твору, вільного від будь-якого конфесійного забарвлення, початково написаного арабською. Цей текст здобув справжнє визнання лише у християнському світі. Перекладений

¹⁸ AMSM, p. 55.

¹⁹ *Traité théologico-politique*, texte établi par Fokke Akkerman, trad. et notes par Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau, Paris, PUF, 1999, VIII, 3, p. 327. [Спіноза Б. Теолого-політичний трактат / Пер. з лат. В. Литвинов. — К.: Основи, 2003. — С. 103. Спіноза інакше транскрибує ім'я гебрейського поета і вченого: Абен-Езра. — Прим. пер.]

II. ВІД МАГОМЕТА ДО БЕНЕДИКТА XVI

латиною в XII ст. під назвою «Fons Vitae», його приписували загадковому Авіцеброні, якого зазвичай вважали арабом... Однак автор був юдеєм. Ідеться про іспанця Шломо ібн Гвіроля (Малага 1021/1022 – Валанс між 1054 і 1058). Цей твір Гвіроля, який читали, коментували і критикували християни, здається, взагалі не цікавив юдейських філософів, хоч навіть коротку його версію гебрейською впорядкував Шем Тов бен Йосеф Фалакера (бл. 1225 – бл. 1295). Юдейська пам'ять зберегла згадку про Гвіроля не як про відірваного від життя філософа, нейтрального до конфесійних поділів, а насамперед як великого поета, яскравого представника так званої юдео-піренейської «золотої доби». Його релігійна поезія, зокрема, славетний «Кетер малхут (Царська корона)» повноправно належить юдейській літургичній традиції²⁰. Юдеї вважали його юдеєм, християни арабом, а філософи філософом, і мені закинуть, що він був винятком з усіх правил, і що з винятку неможливо скласти правило. І все-таки те, що такий виняток був можливий, багато говорить про саме правило²¹.

Отже, що ж «європейського» було в середньовічному юдаїзмі? Без сумніву, ця неоднозначність, тривке вагання між Сходом і Заходом, Північчю і Півднем. Європу творить не її «мова». Власне, яка її мова? Латинська, грецька, «індоевропейська»? Можливо. Але тоді й гебрейська, арабська. Що б не казав С. Гугенайм: непевність її лінгвістичної ідентичності, пористість лінгвістичних кордонів, проникність культурних перенесень – ось що творить Європу; і водночас це сформувало європейський юдаїзм. Непевність, пористість, проникність, яскраву ілюстрацію чого юдеї по-своєму дадуть, винаходячи на європейському континенті дві *відразу* «індоевропейські» та «семітські» ідіоми: їдиш та сефардську мову (інша назва – ладино). Юдеї були насамперед перекладачами в технічному сенсі слова, але також у благородному і визначальному сенсі – культурними передавачами. Адже перекладати не завжди означає зраджувати, а радше наново винаходити і, винаходячи Іншого, винаходити себе. Так само Європу створила не Біблія, а багаторівневий підхід до Біблії: критичне,

20 «Кетер Малхут» увійшов до сефардського ритуалу Літургії Судного дня, одного з найважливіших єврейських свят. Зазвичай його читають в північноафриканських общинах напередодні посту перед вранішньою службою.

21 Те, що під латинським іменем Авіцеброн ховалася особа ібн Гвіроля, встановив Саломон Мунк у 1846 році. Див.: Salomon Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, rééd., Paris, Vrin, 1955, p. 1-306. Про переклад «Fons Vitae» французькою див. кн.: Salomon ibn Gabirol, *Livre de la source de vie*, introd., trad. et notes de Jacques Schlanger, Paris, Aubier-Montaigne, 1970. Див. також: Ralphael Loewe, *Ibn Gabirol*, New York, Grove Weidenfeld, 1990. Французький переклад «Кетер Малхут» вийшов під назвою «Царська корона Соломона Ібн Гвіроля»: *La Couronne du Royaume de Salomon Ibn Gabirol*, trad. et prés. par André Chouraqui, Calligraphies de Lalou, Saint-Clément-la-Rivière, Fata Morgana, 1997.

вільне, «спінозистське» прочитання священних текстів, яке багато чим завдячує традиції християнського тлумачення цих текстів, яке, своєю чергою, нескінченно завдячує традиції мусульманського витлумачення Корану, як це б не подобалося С. Гутенайму!

Звісно, всьому цьому дещо бракує спрощення, однак із перших же рядків цього розділу я попереджав: просто не буде, не може бути. Мій висновок натомість буде простим. Навіть якщо, звісно, не перебільшувати без потреби їхню вагу та роль і не впадати в наївну апологетику, тільки-но ми захочемо долучити юдеїв і юдаїзм до нашого бачення європейської культури (але хто після геноциду наважиться їх із неї вилучити?), відразу стає ясно, що більше неможливо вилучати й іслам та мусульман. Тепер розуміємо, чому С. Гутенайм не випустив ані пари з вуст.

РОЗДІЛ ЧЕТВЕРТИЙ

ГРЕКИ БЕЗ ВІЗАНТІЇ

Кристіан Фьорстель

В історіографії заведено розмежовувати Середньовіччя та Відродження. Це протиставлення, зрештою, ініціювала сама гуманістична епоха. Найяскравіше підтвердження цьому загальному місцю знаходимо в сприйнятті грецької мови та літератури на Заході в середньовічні та модерні часи. На думку італійських гуманістів першої половини XV ст., формування системного вивчення грецької мови у Флоренції кінця XIV ст. насправді позначає зародження нової доби. Після семиста років, коли грецьку мову не знали й не вивчали, Мануїл Хрисолор, викладач і автор першої грецької граматики, приніс грецьку літературу на Захід. Саме так цю подію презентує один з визначних представників Відродження Леонардо Бруні, учень Хрисолора у Флоренції у 1397–1400 рр. та майбутній флорентійський державний секретар¹. Цю ідею з незначними варіаціями гуманісти впроваджують протягом усього XV ст. і навіть опісля². Таку думку, як певне відлуння, зустрічаємо і в сучасній історіографії.

Однак така однастайність не позбавлена деяких двозначностей і недомовок. Вони призводять до вельми несхожих оцінок події, вагу якої ніхто не заперечує. Започатковане освітньою системою Флоренції *translatio*, як і будь-яке перенесення, передбачає наявність і активну роль посередника, що володіє знанням і поширює його. Ця роль беззаперечно належить Мануїлові Хрисолору, великому вченому Константинополя, наближеному імператора Мануїла II Палеолога. Втім, як не парадоксально, гуманістична історіографія відводить постаті Хрисолора щонайменше непоказну скромну долю. Таке неоднозначне сприйняття візантійського внеску в

1 Leonardo Bruni, *Rerum suo tempore gestarum Commentarius*, a cura di Carmine di Pierro [Rerum Italicarum Scriptores, 19.3], Bologne, 1926, p. 431.

2 Про це див. досі важливу збірку свідчень: G. Cammelli, *Manuele Crisolora* [I dotti bizantini e le origini dell'Umanesimo, 1], Florence, 1941. Серед сучасних творів див.: *Manuele Crisolora e il ritorno del greco in Occidente. Atti del Convegno Internazionale (Napoli, 26-29 giugno 1997)*, a cura di R. Maisano et A. Rollo, Naples, Istituto Universitario Orientale, 2002; й особливо статтю: A. Rollo, «Problemi e prospettive della ricerca su Manuele Crisolora», p. 31-85.

італійське, а потім європейське Відродження свідчить про те, наскільки християнська Європа, об'єднана своїм прихильним ставленням до грецької культури, як її обстоює С. Гутенайм, значною мірою зумовлена ідеологічними постулатами.

Насамперед вражає неабиякий захват гуманістів від появи грецького вченого. Леонардо Бруні славить у Хрисолорі «шляхетну людину за походженням і великого знавця грецького письменства». Він навіть ладний покинути штудіювання права, щоб повністю віддатися вивченню грецької³. Гуаріно да Верона, один з небагатьох гуманістів, хто подався до Константинополя вивчати грецьку у 1403–1408 рр., розцінює Хрисолора як подарунок небес: «Небо послало нам Мануїла Хрисолора. <...> Можна сказати, що ця людина послана з небес на землю»⁴. За кілька років Хрисолора величають словами з перекладеної на той час «Іліади» (2.565, 3.310, 4.412): «Муж богорівний (ισόθεος φύς)»⁵. П'єр Кандидо Дечембріо, батько якого Уберто тісно співпрацював з Хрисолором у Павії та Мілані, так згадує про відвідини вченим батьківського дому: «У цього чоловіка було таке прагнення до чеснот і таке старання в науках, що, здавалося, він був не людиною, а янголом»⁶. Можна подумати, що ці дифірамби — чиста риторика. Справді, гіпербола є невід'ємною складовою жанру *enkôtion*, та від того вона не менш дієва: якщо перетворити Хрисолора на божественне створіння, тоді легше обійти мовчанкою земні умови, які його сформували. Якщо не можна повністю лишити поза увагою константинопольське походження Хрисолора, воно тим не менше врівноважується одним уточненням, що дозволяє відразу применшити його значення: епітафія на смерть Хрисолора⁷ називає його «лицарем Константинополя, що походить зі старовинної родини (*gens*) римлян, які емігрували з імператором Костянтином». Епіграма на епітафії, приписувана Енеа Сильвіо Пікколоміні, вкладає схожі слова у вуста самого Хрисолора: «Рим породив моїх предків»⁸. Мовляв, далекий і легендарний зв'язок із римським родом Хрисолорів виправдовує надзвичайну чесноту й мудрість вченого мужа. Легенда про римські витоки Хрисолора тим добра, що частково затушовує справжнє походження науковця, який в реальності був видатним представником візантійської цивілізації.

3 Див. вище, прим. 1.

4 Cammelli, *op. cit.*, p. 136; R. Sabbadini, *Epistolario di Guarino Veronese*, II, Venice, 1916, p. 582-583.

5 Cammelli, *op. cit.*, p. 170, n. 1; R. Sabbadini, *Epistolario di Guarino Veronese*, I, Venice, 1915, p. 73-74.

6 Cammelli, *op. cit.*, p. 126 n. 4.

7 Cammelli, *op. cit.*, p. 166.

8 Émile Legrand, *Bibliographie hellénique ou Description raisonnée des ouvrages publiés en grec par des Grecs aux XV^e et XVI^e siècle*, I, Paris, 1885, p. XXVIII.

II. ВІД МАГОМЕТА ДО БЕНЕДИКТА XVI

Наполягання на західному походженні Хрисолора виказує збентеження італійських гуманістів перед візантійським світом. Така обережність безперечно частково пояснюється добре відомими історичними причинами: здавна східна і західна церкви ворогують між собою; зрештою, 1054 р. стається розкол; прірва, що розділяє греків і латинян протягом усіх Середніх Віків, поглиблюється політико-військовим суперництвом Візантійської імперії із західними властями, активними у східному Середземномор'ї.

У Петрарки, письменника, якого флорентійські гуманісти початку XV ст. вшановували як духовного наставника, ця неприязнь набуває більш явної форми. Крім майже обов'язкового викриття помилок грецької церкви і повторення стереотипних формул про «легковажність» і «велемовність» греків, що перейшла з класичної латинської літератури, твори Петрарки містять також палкі звинувачення проти візантійських сучасників. Вони фігурують в листі, написаному дожеві й раді міста Генуя, що датується, вочевидь, 1352 р.:

Щодо цих підступних, немічних і нездалих на великі справи маленьких греків (*Graeculis*), я не тільки не засмучуюсь, а й радію і бажаю, щоб їхня ганебна імперія, осереддя облуди, була повалена вашими руками; раптом Христос обрав вас помститися за їхні злочиння й довірив вам цю помсту, яку католицький світ, на жаль, відкладав аж дотепер⁹.

Почасти цей суворий тон пояснюється тодішнім союзом, що візантійці та венеційці уклали проти генуезців довкола самого Константинополя; втім, Петрарка відчуває зневагу до візантійців не тільки через релігійні мотиви. Ця зневага контрастує з його бажанням опанувати грецьку мову: на уславлених сторінках свого листування Петрарка шкодує, що два грецькі рукописи Гомера і Платона, які йому належать, залишаються для нього німими, адже він не може їх прочитати¹⁰. Його спроби вивчити мову разом з Леонціо Пилато, греком, якого Петрарка називає калабрійцем, даючи зрозуміти, що він фесалієць¹¹, успіхом не увінчалися; втім, під орудою Боккаччо Леонціо створює у Флоренції латинський переклад «Іліади» та «Одиссеї». У надісланому з Венеції листі 1365 р. до Боккаччо Петрарка розповідає про останню зустріч з Леонціо: той, незважаючи на Петрарчині наполягання, покидає Італію й від'їждить до Константинополя:

9 Pétrarque, *Familiarium rerum libri*, XIV 5, 12, Pétrarque, *Lettres familières*, IV, *Livres XII-XV*, Paris, Les Belles Lettres, 2004, p. 462 (trad. A. Longpré).

10 *Rerum familiarium libri*, XVIII 2. 10-11.

11 Див. наступне посилання.

Отже, наприкінці літа він покинув нас після того, як безліч разів немилосердно нападав у моїй присутності на Італію і латинське плем'я. Тільки-но він прибув туди <...> як несподівано одержую від нього листа, значно волохатішого й довшого, ніж його борода й волосся; в ньому <...> він славить і вихваляє Італію як рай на землі — тоді як раніше її проклинав; він ненавидить Грецію, яку любив, і гудить Візантію, яку виславляв!¹²

Як бачимо, портрет його навчителя грецької мови не дуже схвальний. Почасти ці ремарки всього-на-всього відтворюють традиційні антигрецькі стереотипи: викриття непостійності Леонціо повторює за давненим загальник про легковажність греків, а глузування над волохатою системою калабрійця підхоплює розповсюджену тему сперечань між латинянами та греками, починаючи принаймні від IX ст.¹³ Вагомішою, безперечно, є критика листа, якого Леонціо надсилав Петрарці з Константинополя — листа, безумовно, написаного латиною. Вона підхоплює радше негативне судження, яке складає Петрарка і після нього гуманісти кінця XIV ст. і першої половини XV ст. про переклад Леонціо гомерівських поем. Якщо за Леонціо визнавали певну компетентність у грецькій — Боккаччо навіть називає його «дуже обізнаним у грецькому письменстві»¹⁴ — то про його знання латини судять суворо: наприкінці XV ст. канцлер Флорентійської республіки Колуччо Салютаті називає цей переклад «Іліади» «жахливим і неосвіченим»¹⁵ й заохочує Антоніо Лоскі до написання нової віршованої версії.

Чи він справді калабрієць, як стверджує Петрарка і більшість сучасних істориків, чи фесалієць, як нещодавно намагались довести, покладаючись на слова Боккаччо¹⁶, Леонціо Пилато залишається представником провінційного середовища вчених. Все змінюється за одне покоління: 1397 р. Флорентійська республіка в лиці свого канцлера звертається до одного з представників найбільш наближеного до імператора Константинополя кола з проханням вислати їм учителя грецької. Адже біля імператора, на верхівці візантійського суспільства, обертається інтелектуальна еліта Візантії якраз у часи, коли імперія практично звужується до масштабів столиці, передмістя та Пелопоннеського півострова. Втім, така різниця

12 *Rerum senilium libri*, III 6, Pétrarque, *Lettres de la vieillesse*, I, Livres I-III, Paris, Les Belles Lettres, 2002, p. 255-257 (trad. F. Castelli, F. Fabre, A. De Rosny).

13 M.-F. Auzépy, «Prolégomènes à une histoire du poil», *Mélanges Gilbert Dagron* [Travaux et Mémoires, 14], Paris, PUF, 2002, p. 9.

14 Boccaccio, *Genealogie deorum gentium libri*, XV 6, Giovanni Boccaccio, *Genealogie deorum gentium libri*, éd. V. Romano, Bari, Laterza, 1951, p. 762.

15 F. Novati, *Epistolario di Coluccio Salutati*, II, Rome, 1893, p. 354.

16 A. Rollo, *Leonzio lettore dell'Ecuba nella Firenze di Boccaccio* [Quaderni petrarcheschi, XII-XIII; Petrarca e il mondo Greco, II], Florence, Le Lettere, 2007, p. 7-21.

II. ВІД МАГОМЕТА ДО БЕНЕДИКТА XVI

культурного рівня не пояснює сама по собі захопливий прийом, який на перших порах отримав Хрисолор. Іншим, не менш визначальним чинником в успішних перших кроках викладання, що розпочалося 1397 р., навіть якщо воно майже повністю залишилось поза увагою істориків¹⁷, був політичний вимір цього викладання.

Крок за кроком духовний вплив Хрисолора поширюється на Флоренцію (1397–1399), Павію та Мілан (1400–1402), Рим (1411–1413). Отже, офіційне викладацтво у Флоренції чи більш довільне у Ломбардії та Римі охоплювало три наймогутніші держави на півострові: Флорентійську республіку, Міланське герцогство та Папську державу. Воно було насправді невіддільне від дипломатичної діяльності, адже імператор Мануїл II виряджав Хрисолора у численні місії, зокрема до Франції та Англії. Як і викладання для гуманістів, дипломатичні місії мали одну мету: вивести Візантійську імперію з ізоляції й забезпечити її виживання завдяки зближенню із західними властями. У Парижі 1408 р. Хрисолор залишає в монастирі Святого Діонісія грецький рукопис текстів святого, що датується першою половиною XIV ст., в якому зображений портрет імператорської родини¹⁸: автограф Хрисолора на останній сторінці манускрипту засвідчує, що це дарунок Мануїла II, привезений його послом з Константинополя на згадку про попередній візит імператора¹⁹. Цей єдиний слід перебування Хрисолора у Парижі, подарунок рукопису Псевдо-Діонісія, вочевидь, має на меті нагадати королю Франції про давні зв'язки, які через постать Діонісія, учня святого Павла, першого єпископа Афін, а згодом Парижа, французьке королівство підтримує з грецькою християнською культурою.

Культурна і дипломатична діяльність імператора Константинополя та його посла щодо західних держав була тим більш усвідомленою і продуманою, бо суперечила глибинним настроям візантійського суспільства. Поруч з непідробною антипатією до візантійців на Заході, у Візантії відчують неприязнь до латинян: крім за давних розходжень щодо головних пунктів християнського вчення, на грецьку уяву глибоко вплинув четвертий хрестовий похід, захоплення й пограбування Константинополя армією хрестоносців у 1204 році. Наприкінці XIII ст. ненависть до латинського світу в Константинополі настільки сильна, що союз із римо-

17 Ian Thomson, «Manuel Chrysoloras and the Early Italian Humanists», *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 7, 1966, p. 63–82.

18 Jean Irigoin, «Les manuscrits grecs de Denys l'Aréopagite en Occident, les empereurs byzantins et l'abbaye royale de Saint-Denis en France», *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident, Actes du Colloque international, Paris, 21–24 septembre 1994*, éd. Y. De Andia, Paris, Institut d'études augustiniennes, 1997, p. 19–29.

19 Paolo Eleuteri, Paul Canart, *Scrittura greca nell'Umanesimo italiano*, Milan, Il Polifilo, 1991, p. 31.

католицькою церквою, за який виступає Мануїл VIII Палеолог, зрештою, коштувала імператору, котрий все-таки відвоював у латинян Константинополь у 1261 році, неспростовного й довічного *damnatio memoriae*. У XV ст. згадка про 1204 р. ще лишається болісною навіть серед прибічників зближення з Римом: грецький літописець Сиропулос розповідає, як на шляху до Ферраро-Флорентійського собору делегація греків на чолі з патріархом Константинополя відвідала базиліку Святого Марка. Греки були вражені багатством скарбу, який, зазначає літописець, був загарбаний у Константинополі, «коли Місто, на жаль, потрапило до рук латинян». На вівтарі Пала Д'Оро гості відразу помітили «написи й зображення Великих Комнінів» з монастиря Пантократора в Константинополі²⁰.

На початку XV ст. візантійський імператор, відчайдушно дошукуючись союзників, прагне примирення з християнськими державами Заходу. Тому тривку неприязнь між греками й латинянами намагаються притлумити. Викладання грецької літератури і культури інтелектуальній еліті італійських держав було одним з інструментів подолання загальної недовіри до Візантії. У трактаті «Порівняння давнього і нового Риму», написаного грецькою у формі листування з імператором Мануїлом II²¹, але безсумнівно призначеного італійським гуманістам, Мануїл Хрисолор красномовно змальовує велич давнього Риму, руїни якого постали перед його очима. Він нагадує, що Рим уславлювали й грецькі, й латинські письменники²². Навіть якщо новий Рим переміг старий, Хрисолор почуватися в ньому як удома²³. Віджити пам'ять про родинні зв'язки між Римом і Константинополем на початку XV ст. не було невинною забавкою. Щоби вберегти славні досягнення давнього Риму, від якого лишилися самі руїни, потрібно врятувати також і насамперед новий Рим.

Якщо політичні розрахунки імператора Константинополя не досягають сподіваного успіху, то викладання Хрисолора справді започатковує довгочасну традицію на Заході. Ця традиція, однак, не така вже безперервна і врівноважена, як здається. Позаду позірної одностайності у виславленні грецької мови, починаючи з перших десятиліть XV ст., помічаємо лінії розлому, що перетинають сам гуманістичний рух. Так, 1416

20 V. Laurent, *Les Mémoires du grand ecclésiarque de l'Église de Constantinople Sylvestre Syropoulos sur le concile de Florence*, Paris, CNRS Éditions, 1971, p. 223-224.

21 Текст грецькою див.: *Patrologiae... series graeca*, éd. J.-P. Migne, CLVI, col. 24-53; італійський переклад опубліковано тут: E. V. Maltese, G. Cortassa, *Roma parte del cielo. Confronto tra l'Antica e la Nuova Roma di Manuele Crisolora*, Turin, UTET, 2000, p. 59-98. Щодо адресата трактату див.: A. Rollo, «Sul destinatario della Σόγκρισις τῆς παλαιᾶς καὶ τῆς νέας Ῥώμης di Manuele Crisolora», *Vetustatis indagator. Scritti offerti a Filippo Di Benedetto*, a cura di V. Fera e A. Guida, Messina, Università degli studi, Centro interdipartimentale di studi umanistici, 1999, p. 61-80.

22 *Patrologiae...*, op. cit., col. 24, B 2-7 і 25, B 11-13.

23 *Patrologiae...*, op. cit., col. 53, B 4-5.

II. ВІД МАГОМЕТА ДО БЕНЕДИКТА XVI

чи 1415 р. французький кардинал Гійом Філастр доправляє з Констанцу, де він бере участь в соборі, рукопис Платонового «Федона» в перекладі Леонардо Бруні для бібліотеки капітулу Реймса, в якому він був настоятелем. Рукопис починається зі звернення кардинала до каноніків; у загальних рисах він пояснює, яку користь платонівський текст має для читачів-християн. Один абзац присвячений самому перекладу: Філастр дивується, чому Бруні часто передає словом «animus» грецьке *psyché* («душа»)²⁴. Сам кардинал не володіє грецькою, але звернувся за порадою до «одного дуже обізнаного на двох мовах грека Еммануїла» — в ньому впізнаємо Мануїла Хрисолора, — який розтлумачив йому, що в грецькій є слово для «animus», а інше — для «anima». Тож підзаголовок «Федона» має перекладатися «De anima», як «De anima» Аристотеля. Бруні ж постійно перекладає *psyché* як «animus» і рівняється, як зазначає сам Філастр на полях рукопису, на вжиток цього слова Цицероном. Натомість у передмові для папи, що міститься також у рукописі, Бруні, коли вживає слово «душа», пише і «anima», і «animus», маючи на увазі в першому випадку душу в християнському розумінні, а в другому — в платонівському. Так Бруні вводить тонку розподільчу лінію між християнським вченням і платонівською філософією. Це розділення, хоч яким виправданням воно не було, викликає критику Гійома Філастра і Мануїла Хрисолора. Як для першого, так і другого, платонівська філософія безсмертя душі й християнське вчення повною мірою збігаються, адже перша, врешті-решт, відсилає нас до самого Мойсея. Отже, розрізнення між класичною і буденною лексикою (як у Цицерона) та лексикою «християнською» — не виправдане.

У центрі іншої важливої суперечки, що трохи раніше середини XV ст. мала місце між Леонардо Бруні, з одного боку, та Гуаріно да Верона і Франческо Філельфо, з іншого — теж опиняється концепція мови: «*la questione della lingua*». На думку Бруні, тосканська мова (*lingua toscana*), освячена творами «трьох вінців» — Данте, Петрарки, Боккаччо — цілком і повністю є рівноцінною латині, і таке співіснування між ученою та простолюдною мовою, «*volgar lingua*», може взоруватися на римську класику, в якій також співіснували літературна мова (*litteratorum sermo*) і мова «народно-розмовна» (*vulgi sermo*). Ймовірна двомовність римської античності, яку обстоює Бруні вслід схожим заувагам Данте, отримує схвалення багатьох гуманістів кола Гуаріно да Верона, перш ніж сам

²⁴ C. Förstel, «Guillaume Fillastre et Manuel Chrysoloras: le premier humanisme français face au grec», *Humanisme et culture géographique à l'époque du concile de Constance. Autour de Guillaume Fillastre*. Actes du colloque de Reims, 18 et 19 novembre 1999, éd. Didier Marcotte [Terrarum orbis, 3], Turnout, Brepols, 2002, p. 63-76. Пролог Філастра опубліковано тут: James Hankins, *Plato in the Italian Renaissance*, Leyde-New York, Brill, 1990, II, p. 496-497.

Гуарино полум'яно не заперечить теорію Бруні в листі до заступника Леонелло Д'Есте (1449)²⁵. В критиці Гуарино да Верона грецька посідає важливе місце: для спростування Бруні Гуарино да Верона згадує власний учнівський досвід, коли він навчався у Хрисолора в Константинополі. Там молодий Гуарино був вражений чистотою мови, якою спілкувалися жінки і діти: то була мова Демосфена, Ісократ, Ксенофона, Платона. Вона завдячує своєю античною чистотою тим, що жінки, діти і навіть селяни не піддалися змінам, що спричиняють контакти з чужинцями. Інакше кажучи, народна мова, «розмовна» грецька, є лише різновидом класичної мови в її чистому стані, й так само немає двомовності, як її розуміє Бруні, ні в Константинополі XV ст., ні в класичному Римі. Концепція мови, яку обстоює Гуарино, подібна до відверто синхронічного бачення, яке мали візантійці щодо грецької мови й вона, безперечно, не була відкинута прибічниками *кафаревуси* в мовознавчій суперечці, що збурювала модерну Грецію в середині минулого століття. Немає жодного сумніву, що теорія Гуарино походить безпосередньо з викладання Мануїла Хрисолора.

Критика перекладу «Федона», яку подає Гійом Філастр, як і думки Гуарино щодо *questione della lingua*, виявляють глибинні ідеологічні контрверзи, що протиставляють, з одного боку, візантійського вченого, а з іншого — значну частину італійських гуманістів. 1509 р., близько століття по смерті Хрисолора, гуманіст Понтико Вірунію публікує у Феррарі нове видання грецької граматики Хрисолора в скороченій редакції Гуарино да Верона. Його коментар, що йде після самої граматики, змальовує обставини, за яких вона постала²⁶. Цю доволі неправдиву оповідь можна резюмувати так: знаний філософ і радник імператора у Візантії Мануїл Хрисолор прибув до Італії в статусі біженця після захоплення міста турками 1453 р.; за сприяння Гуарино, якого він навчав грецької в Константинополі, він опиняється у Флоренції, де викладає грецьку літературу. Анахронізм цієї оповіді очевидний, — насправді Хрисолор прибув до Італії як посланець імператора Візантії й помирає 1415 р., тобто задовго до падіння Константинополя, — але він геть не випадковий: для Понтико Вірунію Хрисолор є біженцем (*profugus*), якому гуманісти, насамперед Гуарино, дали притулок. Коментуючи далі, Понтико намагається довести, що головна новизна граматики Хрисолора порівняно з александрійською

25 V. A. Mazzocco, *Linguistic Theories in Dante and the Humanities. Studies of Language and Intellectual History in Late Medieval and Early Renaissance Italy*, Leyde-New York-Cologne, E.J. Brill, 1993, p. 30-68, 189-208. Лист Гуарино див. тут: M. Tavoni, *Latino, grammatica, volgare: storia di una questione umanistica*, Padoue, Antecre, 1984, p. 228-238.

26 C. Förstel, «Pontico Virunio, Guarino e la grammatica greca del Crisolora», *Bellunesi e Feltrini tra Umanesimo e Rinascimento: filologia, erudizione e biblioteche*, Atti del Convegno di Belluno, 4 aprile 2003, a cura di P. Pellegrini, Padoue, Antecre, 2008, p. 11-23.

II. ВІД МАГОМЕТА ДО БЕНЕДИКТА XVI

та візантійською традиціями, а саме зменшення кількості відмінювань, є наслідком впливу Гуаріно да Верона, тимчасом як граматики була укладена набагато раніше до того, як Гуаріно став учнем Хрисолора...

На початку XVI ст., коли викладання грецької мови поширилося на великі італійські центри, роль Мануїла Хрисолора як першопрохідника відходить у тінь: візантійського вченого сприймають лише як одного з численних емігрантів, який одержав притулок завдяки підтримці гуманістів. Уславлений учнями як посланець небес, за якийсь століття він — всього лише незручний спогад. Таке історіографічне перевертання невіддільне від долі, яку гуманісти відводять для Східної римської імперії: Відродження Античності, яке гуманісти вихваляють на всі лади, відмовляється визнавати борг перед середньовічною грецькою цивілізацією, що лише своїм існуванням могла сприйматися як заперечення гуманістичної концепції історії.

РОЗДІЛ П'ЯТИЙ

АВІЩЕННА В РЕГЕНСБУРЗІ

Вступ до порівняльної теології

Філіп Бютген

Народилася наука. Хто ще десять років тому міг би подумати, що ми так швидко дістанемось вершин знання: *мусульмани не є християнами, Коран не є Біблією, Пророк не є Месією!* Щоб одержати такі здобутки, треба було розробити складний протокол експерименту, наречений популярними засобами інформації «зіткненням»: «Зіткнення Ісуса й Магомета»¹. Відтоді застосування такого підходу йшло повним ходом. Вочевидь, мусульман напевне не скоро, але ми починаємо розуміти, що «вони» не повернуть «нас». Яке-не-яке, а полегшення.

Захмелівши від свого відкриття, наші вчені забули дати назву новій науці. Пропоную таку: *негативна порівняльна теологія* — сполучаємо порівняльну та негативну теологію. Так ми охоплюємо дві головні новації, з якими маємо справу.

По-перше, нова наука безпосередньо *порівнює* християнство та іслам, не переймаючись зайвими медіаціями. Стара наука про релігії згаяла чимало часу на тонкощі формування письмових канонів, мов, хронологію і статус священних текстів. «Лишень порівняльне дослідження Євангелій і Корану показує, наскільки ці два всесвіти несхожі між собою <...> Неможливо йти водночас і за Ісусом, і за Магометом»².

По-друге, вислови нової науки *негативні*. Порівняння, в кінцевому підсумку, має на меті довести, що «три релігії розуміють одкровення по-різному», що «об'єкти одкровення відрізняються», і що «зміст одкровення в передачі цих об'єктів також різниться»³. Ми пурхаємо від запереч-

1 *L'Express*, № 2991, 30 жовт.-5 лист. 2008, досьє, присвячене виходу кн.: Christian Makarian, *Le Choc Jésus-Mahomet*, Paris, Jean-Claude Lattès, 2008.

2 Sylvain Gouguenheim, *Aristote au Mont-Saint-Michel. Les racines grecques de l'Europe chrétienne*, Paris, Seuil, «L'Univers historique», 2008, p. 93-94 (абрєв. *AMSM*).

3 Rémi Brague, *Du Dieu des chrétiens et d'un ou deux autres*, Paris, Flammarion, 2008, p. 42-43 et *passim*.

II. ВІД МАГОМЕТА ДО БЕНЕДИКТА XVI

чення до заперечення, від несподіванки до несподіванки: немає «релігій Писання», позаяк то не одне й те саме писання; немає «монотеїзмів», позаяк то не один і той самий Бог. Дивовижними звивами міркувань утверджується вищість християнства тільки завдяки тому, що воно не є юдаїзмом і тим паче ісламом⁴.

Нова наука вражає. Порівняльна й негативна, вона подає *порівняльну теологію* незгірше за рекламу; «Зіткнення Ісуса й Магомета» — це Месія і Пророк на вітрині: оберіть ліпший товар!

Наука, як відомо, протистоїть opinii. У нашому випадку opinia зветься «діалогом»: вірою недалеких і наївних. «Чи можливий діалог між християнством та ісламом? — В суто теологічному плані це доволі складно». А в інших планах? «На мій погляд, краще говорити з мусульманами про ціни на нафту та урбанізацію приміських районів, ніж про Авраама!»⁵ Кожному своє!

У Регенсбурзькій промові Бенедикт XVI виступив за міжрелігійний «діалог». Оскільки папа торкнувся ісламу, деякі зловмисники ризикнули порівняти ідеї його промови з ідеями «Аристотеля у Мон-Сен-Мішелі» Сильвена Гутенайма, тим більше що той в якийсь момент сам почав шукати наближення⁶. Порівняльна теологія відповіла сухим спростуванням: жодного зв'язку!⁷

Звичайно, треба визнати її слушність. Промова у Регенсбурзі 12 вересня 2006 р. закликала до «живого діалогу культур і релігій», звертаючись до мусульманських сановників із Ватикану, а не з нафтової труби чи «проблемних районів», як рекомендує порівняльна теологія. Себто бачимо, наскільки цей підхід належить донауковому й, зрештою, малораціональному світу. А порівняльна теологія дозволяє увійти в новий світ. Який саме — це я намагатимусь з'ясувати, сам вдаючись до порівняння. У цій справі я добре усвідомлюю, як непросто зіставляти наївне вірування папи зі строгою наукою Гутенайма та деяких інших. На подальших сторінках я хотів би розглянути питання зв'язку між потребою

4 Приклад: через ідею Трійці християнство «охоплює до кінця» монотеїзм, стверджуючи, яким чином Господь єдиний (*ibid.*, р. 22, підкреслення автора). В іншому місці доводиться, що поняття єдності є або передбачуване (юдаїзм), або метафоричне (іслам).

5 «Непростий богословський діалог», розмова Ремі Брага та Клер Шарт'є, *L'Express* (див. прим. 1), р. 46. Див. також: *Du Dieu des chrétiens, op. cit.*, р. 47, або ж «Небезпека надходить зсередини», *La Nef*, no 195, juillet-août 2008 та «Чи був за Середньовіччя діалог між цивілізаціями?» [in] *Au moyen du Moyen Âge. Philosophies médiévales en chrétienté, judaïsme et islam*, nouv. éd. rev. et corr., Paris, Flammarion, «Champs Essais», 2008, р. 342-361.

6 Ці вислови зібрані у *Le Devoir* (Монреаль) від 28 липня 2008.

7 Rémi Brague, «Arabe, grec, européen. À propos d'une polémique récente», *Commentaire*, 124, hiver 2008-2009, р. 1181-1190, 1182. Цей текст містить цікаву критику промови у Регенсбурзі, до якої звернемося в кінці нашого тексту.

доктринального розрізнення — настільки сьогодні сильного, що здається, ніби нас чогось навчають, стверджуючи несумісність християнства та ісламу — і типом універсальності, що витворюється в дискусії навколо міжрелігійного «діалогу».

Фіелеллінізм Сильвена Гугенайма

Ідея «Аристотеля у Мон-Сен-Мішелі» двояка. Звичайно, її можна звести до одного твердження, мовляв, Захід не завдячує нічим або мало чим у перенесенні знань із землі Ісламу. Однак якщо ці знання визнаються через грецьке походження, то насамперед треба довести, що арабські вчені дуже мало завдячують своєму джерелу, тим паче, якщо вони не християни. Це можна підсумувати такими словами:

Загалом, за Середньовіччя Іслам так само не був еллінізований, як Захід ісламізований⁸.

Інакше кажучи, європейські вчені робили наукові відкриття, не послуговуючись арабськими здобутками, позаяк вони їм не були потрібні; мусульманські вчені не адаптували грецький спадок, тому що не були на це здатні. Ми ще повернемося до причин цієї різниці, яку автор твору пов'язує з нескхожими підходами до «віри й розуму» в країнах ісламу та християнства. Поки що звернемо увагу на термін, який автор, здається, особливо цінує: еллінізувати, еллінізація. Додаємо дивний словотвір «фіелеллінізм»⁹ — й отримуємо об'єкт і метод «Аристотеля у Мон-Сен-Мішелі»: «виміряти відповідний рівень еллінізації» Європи та ісламського світу за доби Середньовіччя¹⁰. Яків із Венеції та нетривалі відвідини різних монастирів нібито мають репрезентувати Європу. Далі йде розвідка про «важливість, властивість і межі еллінізації в ісламському світі»¹¹. Переходимо від «обмеженої» до «невдалої еллінізації» Ісламу, переш ніж дійти висновку (в заповзятому стилі маніфесту), що «еллінізація Європи була досягненням європейців»¹². Для Гугенайма еллінізацію можна виміряти; «властивість» означає «рівень», більше чи менше, більш чи менш грецький, більш чи менш прийнятний.

Не звинувачуйте Сильвена Гугенайма в ісламофобії, він вважає себе

⁸ *AMSM*, p. 164.

⁹ *Ibid.*, p. 38, з приводу VIII–XI ст.

¹⁰ *Ibid.*, p. 19.

¹¹ *Ibid.*, p. 126.

¹² *Ibid.*, p. 151, 163, 198. Щодо стилю, пор. «Критику Готської програми» [in] *Marx Engels Werke*, t. 19, Berlin (DDR), Dietz, 1987, p. 22: «Die Befreiung der Arbeiterklasse muß die Tat der Arbeiter selbst sein».

II. ВІД МАГОМЕТА ДО БЕНЕДИКТА XVI

філелліном. Не сумнівайтесь: натхненні зауваги «Аристотеля у Мон-Сен-Мішелі» про іслам, свинину («християни Середземномор'я вживають її без шкоди здоров'ю»), гінекологію (здається, вона «не цікавила мусульманський світ») та багато іншого покликані захистити добре ім'я грецької вдачі, зокрема, проти неприйнятних сумнівів у наших «грецьких коріннях»¹³. Це ще гірше, ніж заборгувати арабам. Оскільки ми є греками («ми» й означає «греки»), то найбільша небезпека — це коли араби завдячують чимось «нам»: лише бракувало, щоб «вони» були схожі на нас. На переконання Гугеняйма, розвиток цивілізацій тече нерозривно, але по змозі відокремлено¹⁴.

Філеллінізм Бенедикта XVI

Філеллінізм існує не тільки в теології, а й в історії. Не гаймо часу: говорити, ніби папа ісламофоб, безглуздо і з теологічного, і політичного погляду. Як ми побачимо, цілком імовірно, що шум, збурений промовою папи у Регенсбурзі, походить з невідання справжніх намірів Бенедикта XVI. Проте їх немало, й вони не позбавлені певної логіки, яку можна відслідкувати у промовах і текстах¹⁵.

¹³ Ibid., p. 143, 89. Найбільше обурення автора викликають праці Марселя Детьєна про автохтонність: див. p. 173–174, «Грекам ми нічим не завдячуємо...» (підкреслення автора).

¹⁴ Див. AMSM, p. 54, 58, 62, 72.

¹⁵ У дискусіях, що віднедавна вирують навколо заяв папського престолу, я зупинюся лише на тому, що стосується «теології релігій» Бенедикта XVI (і зокрема на його теології ісламу), відштовхуючись від таких текстів: «Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen (apostolische Reise von Papst Benedikt XVI. nach München, Altötting und Regensburg [9–14. September 2006]. Treffen mit den Vertretern aus dem Bereich der Wissenschaften. Ansprache von Benedikt XVI., Aula Magna der Universität Regensburg, Dienstag 12. September 2006) на www.vatican.va (французький текст на тому ж сайті губить декілька моментів оригіналу); Marcello Pera et Joseph Ratzinger, *Senza radici. Europa, Relativismo, Cristianesimo, Islam*, Milan, Mondadori, 2004 і німецька версія цього видання: *Ohne Wurzeln. Der Relativismus und die Krise der europäischen Kultur*, Augsburg, Sankt Ulrich, 2005 (містить оригінал текстів Бенедикта XVI); Joseph Ratzinger, *L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture*, Cité du Vatican-Sienne, Libreria Editrice Vaticana-Cantagalli, 2005, фр. пер.: *L'Europe de Benoît dans la crise des cultures*, Paris, Parole et Silence, 2007. Щодо промови у Регенсбурзі, див. Kurt Flasch, «Die Vernunft ist keine Jacke», *Berliner Zeitung*, 22 вересня 2006 р. (дуже чіткий натяк у статті «Поворот Ватикану-II був переоцінений католиками. Ставлення Бенедикта XVI до інтегритів виявляє справжнє бачення церкви», *Le Monde*, 22–23 лютого 2009); Marwan Rashed, «Pour l'étude de la culture arabe», *Agenda de la pensée contemporaine*, 11, automne 2008, p. 181–213 і непряма відповідь Юргена Габермаса пані: Michel Reder et Joseph Schmidt (éd.), *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas*, фр. пер.: Ch. Bouchindhomme, «Une conscience de ce qui manque» [in] *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie*, Paris, Gallimard, 2008, 141–151, 150–151; геть у іншому перістрі написано розвідку Jean Bollack, Christian Jambet, Abdelwahab Meddeb, *La Conférence de Ratisbonne. Enjeux et controverses*, Paris, Bayard, 2007. — Оскільки ми подумки переносимося до Регенсбурга, корисно зауважити: у дискурсивному

Пам'ятаємо, веремія почалася з фрази, яку папа цитує на початку Регенсбурзької промови. То була репліка «Бесід» візантійського імператора Мануїла II Палеолога з мусульманським вченим щодо християнства та ісламу (бл. 1394–1402). Імператор зазначає, що вчення Магомета про священну війну підштовхує його чинити «лихе» і «нелюдське»¹⁶. У письмовій версії Бенедикт XVI наголошує, що ця цитата відображає думку імператора, а не його власну¹⁷. Однак мені здається, що не можна водночас вихвалити інтелектуальні чесноти папи і робити вигляд, ніби він не розуміє, що означає розпочати промову з тої чи тої цитати. Алюзії щодо насильницької природи ісламу заслуговують увійти в історію доведень (така історія ніколи не була написана), боцімто моя релігія краща за вашу, бо вона миролюбніша. Важливість такої праці, крім того, що вона б дозволила відійти від банальностей про *джихад*, полягала б у впровадженні в історію перформативної суперечності, якщо правда, що цей аргумент, що б там не казали, ніколи не схилив нікого до зичливості.

Але не це головне. У питанні про іслам Бенедикту XVI немає чого додати до першої цитати, окрім слів про абсолютну трансцендентність мусульманського Бога (тут він посилається на Ібн Хазма та Роже Арнальдеса¹⁸). Значно більше його цікавить «грецькість» візантійського імператора. Вона виявляє себе, на думку Бенедикта XVI, у засудженні насильницького навернення: адже «не чинити розумно означає протиставитись божій сутності». Це «*sun logō*» свідчить про обізнаність імператора на «грецькій філософії» (красномовно протиставленій «мусульманській доктрині»); принцип «*sun logō*» репрезентує «те, що є грецьким у найкращому сенсі слова», «сутність того, що є грецьким» (*Wesen des Griechischen*). Від одного абзацу до іншого, ми переходимо від згадки про походження до виявлення «грецькості», що обертається нормою¹⁹.

режимі конфесіоналізації, що домінує в Німеччині, будь-які теолого-політичні заяви неодмінно підвоюються. Тож паралельно до висловлювань папи матимемо на увазі міркування Вольфганга Губера щодо «нашої християнської західної культури» та небезпеку «ісламізації» з-за Райну («Sind Sie konservativ geworden?» [in] *Cicero*, червень 2008, і «Nicht der gleiche Gott» [in] *Focus*, 48, 22 листопада 2004). У 2003 р. Вольфганг Губер був призначений головою ради євангельської (протестантської) церкви. Нарешті, згадаємо, що Сильвен Гутенайм, перш ніж займатися історією арабських наук, досліджував історію середньовічної Німеччини.

16 «Glaube, Vernunft und Universität», loc. cit., §3 (я нумерую абзаци в тексті). Вислів Мануїла II Палеолога беремо з німецького видання Бенедикта XVI. Про «Бесіди» див.: John A. Demetrasopoulos, «Pope Benedict XVI's Use of the Byzantine Emperor Manuel II Palaiologos' Dialogue with a Muslim Muterites: The Scholarly Background» [in] *Archiv für mittelalterliche Philosophie und Kultur* (Sofia), XIV (2008), p. 264–304 (текст люб'язно наданий Паскуалем Порро).

17 *Ibid.*, note 3.

18 *Ibid.*, §4.

19 *Ibid.*, §4, 5.

II. ВІД МАГОМЕТА ДО БЕНЕДИКТА XVI

Промова у Регенсбурзі дивна тим, що порушує питання, на яке анітрохи не відповідає; або відповідає, але геть на іншому рівні: «Хіба тільки греки вірили, що чинити всупереч розуму означає противитися божій сутності? Чи це важить саме по собі й завжди?»²⁰ Універсальність, на яку тут натякають, миттєво поглинається злиттям грецької думки та християнської віри; висловлення імператора доречне, бо цілком і повністю вписується у «зустріч» цієї думки та віри, «обопільному накладанні», «взаємному контакті», що ілюструється *логосом* перших рядків Євангелія від Йоана та *ego sum qui sum* полум'яного Бюїсона²¹. Про іслам більше ні слова. Напевне, він випадає з універсального синтезу «між вірою і розумом, між справжнім Просвітництвом і релігією», якого прагне папа²². У належному місці аргументації цитата з Мануїла II допомагає насамперед підтримати й наснажити боротьбу проти «дееллінізації християнства»; а це і є великою місією Регенсбурзької промови.

Тут відкривається найдивніша частина тексту — і як з погляду первинних очікувань, так і з погляду будь-кого, хто належить до іншого ментального світу, відмінного від світу німецького папи. Три «хвили» «програми дееллінізації» християнства Бенедикт XVI визначає так: Реформація, що висуває принцип «тільки Писання», і Кант, що скріплює віру лише практичним розумом; «ліберальна теологія XIX–XX ст.» і зокрема Адольф фон Гарнак, який зводить Христа до людини Ісуса, а теологію до критичного витлумачення Біблії; нарешті, всі форми постмодерної теології, що у відкритості до «множинності культур» бажають подолати синтез, з якого народилось християнство, і так забувають, що «Новий Заповіт писаний грецькою»²³.

Миттєво зникає й іслам, і Константинополь. Лінія фронту пересувається ближче до Регенсбурга, щоб наново пройти крізь давнє вирішальне поле бою для папи як для особи, якій не байдужа теологія в Німеччині: суперництво християнських конфесій — католицизму і протестантизму. Спадковий зв'язок «Лютер і Кант» був незмінним аргументом неомістських випадів проти політики *Kulturkampf* в імперії Бісмарка та Вільгельма II, він навіть перетворив твердження про нерозривну єдність протестантизму й критицизму в одну з найстійкіших банальностей в історії філософії²⁴.

20 *Ibid.*, §5.

21 *Ibid.*, §5, 6.

22 *Ibid.*, §6.

23 *Ibid.*, §9–14. Див. *AMSM*, р. 25: «Євангелії були написані грецькою».

24 Дискусія щодо «Лютера і Канта» (або «Канта, філософа протестантизму») точилася протягом 1900–1940 рр. і налічує десятки томів. Вона мала власний «томістський» етап, що розпочався після виходу величезної «Історії ідеалізму» пражського філософа Отто Вільманна (*Otto Willmann, Geschichte des Idealismus*, 3 vol., Brunswick, 1894–1897). «Автономізм» модерної думки, як він стверджує, походить з Лютерового «номіналізму» і «суб'єктивізму», а тому

Що стосується Адольфа фон Гарнака (1851–1930), історика церкви та новатора публічних досліджень в Німеччині Вільгельма II, його лекції 1899–1900 рр. про «Сутність християнства» дали відчутний поштовх для історії німецької теології передвоєнних часів; саме його праці започаткували програму дееллінізації християнства²⁵. З критики цієї програми й розпочав свою теологічну працю папа наприкінці 1950-х років²⁶.

Фіелеллінізм Бенедикта XVI антиліберальний у найстарішому розумінні слова. Ця нав'язлива ідея переважає інші ідеї настільки, що змушує відхилитися вбік увесь хід Регенсбурзької лекції. Справді, годі вигадати

є різновидом філософської ересіології, в якій Кант стоїть поруч з Протагором, Робесп'єром і Бакуніним. Протестантська відповідь залучила найрізноманітніші філософські течії й зокрема супроводжувала зародження часопису «Kant-Studien» (див., напр., Friedrich Paulsen, «Kant der Philosoph des Protestantismus», *Kant-Studien* 4 [1899], p. 1–31; Rudolf Eucken, «Thomas v. Aquino und Kant. Ein Kampf zweier Welten», *ibid.* 6 [1901], p. 1–18). Див. начерк: Philippe Büttgen, «Penser selon la conscience. Schürmann et Luther» [in] Jean-Marie Vaysse (éd.), *Autour de Reiner Schürmann*, Hildesheim-Zürich-New York, Georg Olms, «Europaea Memoria» (готується до друку).

²⁵ *Lehbuch der Dogmengeschichte* de Harnack (3 vol., 1er éd. 1886–1889) вбачає в «еллінізації християнства» відносно пізніє явище (III ст.); треба дістатися до його витоків, щоб знайти первісну форму релігії Ісуса (див. E. P. Meijering, *Die Hellenisierung des Christentums im Urteil Adolf von Harnacks*, Amsterdam-Oxford-New York, North Holland [Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, Nieuwe Reeks, 128], 1985). Інтерпретуючи цю періодизацію (безперечно, вона заслуговує на перегляд) Гарнака як прямий заклик до «дееллінізації», Бенедикт XVI усвідомлює його теологічну інтенцію, але відмовляється ставити на історичний ґрунт її здійснення, що, як йому здається, є глибокою помилкою. Лекції *Das Wasen des Christentums* (éd. critique par C.-D. Osthövener, Tübingen, Mohr Siebeck, 2007), задум яких полягав у розвитку історіографічного підходу до раннього християнства, надихають у відповідь Лео Бека (Leo Baek, *Das Wasen des Judentums* (1905)). У 1929 р. за рік до смерті Гарнака їхній тираж досяг 72 тис. примірників. Полеміка проти Гарнака сьогодні продовжується у текстах Бенедикта XVI, див. *Jesus von Nazareth. I. Von der Taufe im Jordan bis zur Verkörperung*, Friburg-Bâle-Vienne, Herder, 2007, p. 80–81. Щоб оцінити пройдений шлях, нагадаємо, що двадцять п'ять років тому кардинал Ратцингер міг сприйняти на свій рахунок критику Гарнака в бік «Syllabus» Пія IX, те, що деякі ніколи йому не пробачили: див. висновок до *Theologische Prinzipienlehre, Bausteine der Fundamentaltheologie*, Munich,ewel (Wewelbuch, 80), 1982, фр. пер. *Les Principes de la théologie catholique. Esquisses et matériaux*, Paris, Parole et Silence-Téqui, 2008, p. 426. — Зв'язок між Гарнаком і дискусією щодо «Канта і Лютера» передбачається промовою у Регенсбурзі та викладений у Friedrich Wilhelm Graf, «Kant der Kirchengeschichte» und der «Philosoph des Protestantismus». Adolf von Harnacks Kant-Rezeption und seine Beziehung zu den philosophischen Neukantianern» [in] Kurt Nowak, Otto Gerhard Oexle, Trutz Rendtorff, Kurt-Victor Selge (éd.), *Adolf von Harnack. Christentum, Wissenschaft und Gesellschaft. Wissenschaftliches Symposium aus Anlaß des 150. Geburtstages*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 204), 2003, p. 113–142. 1911 р. Гарнак очолив організацію Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaften, прообраз публічних дослідницьких структур в Європі. Зрештою, відзначимо роль, яку він відіграв в історії французької медієвістики, через рецепцію його творів у ранніх працях Поля Вільно (Paul Vignaux, *Luther commentateur des Sentences (livre I, distinction XVII)*, Paris, Vrin [Études de philosophie médiévale, XXI], 1935, Introduction et p. 87–94).

²⁶ «Glaube, Vernunft und Universität», *loc. cit.*, §11.

II. ВІД МАГОМЕТА ДО БЕНЕДИКТА XVI

більшого непорозуміння, адже текст відкрито подавався як запрошення до «живого діалогу культур і релігій»²⁷. За мить ми побачимо, як папа уявляє собі цей діалог. Поки можна тільки здивуватися, що дуже стара суперечка між німецькими католиками і протестантами рикошетом відбилася в католико-мусульманській полеміці на світовому рівні. Звісно, непорозуміння, але насамперед між намірами самого папи, котрий продовжує більше цікавитись Гарнаком, ніж Ібн Хазмом, однак знає – або відчуває – що актуальні проблеми розгортаються в Багдаді й Газі, ніж у Римі та Віттенберзі.

Між ісламом та християнством притягальне для Бенедикта XVI порівняння перебуває в чітких межах мистецтва красного письма: розумійте, як хочете, завжди буде нагода спростувати. У цьому вся різниця з порівняльною теологією, що з деякого часу кинулася у постійне нагромадження пояснень як у блогах палких активістів, так і на шпальтах офіційних видань. Можна запитати, чи вправі папа, який би він не був, писати, що дві релігії, які б вони не були, «не мають одного й того самого Бога»²⁸. Тимчасом промова в Регенсбурзі пропонує модель теології протистояння (*діалексис* Палеолога, про який Бенедикт XVI також згадує), яка більше не вагається називати своїх ворогів. На думку наших нових теологів, цього і багато, і мало.

Рационалізм Бенедикта XVI

«Справжнє Просвітництво» шукають від часів самого Просвітництва²⁹. Так само й папську апологетику віднині спрямовує ідея про *rechte Aufklärung*, тягнучи за собою теми, які роблять з неї знаряддя нових сутичок: насильство мусульман та відступництво Європи, безбожна конституція і турки у нас на порозі. «Рационалізм» Бенедикта XVI, на цьому підґрунті, проливає світло на деякі зміни, що відбуваються нині в дискурсі європейських інтелектуалів на тему ісламу.

Отож, віднині Бенедикт XVI називає ворогів їхніми іменами. Промова у Регенсбурзі послуговується тим самим неотомізмом, що й енцикліка «*Fides et ratio*», оприлюднена 1998 р. Іваном Павлом II. Перш ніж назвати три хвили дееллінізації, Бенедикт XVI окремо відзначає, що

²⁷ *Ibid.*, §16.

²⁸ Див. *AMSM*, р. 168: «Їхні Боги не говорять одне й те саме, не висувають однакових цінностей, не пропонують схожої долі й не однаково підходять до політико-правової організації людських суспільств». Те, як Гутенайм використовує граматику, множину і велику літеру («їхні Боги») порушує теологічну проблему, якої ми торкатися не будемо.

²⁹ Werner Schneiders, *Die wahre Aufklärung. Zum Selbstverständnis der deutschen Aufklärung*, Fribourg-en-Brisgau/Munich, Alber, 1974.

«наприкінці Середньовіччя розвинулися тенденції, що порушили греко-християнський синтез»³⁰. Як і в «Fides et ratio», нам розказано історію занепаду середньовічної латинської теології — від осяйних вершин томістського синтезу до тьманих нетрів «волюнтаризму» Скота й Оккама³¹.

Утім, ця новизна двоїста. По-перше, за словами понтифіка, оте перше падіння пов'язане з передбачуванім псуванням ідей у діячів Реформації (перша хвиля дееллінізації). Тут Бенедикт XVI приєднується до Етьєна Жильсона та Івана Павла II, а також учених-полемістів німецької медієвістики часів *Kulturkampf* Гайнриха Деніфле та Гартмана Гризара, які вбачали в Реформації прямий наслідок номіналізму³². До цього він додає ремарку, що зближує Дунса Скота та Ібн Хазма в питанні «свавільного Бога, якого не зв'язують ні істина, ні благо»³³. Не те, щоб Скот чи його ймовірні продовжувачі Реформації були в уяві папи несвідомими мусульманами, хоча тут йдеться також і про старий мотив конфесійної незгоди³⁴. З-під пера Бенедикта XVI ідентичності змішуються мірою того, як множить ворог; новизна в тому, що його треба означити іменем. «Fides et ratio» звинувачував «релятивізм» та інші поширені лиха модерної думки. Про іслам мови не йшло.

Загальніше, велика апологетична сила Бенедикта XVI полягає в здатності рухатися у двох на позір суперечливих напрямках. Перший закликає до обмеження свободи в ім'я самої свободи, проти «догматизму», в який вона, за інших умов, ризикує впасти³⁵. Його легко впізнати у відомому

30 «Glaube, Vernunft und Universität», *loc. cit.*, §7. Це зауваження зроблено «der Redlichkeit halber», заради чесності — розумійте: через конфесійну доброчесність, хоч середньовічні теологи, про яких йдеться (Дунс Скот), по праву належать до історії церкви.

31 Див.: *Fides et ratio*, §74-75 там само на сайті www.vatican.va і зауваги Alain de Libera, *Raison et foi. Archéologie d'une crise, d'Albert le Grand à Jean-Paul II*, Paris, Seuil, «L'Ordre philosophique», 2003, p. 7-34.

32 Див.: Heinrich Denifle, *Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung quellenmäßig dargestellt*, t. 1, Mayence, 1904, ch. III, §2, C. et D., p. 500-590 (цей твір був швидко перекладений і виданий французькою: *Luther et luthéranisme, étude faite d'après les sources*, trad. J. Paquier, 4 vol., Paris, 1910-1913); Hartmann Grisar, *Luther*, t. 1, Fribourg-en-Brisgau, 1911, ch. IV, p. 102-132.

33 «Glaube, Vernunft und Universität», *loc. cit.*, §7.

34 Див. розвідку: Thomas Kaufmann, «Türkenbüchlein». *Zur christlichen Wahrnehmung «türkischer Religion» in Spätmittelalter und Reformation*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 97), 2008, p. 44-46 про образу «мусульманський» серед католиків, лютеран і реформаторів за конфесійної доби. Ця монографія з історії боязні турків та єдності Європи є протиотрутою Гутенайма.

35 Скажімо, за словами папи, «догматизму», який забороняє проголошувати: «гомосексуальність є об'єктивним безладом для побудови людського існування»: див. «La crise de la culture» [in] Joseph Ratzinger, *L'Europe de Benoît dans la crise des cultures*, Paris, Parole et Silence, 2007, перероб. фр. пер., *op. cit.*, p. 31-32, 36. — Цей текст під назвою «Europa in der Krise der Kulturen» (версія, «надана автором», промови у Суб'яко від 1 квітня 2005) вміщена до *Ohne Wurzeln* (німецький переклад видання у співпраці з Марчелло Пера, *Senza radici* (див. вище

II. ВІД МАГОМЕТА ДО БЕНЕДИКТА XVI

аргументі, мовляв, свободі шкодить надмір свободи. Другий, навпаки, відкидає модерний розум як «самообмеження», яке він наклав на себе, бо ідентифікує себе через експеримент у природничих науках; це самообмеження, додає Бенедикт XVI, є «ампутацією»³⁶. Проти такого «звуження радіусу дії науки та розуму»³⁷, папа закликає до своєрідного повернення до Просвітництва: таке «справжнє Просвітництво», звертаючись до пам'яті про своє «християнське походження», перемагає «радикальне Просвітництво» та його претензію визначати «європейську ідентичність»³⁸.

Аргумент із домішкою каяття³⁹, звісно, не є новим: неповнота і «глибока незавершеність» модерності, словом, її нелегітимність, засвідчена генеалогічним заходом із тилу, що відносить Просвітництво до християнства, «релігії логосу» та неодмінної моделі будь-якої «релігії в межах розуму»⁴⁰. Ефективність доведення, втім, гарантована винаходом нової спорідненості між Просвітництвом і етико-політичними приписами церковної влади, як і акцентування — після «*Fides et ratio*» — апологетичного стилю, що сягає апогею в ушавленні «Розуму, що перевищує наш розум та дозволяє йому розпізнати себе в Ньому» — власне, це те, що згодом у Регенсбурзі буде названо «великим логосом»⁴¹.

А іслам? Безперечно, він зможе взяти участь в «діалозі культур», до якого папа на повний голос «запрошує» «всередині великого логосу»: надзвичайно прозорий натяк, що запрошення до екуменічної дискусії (щоб бути законними й прийнятними) можуть надходити тільки з одного

прим. 15)). Італійське видання містить промову кардинала Ратцингера в італійському Сенаті у травні 2004 («Europa. I suoi fondamenti spirituali ieri, oggi e domani»). Ця «Криза культури» вперше вийшла в світ у 2005 р. італійською у збірці *L'Europa di Benedetto*; вона міститься у французькому виданні, але «перекладена з німецької»: єдиний доступ до цього тексту у Франції, де, як не дивно, *Senza radici* не була перекладена (крім вже згаданої німецької версії, існує англійський і кастильський переклади). Усі ці міграції текстів, про які ніде не зазначено, створюють, як на мене, доволі цікаві наслідки, вкупі з поєднанням різних текстів папи із закликами Марчелло Пера до боротьби за вищість Заходу, проти релятивізму і деконструкції, і за другу кампанію в Іраку; цій сукупності текстів не можна відмовити в певній послідовності («c'è una guerra», р. 41).

36 Поп. «Glaube, Vernunft und Universität», *loc. cit.*, §11 та «Europa in der Krise der Kulturen» [in] Marcello Pera et Joseph Ratzinger, *Ohne Wurzeln*, *op. cit.*, p. 73-76 (фр. пер., p. 35-38).

37 «Glaube, Vernunft und Universität», *loc. cit.*, §12.

38 Див. відповідно *ibid.*, §6 («*rechte Aufklärung*»), «Europa in der Krise der Kulturen», *art. cit.*, p. 79 і 69 (прикметно, що тут порушується питання не *Aufklärung*, а «*radikale Aufklärung*»; фр. пер., p. 42 і 30).

39 Див.: «Europa in der Krise der Kulturen», *art. cit.*, p. 79 (фр. пер. p. 42), з приводу християнства, що стало «проти своєї природи» «традицією і релігією держави». Похвала Просвітництву, мабуть, є своєрідною відзнакою понтифікату Бенедикта XVI в рамках нового раціоналізму церкви від часів «*Fides et ratio*».

40 *Ibid.*, p. 76, 78 (фр. пер. p. 39 і 41).

41 «Lettera a Marcello Pera» [in] *Senza radici*, *op. cit.*, p. 115 (німецька версія тексту дещо відрізняється); «Glaube, Vernunft und Universität», *loc. cit.*, §16.

боку. Правила дискусії встановлюватимуться «саме християнською вірою», позаяк тільки вона єдина, вочевидь, володіє ними⁴². Раціоналізм Бенедикта XVI виглядає дуже відкритим за умови, якщо погодитись, що «відкритість» або «обсяг» розуму визначається церковною владою⁴³.

Однак це ще не все. У поворотному моменті лекції папа заговорив про «кризу культур» і, щоб виявити «внутрішні суперечності в нинішній формі культури Просвітництва», поставив два питання: питання її універсальності (чи йдеться про «культуру, нарешті визнану універсальною, зі спільним розумом для всіх людей»?) та повноти (чи є ця культура «справді виповненою в собі»⁴⁴?). Відповідь на перше питання бере до уваги роль ісламу: «мусульмани, яких часто й охоче згадують у цій темі, не відчувають загрози з боку наших християнських моральних засад, вони швидше відчувають загрозу з боку цинізму секулярної культури, що заперечує власні основи»⁴⁵. Це тактичний бік апологетики: «Справжній антагонізм, що характеризує світ сьогодні, не пролягає між різними релігійними культурами, а між, з одного боку, радикальною емансипацією людини, яка відділяється від Бога і коренів життя, та, з іншого — великими релігійними культурами»⁴⁶. Зіштовхнувшись з «радикальним Просвітництвом», заклик до мусульман (відзначимо вираз «релігійна культура», а не «релігія») схиляється до того, що на електоральному жаргоні називається технічною угодою без зняття своєї кандидатури на користь іншого кандидата.

Друге питання — щодо повноти світського Просвітництва — розв'язане геть у інший спосіб: як ми бачили, воно відсилає до християнських коренів усього Просвітництва, до «релігії логосу» та «релігії в межах розуму». Іслам приходить на допомогу в боротьбі проти секулярного Просвітництва; щоб досягти справжнього Просвітництва, йому, втім, потрібно

42 «Glaube, Vernunft und Universität», *loc. cit.*, §16.

43 *Ibid.* Я перекладаю і коментую передостанню фразу промови у Регенсбурзі: «In diesen großen Logos, in diese Weite der Vernunft laden wir beim Dialog der Kulturen unsere Gesprächspartner ein».

44 «Europa in der Krise der Kulturen», *art. cit.*, p. 72 (фр. пер. p. 33-34).

45 *Ibid.*, p. 68 (фр. пер. p. 29-30). Див. також «Europa. I suoi fondamenti spirituali...» [in] Marcello Pera et Joseph Ratzinger, *Senza radici*, *op. cit.*, p. 58, про «відродження ісламу» як «духовної основи» для народів світу, за чітким протиставленням зі старою Європою на шляху занепаду.

46 «Europa in der Krise der Kulturen», *art. cit.*, p. 77 (фр. пер.: p. 39). Весь абзац замислений як відповідь Бенедикта XVI на концепцію «зіткнення цивілізацій» Гантингтона («*Zusammenstoß der Kulturen*»). Папа стверджує, що це зіткнення не може відбуватися у формі «зіткнення релігій», адже вони «завжди боролися між собою» й, до речі, «завжди програвали», але, врешті-решт, «їм завжди вдавалося ужитися одна з одною». Французька версія тексту усуває вказівку на те, що релігії програвали, воюючи між собою.

II. ВІД МАГОМЕТА ДО БЕНЕДИКТА XVI

погодитись на логос греко-християнського синтезу, єдиного способу, на переконання папи, творити раціональне.

Тут нам заперечать, нібито іслам, з цього погляду, нічим не кращий і не гірший від інших релігій, які не є християнськими чи католицькими. По суті це так, але трохи й не так у тому, як ця суть подається. Перш ніж навіть ставити ці два питання секулярному Просвітництву, Бенедикт XVI визначає те, що йому уявляється як крайній наслідок просвітницької вимоги. Якщо «нинішня форма культури Просвітництва» універсальна, якщо вона повна і самодостатня, «не потребуючи жодного доповнення від інших культурних чинників» настільки, що може сама визначати ідентичність Європи, тоді Туреччина могла б увійти в Європейський союз. Безперечно, Туреччина, держава, котра «не мала християнських коренів», але переносила європейську «світськість» «на мусульманські терени», не може не тривожити понтифіка: з нею навіть тактична місія, доручена ісламу, виявляється підозрілою⁴⁷. Однак дивує, що досі далека перспектива європейської політики таким чином опиняється в центрі апологетичного доведення Бенедикта XVI, саме там, звідки з'являються докази на користь нового понтифікального розуму.

Так прояснюється загадка Регенсбурзької промови: чому папа відразу ж полишає антимусульманські випадки, зачитувавши контрверсійну думку візантійського імператора? Підказку дають інші писання папи; якщо треба наголосити, що раціоналізм Бенедикта XVI підносить його над будь-якою ісламофобією, то й відзначимо, що саме іслам незмінно стає негативною точкою відліку в апології християнського великого логосу. Іслам дозволяє папі показати, «чому ми опинились там, де опинились»⁴⁸; іслам для папи — немов важіль зчеплення. Так пояснюється мистецтво письма Йозефа Ратцингера: навіщо папі завершувати фрази, якщо іслам є лише приводом для ширшої дискусії про раціоналізм? Його універсальність підтримується винятком, мусульманським винятком, що зсередини підживлює нове католицтво.

Раціоналізм Сильвена Гугенайма

Місце раціоналізму неабияк обходить й автора «Аристотеля у Мон-Сен-Мішелі». Читаючи деякі сторінки цього твору, можна подумати, що він справжній поборник світськості, ба навіть відокремлення всього релігійного від суспільного; адже прослідковує іще непевний поступ культури високого Середньовіччя (її він не коментує) у бік «переважання релігій-

⁴⁷ *Ibid.*, p. 71-72 (фр. пер. p. 32-33).

⁴⁸ «Europa. I suoi fondamenti spirituali...», *art. cit.*, p. 67: «A che punto siamo oggi?»

них аспектів»⁴⁹. У поле прискіпливого розгляду потрапляє мусульманський світ, що «просякнутий релігією» і, на загал, віддається більше «надземному, ніж науковому»⁵⁰. Наш вільнодумець порівнює християнство та іслам і доходить висновку — щоправда, не витрачаючи багато часу, — що «попри заперечення деяких духовних осіб, християнство не є, в собі, релігією, вороже налаштованою до розуму»⁵¹. В собі...

Час до часу в ньому переважає історик:

Те, що слово «раціоналізм» означає в наші дні, не має відповідника в середньовічному Ісламі й тільки зароджується у [думці] сучасного йому християнства⁵².

Хоч раціоналізм не об'єднує епохи, то розрізняє народи. Його нестача в ісламі пояснюється теорією так званого «мусульманського сита», що підтверджує «невдалу еллінізацію» ісламу⁵³. «В кінцевому підсумку», як зазначає Гугенайм, це сито має релігійну природу:

Не те, щоб ісламський світ лишився нечутливим до грецького знання. Він пропускає його крізь фільтр, *скеровує у релігійне русло*, підхоплює, навіть продовжує в деяких аспектах, як-от у математиці та медицині. Однак він лишився нечутливим до Заходу як такого⁵⁴.

«Раціоналізм» — це те, що не просочилось крізь решето мусульманства, адже раціоналізм, певна річ, «грецький»⁵⁵. Пояснення, безперечно, цілить у теологічну сутність ісламу. Ібн Сабін, наприклад, «відкидає аристотелівські твердження про вічність світу, а отже, й відсутність божого творіння»; та ці «скерування раціоналізму», як їх називає Гугенайм, так само мало цікавили й «християн Європи»⁵⁶! Що стосується мутазилітів,

49 *AMSM*, р. 61. Див. також р. 54, з приводу «релігійного тлумачення» «античного знання» близько тисячного року.

50 *Ibid.*, р. 165 і 146.

51 Див. *ibid.*, р. 72-73, після викладу «відомої суперечки про універсалії», чи не найбільш недалекого фрагмента «Аристотеля у Мон-Сен-Мішелі».

52 *Ibid.*, р. 165.

53 *Ibid.*, р. 137, 147 («ісламський фільтр»).

54 *Ibid.*, р. 183 (наше підкреслення). Цей уривок, один з найтемніших у «Аристотелі в Мон-Сен-Мішелі», здається, прагне довести «пасивність» «мусульман» щодо Заходу тим, що вони «не стукали в двері християн зі своїми перекладами творів Аристотеля з арабської на латину». Пасивність змішується з незалежністю. Див. також р. 146 щодо астрономії та космології: «Іслам проїсидив крізь фільтр надбання греків на догоду релігійним настановам».

55 *Ibid.*, р. 144, новий дотеп автора, знову щодо астрономії: «Ця наука була розвинена греками у раціоналістичному дусі й насамперед цікавила мусульман, яким було потрібно визначити дату початку місяця рамадан...»

56 *Ibid.*, р. 150, р. 111 щодо «християн Європи».

II. ВІД МАГОМЕТА ДО БЕНЕДИКТА XVI

вони «завжди намагалися бути абсолютно відданими букві Корану», тобто не були «теологами-“томістами” до настання томізму»: так ніби цим останнім коли-небудь дозволялася щонайменша невірність букви Біблії!

Звідки стільки недоречностей? «Аристотель у Мон-Сен-Мішелі» сам дає відповідь. Усе відштовхується від одночасно дивної та банальної фрази щодо каролінгського відродження, суперечки навколо передвизначення та Йоана Скота Еріугени:

Він наводив докази з поміччю розуму і певною мірою увів філософію у теологічні дебати⁵⁷.

Облишимо вираз «певною мірою», який, безперечно, позбавлений сенсу. Вираз «з поміччю розуму» у вустах нашого зятого поборника «раціоналізму» бентежить більше: а з поміччю чого ще, якщо не розуму? Спершу можна пояснити цей вираз попередньою згадкою трактату Герберта Аврилакського «Про розумне і використання розуму» (997/998), назву якого Гугенайм вважає «красномовною»⁵⁸. Однак наприкінці книжки читаємо:

Це не означає, ніби *користуватися людським розумом* вміли тільки греки: розум притаманний всім. Однак саме вони зуміли обернути його на *знаряддя* у поміч думці та пізнанню світу, *знаряддя*, що дозволило отримати відчутні результати у філософії, математиці, архітектурі. Це *використання розуму* посприяло розбудові політичних дебатів...⁵⁹

Здається, протягом свого дослідження Сильвен Гугенайм схиляється до позиції Герберта, всіляко вихваляє греків:

Ми вшановуємо греків V ст. до н.е. за їхню майстерність *послугуватися розумом* у математичних доведеннях і філософських рефлексіях. Ця *практика*, продемонстрована сократичними діалогами, творами Есхіла, працями Архімеда, провадилася остронь світу релігії⁶⁰.

57 *Ibid.*, p. 61. Вочевидь, йдеться про «De divina praedestinatione» 851 р.

58 *Ibid.*, p. 62, прим. 113-114 щодо «De rationali et ratione uti» Герберта Аврилакського (бл. 940-1003 рр.), папи (на ім'я Сильвестр II), починаючи з 999 р. Див. також: John Marenbon, *Early Medieval Philosophy (480-1150). An Introduction*, London, Routledge, 1988, p. 82-83.

59 *Ibid.*, p. 176 (підкреслення наше).

60 *Ibid.*, p. 139 (підкреслення наше). Я не коментуватиму слово «практика»; щодо інфляції слова в сучасній французькій історіографії див. мою статтю «Протилежність практик. Коментарі до вчення Мішеля де Серто» [in] Philippe Büttgen, Christian Jouhaud (éd.), *Lire Michel de Certeau. La formalité des pratiques*, Francfort-sur-le-Main, Klostermann (Zeitprünge, 12, 1/2), 2008, p. 69-97.

У раціоналізмі Сильвена Гугенайма розум є «вжитком», як будь-що інше. Якщо від нього відмовишся, наражаєшся на ризик обернутися на мусульманського вченого, «просякнutoго релігією». Навіть якщо розум «притаманний всім», краще бути представником народу, котрий першим зумів його «використати» (нова — інструментальна — версія грецького дива), або ж принаймні представником «християн Європи», котрі зуміли його успадкувати.

Насправді ця універсальія зобов'язує. Розум є вжитком, як будь-що інше, однак є лише один можливий правильний вжиток. Він має бути утилітарним: Ібн Хальдун «*послугується певними категоріями аристотелівської філософії*», Аверроес «*переконаний у користі розуму для виявлення універсальних законів*»⁶¹. Рефлексія отців церкви розгортається «*за допомогою категорій грецької логіки*», згодом державці середньовічної Європи узаконюють свою владу «*за спомогою аргументів, якими володіє людський розум*»⁶². Тут епістемологічний примітивізм Гугенайма, що перетворює *ratione uti* X ст. у найвищий теоретичний взірєць, неминує збігатися з певною формою когнітивного еволюціонізму, змушуючи автора стверджувати: за каролінгської доби теологічна суперечка (іконоборство або передвизначення) «зобов'язує інтелект розвиватися *за спомогою інструментарію античної логіки*»⁶³. Розум надає послуги, іде на користь.

Тим часом, ми не певні, чи йде на користь розуму нова нігілістична тривога щодо арабського спадку. Або ж дістаємо користь попри свідомі наміри тих, кого ця тривога мучить — і «Аристотель у Мон-Сен-Мішелі» та промова у Регенсбурзі дають в контрасті між собою додатковий доказ необхідності мати достатньо точне поняття *раціональності*, щоб підійти до філософських і теологічних, християнських і мусульманських джерел Середньовіччя. Розум для Гугенайма є *знаряддям*, який застосовують тільки тоді, коли він слугує чомусь; його протилежність — принаймні коли йдеться про іслам — зветься «релігією». Розум для Бенедикта XVI є *елементом*, великим логосом, у якому ми перебуваємо, живемо і пересуваємося; самовилучення з нього схиляє еретика або невірника до насильства і зловживання. Знаряддя або елемент: але чи така вже слушна ця альтернатива? Що ж є винятково раціональним і анітрохи не релігійним, і навпаки? А що є завжди всуціль раціональним і всуціль релігійним? Таке доктринальне розділення (першочергова умова чіткого підходу до релігійних питань) приводить до множини позицій розуму без єдино правильної норми. Раціональності, далекі від того, щоб губитися у витончених

61 *AMSM*, p. 150, 157 (підкреслення наше).

62 *Ibid.*, p. 28, 37 (підкреслення наше).

63 *Ibid.*, p. 61 (підкреслення наше).

II. ВІД МАГОМЕТА ДО БЕНЕДИКТА XVI

звивах релятивізму, вибудовують єдиний надійний пункт спостереження за розумом в історії разом із розумом теперішнього часу. Заперечуючи такий підхід, різноманітні спроби оновлення раціоналізму — теологічного (Бенедикт XVI) або історіографічного (Гугенайм) — перетворили розум у військову зброю, й солдати раціоналізму вирішили, що вона спрямована проти ісламу.

Post-scriptum: розрізнення й універсальність

«Справа Гугенайма» та різних варіантів порівняльної теології відштовхують від неабиякої потреби розрізняти. «Вони несхожі» — араби і ми, греки й араби, араби-християни й араби-мусульмани, Іслам (цивілізація) та іслам (релігія), Коран і Біблія, Магомет та Ісус. І не треба просто відмахуватись, що ми це вже знаємо. У відповідь нам знову протиставлять «передачу» арабського знання, міжрелігійний «діалог», Аль-Андалус, Дім Мудрості, «релігії Писання», три «монотеїзми», безліч лукавих і облудних зв'язків, міфічних або узагальнених генеалогій та спільнот, «штучних» і «небезпечних» ідей⁶⁴, історіографічних фікцій.

Тож ми повторимо, що в питанні релігії, як і в будь-якому іншому питанні, немає іншого шляху, крім шляху, що розрізняє, розділяє, креслить чітку лінію. Це буде наш спосіб попроситися з Гугенаймом, але не з його визначними опонентами, що були згадані разом із ним. Дискусію слід продовжити за межами «справи», відштовхуючись від простого спостереження: маємо безліч способів і безліч підстав розрізняти.

Отже, визнаймо характерну рису нашої епохи: *самобутність релігійного виявляється відтепер у відмінності релігій*, точніше, відмінності доктрин, а не, скажімо, в антропологічній спільності, яку Дюркгайм називав «первісними формами релігійного життя»⁶⁵. Ось чому порівняльна теологія сьогодні негативна й понад усе шукає демаркації. Один лише приклад: хто б у наші часи спромігся написати такий науково амбіційний і світлий шедевр, як «Вступ до мусульманського богослов'я» Луї Гарде та П. Анаваті, що має підзаголовок «Начерк порівняльної теології»⁶⁶? От

64 Rémi Brague, *Du Dieu des chrétiens et d'un ou deux autres*, op. cit., p. 16.

65 Це спостереження не стосується відчутно запізнілої спроби Петера Слотердайка розвинути динамічну психологію релігійних конфліктів: Peter Sloterdijk, *Gottes Eifer. Von Kampf der drei Monotheismen*, Francfort-sur-le-Main, Insel, 2007; фр. пер.: *La Folie de Dieu. Du combat des trois monothéismes*, Paris, Maren Sell, 2008.

66 Louis Gardet et M.-M. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée*, Paris, Vrin, 1981. Уперше це дослідження було опубліковано 1948 р. у серії «Дослідження середньовічної філософії», яку редагував Етьєн Жильсон.

раніше була порівняльна теологія. Що ж сталося потім? Це первинна сцена. Перегляньмо у сповільненому темпі.

Ми стверджуємо: буває таке розрізнення, яке відчутне тим сильніше, чим ширша та неосажніша універсальність його підтримує. Ми це спостерігали в Регенсбурзі, де універсальне – «великий логос» як запорука розуму та діалогу культур – набуває подоби церкви. Як же інакше? Та ми також бачили, що цей підхід означає для Бенедикта XVI: повсякчасне (й дещо свавільне) постулювання мусульманської винятковості заради обґрунтування свого універсалізму й дивний палімпсест, що накладає розрізнення між раціональним й ірраціональним, християнським і мусульманським, католицьким і протестантським, аж утиліб політико-конфесійної абетки німецького богослова 1950-х років.

Невдачу апологетичного підходу у Регенсбурзі підтвердив Ремі Браг у коментарі до «справи Гугенайма» взимку 2008–2009 рр. «Було б хибно, – зауважує Браг, – протиставляти християнство як раціональну релігію ісламу, який нібито є ірраціональним»⁶⁷. Те, що «іслам розуміє себе як раціональну релігію», з «вірогідними» й тверезими догмами, папа в своїй аргументації відкидає. Направду, розум ісламові тут повертають ціною нового парадоксу, який знову ж піддають спокусі порівняння⁶⁸.

Та, що найголовніше, універсальне полишають лише для того, щоб підхопити інше універсальне. Коментар Ремі Брага відносить «Аристотеля у Мон-Сен-Мішелі» до категорії «вдалих популяризацій» для «широкої публіки»⁶⁹. «Фахівці» дорікнули б Гугенаймові, що в його книжці немає нічого нового. Але вони помиляються, ніби вона написана для них. Це завадило їм розгледіти, що вона розповідає легенду, в яку жоден спеціаліст не вірить; але й ніхто не намагався розвінчати «модну легенду» про іслам толерантності та знання, поширену «потужними засобами інформації», різними «невігласами», «брехунами» і «пропагандистами»⁷⁰.

Ці міркування вдаються до деяких трюків: вони відвертають увагу від критики проти Гугенайма; химерно поєднують «фахівців», «пропагандистів» і «брехунів»; без належного обґрунтування надають вагу ви-

67 Rémi Brague, «Grec, arabe, européen», *art. cit.*, p. 1189.

68 Слово «парадокс» вживає сам Ремі Браг. А йдеться ось про що. Зміст Корану настільки раціональний, що надалі іслам може «обмежитися апологетикою позаземного». І навпаки, «виклик християнської таїни» заохочував до «раціонального вивчення з поміччю запозиченого у філософії інструментарію». Таким чином підхоплюємо старе розрізнення між теологією та *каламом*, однак з новим прицілом: іслам настільки раціонально побудований, що може обійтися й без раціоналізму. Бенедикт XVI геть не це мав на увазі, однак у цій аргументації можна розгледіти витончене переформулювання теореми Гугенайма, за якою розум є «наряддям», який застосовують тільки тоді, коли він слугує чомусь.

69 Rémi Brague, «Grec, arabe, européen», *art. cit.*, p. 1190.

70 *Ibid.*, p. 1182–1184.

II. ВІД МАГОМЕТА ДО БЕНЕДИКТА XVI

гадкам про середньовічний іслам. Та найголовніше, як на мене, це роль, яку приписують «суб'єктові знання або невігластва»⁷¹, іншими словами, аудиторії «Аристотеля у Мон-Сен-Мішелі». Саме цей «суб'єкт» заохочує автора до розрізнень, «нюансів», «сірого на сірому», яке Ремі Браг підносить до рівня фундаментальної метафори історичного знання. «Людина вулиці», коли вчений змушує себе з нею говорити, змушує його, своєю чергою, визнати, що араби, врешті-решт, вельми відрізняються від нас, і що вони нам передали не все (вони не передали нам, як зазначає текст, ні Гомера, ні Есхіла, — а ми додамо: ні Євангелій, ні «Пісні про Роланда»...). Для Ремі Брага популяризація водночас і розрізняє, і спрощує, спрощує, розрізняючи. Її мета — відновити «відчуття пропорцій» між арабами, греками і європейцями⁷². «Охочі до науки прості люди» (так їх тут називають⁷³) покликані на допомогу, щоб все поставити на місце, як ідеї, так і ідеології. Вони мають наново навчити вчених.

Розуміємо, чому питання популяризації так швидко опинилося в центрі «справи Гугенайма». Церква і широка публіка — ось дві універсальї в сьогodнішніх дебатах про діалог цивілізацій. Під цим треба розуміти «гіпотетичні апріорі», до яких відносимо такі запотребовані в наш час розрізнення, коли йдеться про множинність релігій⁷⁴. Хіба ви проти папи, який прагне діалогу? Це непристойно і несправедливо. Хіба ви проти «простих людей», які прагнуть знань? Це не дуже демократично. Байдуже, що після Регенсбурга Бенедикт XVI спростував можливість діалогу релігій⁷⁵, байдуже, що «прості люди» сприймаються, навіть в самій назві, як корисні простачки.

«Діалог культур» (за версією церковної влади) та розрізнення доктрин (для «простих людей»): це більше ніж альянс, це замкнене коло авторитарного проголошення та демократичної бесіди, апологетики та Вікіпедії. Тож порівняльна теологія досягає вищої форми й обертається на *інтерактивну теологію*. Сконструйте власний іслам, тільки дотримуйтесь одного правила: будь-що уникайте контактів із мусульманами.

71 *Ibid.*, p. 1184.

72 *Ibid.*, p. 1187.

73 *Ibid.*, p. 1183.

74 Ми запозичили вираз у Франсуа Жульєна: François Jullien, *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*, Paris, Fayard, 2008, p. 13.

75 Лист-передмова Бенедикта XVI до Марчелло Пера, *Il cristianesimo, un chance per l'Europa*, Milan, Mondadori, 2008: діалог культур бажаний, але діалог релігій неможливий — завжди розрізняйте.

III

ІСТОРІЯ ЯК ДИСЦИПЛІНА

РОЗДІЛ ПЕРШИЙ

ВИКЛАДАТИ ІСТОРІЮ СЕРЕДНЬОВІЧНОГО ІСЛАМУ

Між підозрою і суперечністю

Анльєз Неф

Як викладати історію Ісламу й зокрема історію Ісламу доби Середньовіччя? Адже саме ця доба переважає в програмі французької середньої освіти¹. Дискусія не нова, однак нині її параметри змінилися, як це гостро продемонструвала публікація книги на тему Ісламу у відомій університетській серії². Аргументація автора цієї книги також геть не нова, але місце публікації незвичне, позаяк уводить в академічне поле полеміку, що точилася тільки в ЗМІ.

Для викладача історії середньовічного Ісламу³ нинішня ситуація видається парадоксальною. Ніколи у французькому суспільстві й особливо в медіа розмови про іслам не були такими гарячими. Ніколи потреба піз-

1 Ми вважаємо, що дуже важливо розглядати освіту в сукупності, навіть якщо діалог між представниками середньої школи та університету, як ми побачимо, на жаль, більшого відбувався нечасто через складні мотиви, які ми тут не озвучуватимемо. Однак середня та вища освіти нерозривно пов'язані. Зазначимо кілька очевидних підстав: систему освіти можна дослідити лише в цілості; сьогоденні учні — це завтрашні студенти; вчителі середньої школи мають університетську освіту; частина з них, зрештою, й далі залучена в університетську діяльність.

2 Справді, не зважаючи на заголовок, твір Сильвена Гутенайма «Аристотель у Мон-Сен-Мішелі» (Paris, Seuil, «L'Univers historique», 2008, абрв. *AMSM*) з двохсот однієї сторінки половину присвячує Ісламу; натомість темі, винесеній у заголовок, присвячено лише сторінок двадцять.

3 Розрізнення між ісламом та Ісламом набуло широкого поширення: іслам позначає релігію, Іслам — простір, що постав із влади, яка визначає себе мусульманською — від проповідання Мухамада до колоніальної доби та держав-націй мусульманських регіонів. Доволі кумедно, що це типографічне розрізнення, яке вже давно використовують викладачі, яким було важливо відрізнити релігійне від усього іншого, сьогодні з полемічних мотивів підхоплюють критики гаданого ісламофільства. На їхнє переконання, все гідне уваги породив не іслам (релігія), а Іслам, точніше, всі ті, хто всередині цієї цивілізації не були мусульманами або ті, хто перебував на маргінесі або виступав проти ісламу.

нати не була такою настійною серед нефахівців, учнів і студентів, і ніколи наукові дослідження так сильно не зазнавали змін упродовж останнього десятиліття. Однак, хоч уже віддавна місце середньовічного Ісламу в шкільних програмах було визнано й схвалено, саме цей предмет наразі атакують якнайактивніше.

Викладання історії Ісламу стало модно піддавати сумніву. Лунають часті звинувачення, нібито цей предмет поширює «вульгату», що змальовує Іслам (однак насамперед мають на увазі релігію – «іслам» з малої літери⁴) у надзвичайно позитивному світлі, навіть тоном похвалби. У цьому відверто звинувачують вищу освіту. У своїй книзі Сильвен Гутенайм дорікає історикам-дослідникам і викладачам. А середній освіті від Гутенайма дісталось в одному інтерв'ю на Інтернет-сайті⁵.

Таку критику насамперед підпирають дві пресупозиції: по-перше, місія історика – виносити судження про «цивілізацію»⁶; по-друге, викладання історії Ісламу показує його як щось «привабливе», хоча насправді він не такий. На нашу думку, питання, які порушує викладання історії Ісламу, зовсім інші. Деякі стосуються політичного контексту; деякі – поширення певних образів у сучасному французькому суспільстві; ще інші порушують проблему нинішнього уявлення навчальної програми, статусу слів історика.

Це правда, що найчастіше Іслам стає об'єктом оціночних суджень, адже його істориків набагато менше, ніж тих, хто називає себе «спеціалістами з ісламу» у всіляких засобах масової інформації. Крім того, побутує дуже поширене упередження, ніби після часів Середньовіччя Іслам так і не розвинувся. Наголошують, що в Ісламі державна й духовна влади були переплетені навіть більше, ніж у Візантії або на християнському Заході⁷.

4 Утім, вжиток цього одного слова, відокремленого лише типографічною відміткою, особливо ситуацію не прояснює. Див.: J. Dakhli, *Islamicités*, Paris, PUF, 2005, p. 9.

5 «Інтерв'ю з “проклятим” автором Сильвеном Гутенаймом (новим Рушді)» (<http://www.resiliencetv.fr/modules/smartsection/item.php?itemid=1436>): «Поширилися дві вульгати. Перша стверджує, що завдяки арабам грецьке знання перейшло до Європи від аббасидського світу; інакше кажучи, європейці перейняли у арабів зроблені з грецької на арабську переклади й перекладали їх із арабської на латину. Це переконання міцно вкорінене, добре відоме і широко розповсюджене в підручниках з історії, зокрема й для п'ятого класу коледжу». С. Гутенайм підкреслює, що в школі подають лише «позитивні» аспекти Ісламу, наголошуючи на здобутках, тимчасом як «негативні» аспекти приховують. Однак ми побачимо, що в п'ятому класі питання перекладів не розглядають: отже, Гутенайм користується неперевіреною інформацією.

6 Див. статтю Блеза Дюфала у цьому виданні.

7 Див. інтерв'ю Ремі Брага в «L'Express» за жовтень 2008 щодо теологічного діалогу між ісламом та християнством і зокрема про різницю між Ісусом і Магометом (http://www.lexpress.fr/actualite/societe/religion/un-dialogue-theologique-bien-difficile_655735.html): перший держави не створив, другий створив.

III. ІСТОРІЯ ЯК ДИСЦИПЛІНА

Згідно з такими критиками, щоб збагнути що таке Іслам як політичний, суспільний та культурний простір, досить повернутися до першого визначення ісламу-релігії. Іслам стає єдиним прикладом політичної, соціальної, культурної, релігійної цілості, що в готовому вигляді виходить зі стегна Клію. Звісно, це можливо тільки тоді, коли вірити, ніби деякі суспільства існують поза історією...

Ідеологічна інструменталізація певного періоду історії спрямована не тільки на середньовічний Іслам. Як показує стаття Блеза Дюфаля (див. нижче), з часом непорозуміння тільки зростало. Просто сьогодні через дражливі реалії сучасності під вогні рампи потрапив саме Іслам. Усім здається, ніби підстави нинішньої ситуації можна виявити у наново відкритому Середньовіччі: на Середні Віки, однаково близькі й далекі, можна безкарно покласти будь-яку провину⁸.

Серед усіх аспектів питання, на яких треба наголосити, обмежимось лише одним, і, як нам видається, найголовнішим: аналізом нинішніх та майбутніх програм у закладах середньої освіти⁹. Також запропонуємо деякі роздуми щодо викладання в університеті. Отже, ми проробимо лише попередній шлях, результати якого треба зіставити з реальною практикою викладання у школі, а також зі змістом підручників усіх рівнів.

Історія Ісламу в коледжі та ліцеї¹⁰

Особливий відбиток на історію Ісламу наклав перебіг сучасних реалій. Кожен викладач має усвідомлювати, зокрема й у своїй роботі, суперечливі переконання, що тяжіють над його предметом. До цього додається місце історії Ісламу в програмі середньої освіти: за місцем, яке посідає історія Ісламу, визнають певну значущість, але йому не можуть дати належного статусу. Як і в інших предметах, деякі припущення програми з

8 Про це див. рецензію на книжку Брюса Голзингера (Bruce Holsinger, *Neomedievalism, Neoconservatism and the War on Terror* (Chicago, University of Chicago Press, 2007)) Ніколя Оффенштадта під назвою «Джордж В. Буш, американські неоконсерватори та Середньовіччя» на сайті Комітету пильності до громадського використання історії (CVUH): <http://cvuh.free.fr/spip.php?article195>. Одним зі згаданих вище наслідків дискурсів про середньовічний Іслам є те, що нинішні мусульманські фундаменталісти розглядаються як «середньовічні», навіть «медієвістичні»; така оцінка остаточно прирікає на цілковите нерозуміння сучасного радикального ісламу.

9 Через брак часу ми лишили поза увагою програми професійних ліцеїв.

10 Прим. пер.: Нагадаємо в дуже загальних рисах структуру доуніверситетської освіти у Франції: 1) початкова школа (*premier degré*), 2) середня школа (*second degré*) поділяється на коледж і ліцей: коледж (шостий, п'ятий, четвертий, третій класи), ліцей (другий, перший, випускний класи).

історії в колегі та ліцеї здаються відсталими порівняно з актуальними дослідженнями¹¹. Отже, треба порушити непросте питання джерел його історії¹².

*Тягар переконань:
есенціалізм, занепадництво та конфліктність*

Відразу виділимо три найтипівші переконання¹³. Перше — есенціалістське — поділяють прихильники ідеї вищості християнського Заходу та ісламісти: вони воліють, щоб для Ісламу взірцевою добою було Середньовіччя; тож дослідження цієї доби, на їхнє переконання, дозволить виявити саму суть ісламської проблематики (якщо просто не йдеться про її релігію). Саме за цієї доби для одних утверджуються *ne varietur* [без подальших поправок і змін (*лат.*)] визначальні елементи Ісламу-цивілізації, а для інших — визначальні елементи ісламу-релігії: право, мова, релігія. Ці три сфери розглядають поза їхнім історичним становленням — що, звісно, знецінює роботу історика¹⁴.

За другим переконанням, середньовічний Іслам між сер. VIII та XI ст. досяг вершини розвитку своєї цивілізації, однак відтоді перебуває в постійному занепаді¹⁵. Таке уявлення дуже поширене як у арабо-

11 Було би безглуздо обурюватись, що програми з історії наприкінці XIX ст. і на поч. XX ст. були позитивістськими або від 1970-х — броделівськими. Більш проблематично те, що вони такими залишаються, тимчасом як сучасні дослідження ставлять під сумнів більшість броделівських концепцій, а програми оновлюються приблизно кожне десятиліття.

12 Питання джерел та методи їхнього розгляду змусили фахівців пролити багато чорнила, зокрема щодо ранньоісламського періоду, але їх зрідка обговорюють серед широкого загалу.

13 Відсилаємо до спільного опитування студентів другого та третього років навчання кількох французьких університетів, що проходило 2007 р. й опубліковано 2008-го. Хоч яке часткове, але воно чітко увиразнює наявність таких переконань у відповідних курсах. Див.: F. Micheau, A. Nef, D. Valérian et V. Van Renterghem, «Les étudiants et l'histoire de l'Islam médiéval. Réflexions autour d'une enquête», in *Être historien du Moyen Âge au XXI^e siècle*, Paris, XXXVIII^e congrès de la SHMESP, 2008, p. 51-70.

14 Про це також див. статтю Блеза Дюфалю у цьому виданні.

15 Про тягар такого переконання для мусульман див.: J. Dakhliа, *Islamicités, op. cit.*, p. 33-34. «Історична спадщина — це одне; незмінність ідентичності спільнот крізь століття — інше, надзвичайно проблематичне. Справді, зв'язок, який підтримує сьогодні Захід зі своєю історією й зокрема — «престижною» історією (наприклад, Відродження), ніколи не настільки імперативний, як той зв'язок, з яким мають змиритися мусульмани. Імператив не відступати від середньовічного апогею Ісламу тисне на мусульман до сьогодні. Не так багато націй та культур зіштовхувалися з настільки імперативною історією, за винятком, можливо, Греції, що тривалий час зносила байлужість до своєї новітньої історії, змушена була постійно згадувати незрівнянне минуле, усвідомлюючи спотворення або знищення своєї історії в актуальному часі. Ніякої буквальної тотожності між Грецією Перикла та Грецією сьогодні провести неможливо <...>. Покладений на мусульман імператив реактуалізувати, відтворити

III. ІСТОРІЯ ЯК ДИСЦИПЛІНА

мусульманському світі, так і в Європі та США. Концепція про толерантний іслам загалом датується цим періодом, навіть якщо проектування цієї толерантності на Середньовіччя цілком анахронічна, хоч би який брали для прикладу культурний ареал. Тоді постає питання: коли ж Іслам збився на манівці й чому? Для есенціалістів відхилення сталося при самих початках Ісламу. Для інших занепад стається після «золотої доби» VIII–X ст.; він стає результатом нездатності мусульман адаптуватися до викликів модерності; дехто вбачає кризу в деколонізації. В будь-якому разі застосовують схему занепаду.

Третє переконання постулює, що Іслам можна зрозуміти лише в порівнянні з іншою цілістю, з якою він перебуває у безнастанному конфлікті¹⁶ — «християнським світом»¹⁷. Це нібито підтверджує нинішня ситуація. Тут ми втрапляємо в порочне коло. В історії Середніх Віків шукають те, що хочуть там знайти, а саме — причини нинішнього конфлікту, дійові особи якого, певна річ, ніколи чітко не визначені. Конфронтація протиставляє тут одну «цивілізацію» іншій, згідно з відомою теорією «зіткнення»¹⁸.

Тепер зіставимо ці переконання з визначеними у навчальних програмах завданнями.

Місце історії Ісламу в програмах середньої школи у Франції

Наш коментар спирається на офіційні тексти шкільних програм, з якими можна ознайомитись у додатку.

Вивчення історії Ісламу в школі розбите на дві частини: його викладають у п'ятому та другому класах. Реформа програм коледжу набуває чинності з вересня 2009 р. Вона використовуватиме тексти зі спеціального «Офіційного бюлетеня національної освіти» № 6 від серпня 2008 р.¹⁹, ухваленого на основі консультацій з викладачами щодо першого

класичну добу приховує, попри цілком легітимну історичну фікцію, ілюзію неперервності колективної тожсамості в історії».

16 Тут питання статусу інших релігій в Ісламі є пунктом помітного й постійного роздратування.

17 Звісно, визначення «християнського світу», якщо справді такий є, далеко не самоочевидне. Зазначимо, що від 1948 р. Ізраїль, і в широкому розумінні — що не може не спричинити ускладнень — євреїв уявляють як таких, хто посів місце поруч із християнами у віковій боротьбі. Втім, як показує стаття Жана-Кристофа Атіаса у цьому виданні, місце юдаїзму в есенціалістських концепціях не позбавлене двозначності.

18 Samuel Huntington, *Le Choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob, 1997. Дуже часто С. Гантингтон, своєю чергою, спирається для виправдання своїх ідей на Ф. Броделя.

19 Див. Додаток 3 для нових програм шостого та п'ятого класів.

варіанту, який був відхилений²⁰. Спершу ми зупинимося на програмі, що була чинною до цього часу, адже закиди про «вulgату» викладання середньовічного Ісламу з'явилися не сьогодні. Нова програма справді пропонує цікаві особливості, що віднині потребують деяких застережень. Між програмами 1995 й 2008 рр. вимоги до навчання в коледжі стали більш конкретними й наказовими; вони ясніше висловлюють концепції, рекомендовані до застосування.

Відзначимо те, що залишилося незмінним у переході від коледжу до ліцею. В обох випадках нам пропонують проблематичне поняття «цивілізація»²¹. Також бентежить те, що до уваги беруть тільки Іслам доби Середньовіччя. У п'ятому класі вивчають лише період «зародження й поширення» (VII і X ст., між ними — прірва). Іслам згадують у другому класі як складник середземноморського світу лише у XII ст. Між X і XII ст. — пуста; між XII ст. і деколонізацією, про яку говорять у третьому та випускному класі, — нічого. Як бачимо, концепція шкільної програми з історії ісламського світу зонайменше уривчаста. Іслам з'являється на авансцені протягом двох-трьох століть, у XII ст. він починає сходити зі сцени, а знову ми зустрічаємося з ним у сучасну епоху деколонізації. Крім таких загальних зауважень, шкільна програма порушує більш специфічні заперечення. Втім, жодне не підтверджує закиди в «ісламофільстві».

Коледж

Можна подумати, ніби викривлені уявлення про історію Ісламу в контексті шкільного предмета спричинені урізаним баченням середньої освіти: це підтверджується й постійним зменшенням кількості годин. Можна також стверджувати, що наявність значної кількості мусульман у Франції та потреба краще зрозуміти не лише актуальність, а й історію водночас географічно та культурно близьких до нас країн²², виправдовує розвиток та поліпшення цього предмета. Але з цього погляду не може не дивувати переведення історії Візантії до нижчої категорії, адже Греція

20 Див. Додаток 2. Перший варіант передбачав вивчення трьох монотеїстичних релігій наприкінці шостого класу. З'явившись у програмі лише наприкінці року, тема Ісламу могла просто бути закинута. Також релігії вивчали всупереч хронології. Зрештою, той варіант не підтримали, й було б дуже цікаво знати, хто саме брав участь у обговоренні, які аргументи висувалися (це буде предметом іншої статті). Хай там як, у ставленні до тем тих чи тих сторін спрацював найвагоміший чинник: зменшення кількості годин, відведених для історії, вимагав зробити вибір на користь найяскравіших питань, але не завжди з погляду наукової та педагогічної якості.

21 Що не може не спричинити непорозуміння: див. статтю Б. Дюфаля, а також: J. Dakhliа, *Islamicités*, *op. cit.*

22 Вражає той факт, що образ Ісламу подають у термінах «іншості», тимчасом як його історія завжди переплетена з історією християнського Заходу, а потім і Європи.

III. ІСТОРІЯ ЯК ДИСЦИПЛІНА

належить до Європейського союзу, а також активно дискутується європейська інтеграція Туреччини. Насправді нам здається, що дискусія має провадитись у інших термінах. Важить не так час, відведений на тему (в розумних межах), а зміст і метод, який застосовують.

До цього часу²³ історія Ісламу подавалась у широких рамках питання під назвою «Від Римської імперії до Середньовіччя» — між візантійським світом та Імперією Каролінгів. Якщо з погляду хронології трохи дивно завершувати історію Візантії на 1453 році (падіння Константинополя), ідея високого Середньовіччя, в якому сумісні три імперії, не позбавлена послідовності: вона дозволяє зокрема провести порівняння між трьома імперіями.

Проблеми постають в іншому: в конструюванні образу Ісламу. Процитуємо текст: «Головне — ознайомитися з Магометом, Кораном та поширенням ісламської цивілізації. Робимо наголос на Ісламі та його впливі на прикладі міста, політичному ладі, що формується внаслідок експансії». Незрозуміло, який зв'язок, з одного боку, між релігійною постаттю, текстом, який вважається священним, та доволі проблематичним поняттям народження релігії, а з іншого — між воєнною експансією політичної системи та містом, що розбудовувалося на території, завойованій два століття по тому? Відповідь очевидна: це все елементи однієї «цивілізації» (поняття чітко заявлено в преамбулі до програми). Запропоновані документи не менш цікаві (карта: мусульманський світ у VII ст.; «хронологія: хіджра (622 р.); документи: фрагменти Корану, мечеть»). По суті, Іслам — це Коран плюс мечеть та воєнна експансія: ось що має потішити есенціалістів...

Ми також подаємо в додатку нинішню програму для шостого класу. Ця програма показує проблематичність двох аспектів: з одного боку, майже автоматичне ототожнення між політичною, культурною, соціальною системами та релігією, а з іншого — спосіб, у який викладається релігія²⁴. Ці дві проблеми нерозривно пов'язані. Щодо юдаїзму, сама назва питання «Народ Біблії» висуває проблему: «Історію євреїв вивчаємо на основі Біблії, головному історичному документі та засадничій книзі першої монотеїстичної релігії доби Античності, а також на основі археологічних джерел» (далі йде «хронологія»: «біблійні часи (друге — перше тисячоліття до н.е.)»). Тут священний текст перетворюється на «історичний

²³ Див. Додаток 1.

²⁴ Учителі середньої школи відразу звернули увагу на це. Див., наприклад, на чудовому сайті Clionautes статтю Катрин Жервуа (Catherine Gervois) «Викладати релігію. Підбиття підсумків дискусії початку навчального 2004 року» від 20 жовтня 2004: http://www.clionautes.org/spip.php?article643&var_recherche=islam.

документ», однак не проблематизовано зміщення від «народу Біблії» до євреїв, тимчасом як таке бачення в сучасній літературі спростовано²⁵.

Щодо християнства, «Подаємо Ісуса в його історично-духовному середовищі, а Євангелії — як головне джерело вірувань християн. Карти дозволяють показати поширення християнства, що спершу переслідувалося, але згодом стало офіційною релігією Римської імперії» [«хронологія»: «початок християнської епохи (життя Ісуса), IV ст. після н.е. (навернення Костянтина)»]. Маємо розрізнення між «вірою» та історичною реальністю, але джерело одне: програма розглядає тільки Євангелії²⁶, текст яких не підпадає під жодний критичний погляд.

У всіх випадках скасовується сама історія: зокрема, історія тексту, який не існує в тій формі, в якій ми його знаємо нині; для репрезентації християнства та ісламу подано певного персонажа як засновника релігії, чим він не був, адже формування релігії є доволі тривалим процесом. Щодо християнства та ісламу (юдаїзм — особливий випадок, тому що не дає народження імперії), говорять про поширення, експансію; тимчасом як щодо Риму говорять про «романізацію», явище християнізації²⁷ та ісламізації не згадано. Такі приклади показують, що виникнення однієї або нових, спершу нечисленних релігійних груп не може розглядатися як акт народження «релігії», а ще менше «цивілізації», якщо не підходити до цього з телеологічних позицій (нагадаємо, схожим чином вживається термін «виживання язичництва»). Тут затушовані й затемнені складність, повільність трансформацій, переважання інших рівнів порівняно з релігійним (передусім політичний вимір, адже саме це визначає аж до пізньої доби дуже відносну єдність систем, що утворюють Візантійську імперію,

25 Див. М. Liverani, *La Bible et l'invention de l'histoire*, Paris, Bayard, 2008 (такі тези, безперечно, постали внаслідок докорінних наукових оновлень, що розпочалися набагато раніше цієї публікації) або (зважаючи на межі цього тексту) див.: S. Sand, *Comment le peuple juif fut inventé*, Paris, Fayard, 2008. Я лише процитую перші рядки передмови Ж.-Л. Ска до першої книжки (р. 13): «Історія — передусім. Книжка Маріо Ліверані надихає мене переінакшити відомі рядки Верлена («Музика — понад усе») з кількох причин. Перша причина, безумовно, найважливіша: якщо дослідник прагне говорити про історію, він має це робити як історик, хоч би йшлося про Біблію або щось інше <...> Беззаперечно, Біблія відігравала (й далі відіграє) особливу роль у західній культурі. Саме через це треба вивчати "біблійний документ" інакше та за іншими критеріями, ніж документи, до яких історик більше призвичаєний. Але цей особливий статус жодним чином не виправдовує сам документ». Ж.-Л. Ска згодом повертається до напруження навколо визначення предмета історії в цьому контексті (р. 14-15): «Втім, у багатьох випадках нинішні дискусії щодо історії Ізраїлю протиставляють не так "мінімалістів" та "максималістів" або світський світ і світ релігійний, а радше два ставлення до історичного дослідження».

26 Корисно ознайомитись із таким виданням: Marie-Françoise Baslez, *La Bible et l'histoire. Judaïsme, hellénisme, christianisme*, Paris, Fayard, 1998.

27 Див.: М.-F. Baslez, *Comment notre monde est devenu chrétien*, Tours, CLD, 2008. Ця книжка роз'яснює нефахівцям низку дискусійних питань.

III. ІСТОРІЯ ЯК ДИСЦИПЛІНА

Священну Римську імперію та ісламську імперію). Вказівки нової програми визначають місце священних текстів набагато чіткіше.

Відразу вкажемо на два серйозні питання. Чи здатне шкільне навчання так рано розкрити на уроках настільки складні поняття, як виникнення релігії або народження імперії? Чи не треба спершу подумати про учня, який почує про деякі тексти, події та художні твори лише в школі, перш ніж взятися згодом, можливо, за докладніше вивчення в університеті?

Щоб відповісти на перше питання, досить сказати, що в такому вигляді воно незрозуміле. Багато викладачів, звичайно, пропонують більш «історично» ґрунтовні уроки, ніж це подано в програмі. Але якщо здобуття знань спирається на рефлексію, то чи не має вона бути логічною? В даному разі найменше, що ми можемо сказати: опис програм майже унеможливорює цю дію, якщо чітко йти за їхніми вказівками²⁸.

Крім того, така подача виявляє іншу небезпеку. Вона виправдовує концепцію, що ставить знак рівності між світськістю, атеїзмом та запереченням західної цивілізації. Якщо припустити, що християнство є таки «фундаментом» «цивілізації», до якої ми належимо, таке зрівнювання насправді стає легітимним, а також легітимним стає навернення усіх нехристиян в ім'я успішної інтеграції²⁹. Заразом офіційно заявляють, що від своєї «цивілізації» аж ніяк відмовлятися не можна. Таким чином, ми приречені заперечувати будь-яку можливість минулого, теперішнього та майбутнього розвитку: дивний результат викладання історії!

А як щодо нових програм колегі? Якщо «іслам» (релігія) та «Іслам» (цивілізація) старанно розділені в програмі п'ятого класу, починаючи вже з преамбули, то помічаємо, що поняття «релігії» не згадано ні щодо юдаїзму, ні щодо християнства. Доречно зазначено, що початки кожної релігії мають бути «контекстуалізовані» (важлива процедура в історії), однак «релігію» та «цивілізацію» розрізняють лише у випадку Ісламу. Цей момент викриває складну ситуацію з «релігією» як у викладанні історії у Франції, так і в зображеннях, пов'язаних з Ісламом³⁰, на всіх рівнях шкільного курсу.

28 Усі вчителі історії в середній школі охоче визнають це.

29 Такий підхід до християнства має кілька векторів: від саркозистського наголосу на ідентичності та моралі (але не пуританстві, що погано уживається з секулярністю або лаїцизмом), але не дає жодного чіткого уявлення про християнство, до теперішнього дискурсу Папи Римського про «культуру смерті» сучасних суспільств, що заперечують себе, заперечуючи християнство. Між ними пролягає самостійний вектор С. Гугенайма, хоч у дечому він перетинається з першими двома. Див. багату на роздуми книжку Олів'є Р'я: Olivier Roy, *La Sainte Ignorance. Le temps de la religion sans culture*, Paris, Seuil, 2008.

30 Тут поширене таке припущення: тепер мусульмани дедалі настійливіше наполягатимуть на своїй «релігійній ідентичності»; тому конче потрібно підтримати «світський»

Тут постають дві проблеми. Перша стосується того, як вивчають саму релігію. Починають з ідеї, що в основі «християнської, юдейської та ісламської цивілізації» залягає «монотеїзм», який кожна цивілізація визначає по-своєму. Але що дозволяє стверджувати, що цей вимір «монотеїзму» — найперший або засадничий? Таке тлумачення буквально можна сприймати як ретроградне: воно відштовхується від теперішнього часу. Крім того, воно, всупереч заявленій турботі про контекстуалізацію, вводить значні розриви, які ніщо не дозволяє засвідчити документально: з кожним монотеїзмом ми стаємо свідками зародження світу. Така концепція передбачає вже наперед відоме майбутнє; воно походить від актуальної констатації, що жодна з трьох релігій не зникла і що кожна по-різному дала народження певним політичним системам. З погляду історичної дисципліни, такий підхід приречений на провал.

Друга складність стосується місця «засадничих» текстів у цьому навчанні. Тут стверджують, що ці тексти містять визначні рядки як для релігії, так і для прийдешньої цивілізації. Це означає нехтувати історією текстів. Підхід до священних текстів у вивченні історії вимагає звернутися до їхнього внутрішнього конструювання та хронології. Більше ніж сумнівно використовувати Новий Заповіт для документування життя Ісуса або Коран для визначення основних віх життя Мухамеда. Дискусія щодо встановлення, інтерпретації та ролі священних текстів не припинялася протягом усієї історії. Шкільні програми мають схильність подавати як даність те, що в давніх, потім середньовічних культурах ці тексти поширювалися та читалися усіма й що не було жодного іншого вектора інформації, знання й релігійних вірувань. Словом, люди Античності та Середньовіччя були глибинно релігійними, безнастанно заглибленими у святі книги, основи їхньої цивілізації. З цього погляду, програма п'ятого класу, що буде впроваджена 2010 р., особливо показова: «Деякі традиційні оповіді (Коран...) вивчаємо як засновки ісламу». Подальший коментар уточнює: «Тексти (Коран, хадиси, суні, сури) датовано в зв'язку з цим контекстом. Вони дозволяють звернутися до особи Магомета». Вираз «цей контекст» надзвичайно розмитий. Зважаючи на дискусії щодо датування цих текстів у сучасних дослідженнях, що не подають жоден текст як сучасний життю Мухамеда, не можна не подивуватися.

Неусвідомленим залишається не що інше, як місце релігійного в суспільстві³¹. Це стає зрозуміліше, коли читаємо програму далі: тут стається стрибок від текстів (тобто «основ» монотеїстичних релігій) до історії

вимір Ісламу в історії. Натомість це не стосується юдеїв і християн, оскільки вони нібито не висувають схожих претензій (!).

31 І програми з середньовічної історії християнського Заходу красномовно це підтверджують.

III. ІСТОРІЯ ЯК ДИСЦИПЛІНА

суспільств, що приймають ці тексти, зокрема через діаспору у випадку юдаїзму або через зв'язки між імперією та християнством. Так ми доходимо висновку, що ці суспільства є продовженням або виповненням «релігійних основ». Це не стосується Ісламу, тому що тут ми переходимо від початків ісламу як релігії до Ісламу як цивілізації, що розглядається «в житті міста <...> або людей <...>», щоб підкреслити «релігійний та культурний розвиток та розмаїтість середньовічного Ісламу <...> за часів імперії Омейядів та Аббасидів». Таку розмаїтість слід проілюструвати аналізом мечеті або «ісламського міста». Так ніби є тільки один тип мечеті або один тип «ісламського міста»! Такий підхід заперечує навіть те, що планувалося показати. Розмаїття Ісламу легше було б проілюструвати констатацією повільної ісламізації, що поширюється в надзвичайно різних контекстах.

Ця складність має три наслідки. По-перше, релігійному надається перебільшена значимість, замість того, щоб розглядати його паритетно з іншими вимірами суспільства. По-друге, наголос робиться на витоках, а це відвертає увагу від ролі релігії для Середньовіччя в цілому, окрім християнства. По-третє, програми неявно отожднюють культурну історію та релігійну історію Середньовіччя, ймовірно, тому що значна частина тогочасної еліти була пов'язана з релігією.

Останній, але не менш важливий пункт: тепер Іслам вивчається окремо від усієї загальної проблематики. Наприкінці шостого класу теми початків юдаїзму та християнства подаються одна за одною (раніше вони вивчалися зв'язніше згідно з реальною хронологією). Так доходимо до концепцій, близьких теології заміщення: християнство заміщує юдаїзм і стає центром, навколо якого обертається світова історія.

Ще проблематичніше виглядає питання витоків юдаїзму та християнства: воно передує питанню «християнських імперій Середньовіччя». Цього разу зв'язок заплітається сам собою: юдаїзм, що перетворився на християнство... це Європа! Китай епохи династії Хань або Індія V–VI ст., що мають завершити програму шостого класу, відіграють роль бідного родича, таке розміщення наприкінці року аж ніяк не сприяє поглибленню розгляду теми.

Наступного року учні вивчають Іслам. Отже, вимальовуються два «блоки»: з одного боку, «юдео-християнська» цивілізація, матір Європи (її вивчають за картою IX ст.!); з іншого боку, ісламська цивілізація. Звичайно, те, що частина «Європи» перебувала деякий час під ісламським домінуванням, нічого не значить: карта цього не фіксує, а лише тавтологічно повторює карту християнського світу...

Ліцей

Якщо в другому класі такі питання не становлять жодної проблеми, коментарі, що їх супроводжують, значно проблемніші. Насправді можна сумніватися, чи справді пізнання історії Середньовіччя має «на меті пізнання й розуміння учнями сучасного світу». Тим самим програма другого класу заперечує рушій історичного дослідження: порівняння, й не тільки між сучасними політичними системами, а й між періодами. Якщо брак порівняння можна зрозуміти на початку коледжу, він незрозумілий у другому класі. Якщо осмислення Середньовіччя може допомогти зрозуміти сучасність, то не тому, що воно вже містило в зародку подальші лінії розвитку, а тому, що воно від них відрізняється, дозволяє релятивізувати самоочевидні речі та допомагає поставити під питання природність історичних обумовлень і ситуацій.

Вивчення віддалених історичних епох незамінне для освіти. До визначального питання, що фігурує на тлі сучасного історичного дослідження (зокрема Ісламу), воно вводить питання перекладності й неперекладності історичних досвідів між різними місцями й епохами. Есенціалісти відносять питання горизонтальної перекладності (між сучасними одна однієї системами) до визначення цивілізацій та до питання мови: на їхнє переконання, жодна спільна мова неможлива, тріумфує неперекладність³². Випадковість та й, додамо, середньовічна багатомовність мають дуже скромне місце в цій цивілізаційній концепції, що заведве приховує свій методологічний расизм³³. Тим часом та сама концепція не бачить жодної складності перекладу, розуміння, інтерпретації між «нашими предками» і «нами»: одна мова, одна релігія, одна цивілізація.

Є два способи спростувати те, що постає тут як несумісний з роботою історика постулат. По-перше, треба відкрити вивчення історії для інших політичних і культурних сукупностей. Програми враховують цю настанову, але досить обмежено. По-друге, треба показати, що минулі епохи нашої «цивілізації» не зрозумілі самі по собі, вони вимагають інтерпретації та перекладу. Насправді для есенціалістів досить звернутися до «свого» минулого, щоб його збагнути. Натомість історики щодня пересвідчуються, що розуміння й аналіз реалій Середньовіччя (ці реалії нібито мають виявити «нашу» цивілізацію) вимагають зусилля перекладу. Отже, тут постає питання джерел та рефлексії про ці джерела. Воно може бути поставлене в другому класі значно нюансованіше, ніж у коледжі.

32 Так, на думку С. Гугенайма («Мовний бар'єр», *AMSM*, р. 136-137), арабська мова неспроможна перекласти грецьку. Втім, це не найменший парадокс есенціалістської позиції, яка все-таки не заперечує пояснення інших «цивілізацій».

33 Чому, врешті-решт, та чи та група людей вживає ту чи ту мову, що вважається «нижчою»?

III. ІСТОРІЯ ЯК ДИСЦИПЛІНА

У преамбулі програми згадано поняття «толерантності»: «Все-таки історичні пам'ятки, запропоновані програмою, не є моделями, вони мають дозволити розвинути критичну думку, толерантність і визнання іншого». Саме це, безперечно, мають на увазі огудники гаданого «ісламофільства» шкільних програм. Хай там як, тут не йдеться про «ісламську толерантність» чи «середньовічну толерантність»³⁴ (поняття, вочевидь, позбавлені сенсу), а про толерантність як освітянську мету³⁵.

Коментар до питання в другому класі, зрештою, залишає порожнім місце для відповідей на справжні питання історії, як-от питання розмаїтості контактів (не зважаючи на непрозорість поняття «перехрестя цивілізацій», що нібито має передавати цю розмаїтість). Все-таки зазначимо, що це питання виглядає несумісним з блоками, які вимальовує програма у шостому й п'ятому класах, якщо йти принаймні за новою реформою. Отже, було б цікаво побачити, чи тема «контактів» між культурами зникне з нових програм...

Крім того, зазначимо, що тут знову «релігійні основи» трьох імперій Середземномор'я виглядають важливішими за «політичні основи», не говорячи про безглуздість самого поняття «основа». Останнє питання, яке лишається відкритим, питання необхідної критики міфів про Середземномор'я, яку провадять уже багато років, але яка майже не відображається у суспільстві та шкільній освіті.

Ми довели деякі припущення шкільних програм до їхніх крайніх логічних висновків. Заразом я добре усвідомлюю, що багато викладачів використовують ці програми лише як привід для ґрунтовного вивчення історії. Однак відштовхування від хибних засновків не полегшує завдання ні учням, ні учителю. Отже, мені здається, що треба переформулювати мету викладання історії в середній школі. Не так важливо дати зрозуміти учневі нинішній світ через поступове занурення його в релігійні «основи» «цивілізацій». Радше треба спорядити його з допомогою критики джерел та здобуття різноманітних, але осмислених знань, позбавлених оціночних суджень, *інструментами*, що дозволять йому зрозуміти світ навколо.

34 Яка часто подається й засуджується як «вульгата» викладання. Так, Р. Браг у статті «Араби, греки, європейці. Щодо недавньої полеміки» (*Commentaire*, 124, hiver 2008-2009, р. 1181-1190) пропонує термін «апартеїд» (що вживає іспанський автор) для характеристики ситуації в аль-Андалусі. Якщо поняття толерантності ніяк не стосується цього контексту, поняття апартеїду, однак, не виглядає ні більш виправданим, ні менш анахронічним.

35 Можна дискутувати про доцільність такого завдання, але тоді дискусія має стосуватись цього питання. Нагадаємо, що визначення «толерантності» не передбачає схвальної до «толерованого» елемента упередження.

Історія середньовічного Ісламу в середній школі: які завдання, які інструменти?

Підсумуємо складності, з якими має справу викладання, й визначимо деякі завдання, що можуть бути завданнями всієї спільноти істориків, хоч би яким був рівень предмета, який вони ведуть.

Насамперед треба нагадати, що бурхлива реакція, прикладом якої є книжка Сильвена Гугенайма, коріниться в чіткому контексті. Кінець колоніалізму не супроводжувався кінцем західної гегемонії. Еліти колишніх колонізованих країн сьогодні на повний голос вимагають визнання своєї самотності (деколи доволі різко³⁶). Не можна нехтувати енергійністю та наполегливістю культуралістських вимог, пов'язаних із настійливим запитом у пам'яті, зверненням до істориків³⁷. Прихильники ідентитаризму та «західної цивілізації» своєю чергою це добре збагнули й реагують на цей рух інституційно, скажімо, створюючи Міністерство імміграції та національної ідентичності, а також примножуючи памфлети різного ґатунку³⁸. В контексті, що, крім усього іншого, знецінює інтелектуальну працю перед силою свідчень про «пережите», завдання постає доволі непросте й багатовекторне³⁹. Тут ми зупинимось лише на питанні викладання історії.

Суперечливі вимоги

Викладач затиснений між суперечливими вимогами, яким він має знайти розв'язок. Йому треба:

- відповісти на суспільний запит, що, як показує вже згадуване опитування, встановлює зв'язок між розумінням сучасності, яку сприймають як конфліктну, й історією середньовічного Ісламу;

- брати до уваги суперечливі уявлення, щоб їх подолати: уявлення, які переносять засоби масової інформації та ціла «конфлікталістська» та

36 Jean-Loup Amselle, *L'Occident décroché*, Paris, Stock, 2008 — дуже плідна для цієї дискусії книжка.

37 Комітет пильності до громадського використання історії (CVUH) був створений для реагування на цю проблему та регулярного сповіщення істориків. У ньому беруть участь багато колег середньої та вищої освіти (<http://cvuh.free.fr/>).

38 Див., напр.: *Comment Nicolas Sarkozy écrit l'histoire de France. Dictionnaire critique*, Marseille, Agone, 2008, видання підготовано Комітетом пильності до громадського використання історії.

39 Щодо складності позиції спеціалістів із цього питання, див.: J. Dakhli, *Islamicités*, *op. cit.*, р. 20. «[Погляд університетських викладачів] частково дискваліфікований або підозрілий. Їх підозрюють в апологетичному упередженні до ісламу (а це означає не помічати складності цього середовища та неоднозначності причин, що зумовлюють притягальність до предмета досліджень. <...> Видавничий ринок віддає перевагу свідченням про пережите, розповідям про ідентичність, «внутрішньому»».

III. ІСТОРІЯ ЯК ДИСЦИПЛІНА

есенціалістська література, а також більш общинна, зокрема мусульманська, література, що подає іншу, доволі туманну доксу. Вона пропонує власні міфи. Її головне підґрунтя — родина в релігійно-традиційному розумінні;

— не відступати від наукових вимог: вимог історичної дисципліни та викладання історії. Це потрібно тим більше через те, що дослідження початків Ісламу зазнали радикальних змін, і важливо їх оприлюднити якомога ширше. Нещодавні відкриття у дослідженнях насправді відкидають усі есенціалістські тези, хоч останні дуже часто ховаються за непрозорістю витоків; цю непрозорість підтримують усі монотеїстичні релігії.

Релігія та історія Ісламу

Одна з актуальних проблем полягає, як ми бачили, в тому, як подають релігію: вона вважається сутнісною. Однак це логічна помилка, про що ніколи не говорять прямо⁴⁰. Для того, щоб розв'язати цю складність, треба не покидати межі історичної дисципліни, не занурюватися в погано контрольовану з наукового погляду історію релігій.

Отже, ми не можемо уникнути рефлексії щодо викладання релігії з позицій історії як науки, що відрізняється водночас і від історії релігій, і від релігійного викладання. Для історика релігії народжуються, живуть і помирають. Отож, треба поставити під сумнів припущення про нібито універсальне вірування. Такий підхід відрізняється й від погано зрозумілого лаїцизму, й від прославлення «толерантності», теоретичні засновки якого не завжди ясні. Звичайно, він має застосовуватись принаймні до трьох монотеїстичних релігій.

Однак вивчення релігії розв'язує далеко не все. Треба знову надати належне місце історії середньовічного Ісламу, що не є релігією мусульман. Лише заглибившись у це питання, можна збагнути місце сучасності — насправді дуже віддалене від Середньовіччя.

Крім того, викладання історії середньовічного Ісламу має на меті лише якнайкраще пізнати предмет дослідження, на який спрямовані численні проєкції. Таким чином, можна виявити деякі засадничі пункти необхідного підґрунтя для будь-якого індивіда, який бажає опанувати цю тему, хай то буде учень, студент чи просто цікавий до історії середньовічного Середньовіччя. Їх можна підсумувати одним виразом: «Займай-

⁴⁰ Створений 2002 р. Європейський інститут досліджень релігії (IESR), як відділ Практичної школи вищих досліджень (EPHE), має на меті наблизити дидактичний підхід та наукове дослідження шляхом семінарів та публікацій.

мося історією!» Справді така необхідність сьогодні стосується будь-якого питання історії. Щоб досягнути розвитку дослідження, треба:

- ґрунтовно піддати критиці неісторичні поняття цивілізації та ідентичності, так щоб замість них показати в історії суспільств взаємодії між культурами в усіх аспектах⁴¹. В історії немає ізольованих суспільних систем, а поняття «боргу» між «цивілізаціями» позбавлене змісту⁴²;

- наполягати на безперервному розвитку Ісламу в часі, всупереч усякому есенціалізму, остаточно відкинути поняття злету й падіння, які занадто часто вживають у зображенні історії середньовічного Ісламу;

- надати важливе місце критиці джерел історії середньовічного Ісламу. Мала частина архівів, які зникли в переважній більшості, та вага, що надається нормативним текстам, дуже часто змушують сприймати останні як відображення історичної реальності;

- наголосити на поліцентризмі Ісламу, як і будь-якої імперії, віддаючи перевагу регіональному підходу у вивченні соціальних, релігійних, культурних явищ. Іслам, як і християнський Захід, як і Візантія – множинний та розмаїтий;

- наголосити на багатополюсності. Конкуренція різних інстанцій та агентів узаконення релігійної, юридичної або політичної норми – загальне явище за Середньовіччя, але ще більш вона виразна в ісламському світі, де відсутність духівництва або централізованого релігійного апарату пояснює значне розмаїття релігійних рухів;

- уникати ефектів фіксації: Іслам – це не тільки Аверроес, та й не тільки Мухамад;

- поставити питання про співіснування релігій в ісламському просторі. Іслам, наймолодша серед великих середньовічних систем, є за визначенням найбільш розмаїтою в релігійних поглядах. Наслідки такої ситуації мають неабияке значення, навіть якщо рівності між монотеїзмами за часів Середньовіччя не було, як у Ісламі, так і деінде.

- розвивати порівняння завжди, коли це можливо, зокрема і в ліцеї, і в університеті, що вимагає (в останньому випадку) справжньої акультурації викладання та підсиленого викладачами інтересу до цілої сукупності культурних просторів.

41 Як приклад – відповідні наслідки дискурсів про ідентичність у Європі та поза Європою.

42 Див.: J. Dakhliа, *Islamicité, op. cit.*, p. 2: «Не треба надто розхвалювати внесок Ісламу в європейську цивілізацію в галузі медицини або філософії, куртуазної поезії або математики, який підтримує ідею боргу та агоністичних стосунків між культурами. Мета швидше виявити як елемент дискусії обсяг неперервних та дедалі тісніших, часто безіменних обмінів між двома берегами Середземномор'я, споконвічне перемішування людей, практик, ідей».

III. ІСТОРІЯ ЯК ДИСЦИПЛІНА

Викладання історії середньовічного Ісламу та університет

Якщо на всіх рівнях викладання є спільні проблеми, що підштовхують до пошуку спільних розв'язків, то в викладанні історії середньовічного Ісламу постають особливі проблеми. Варто поцікавитись щодо ролі, яку відіграють і мають відігравати викладачі-дослідники та науковці в покращенні освіти в цій царині на всіх рівнях — водночас через освіту, запропоновану студентам, та через поширення результатів дослідження. Така робота з поширення знань має супроводжуватися рефлексією щодо освітніх програми, а також активною участю у неперервній освіті колег з колежу та ліцею.

Історія Ісламу на рівні вищої освіти

А як щодо університету? Ми спостерігаємо скорочення годин викладання середньовічного Ісламу. Це відбувається з різних причин, які ми не можемо тут усі перерахувати⁴³. Більше того, ми спостерігаємо зникнення порівняльного підходу між Візантією, християнським Заходом та Ісламом, тобто найголовнішого досягнення історіографії 1970-х років⁴⁴. Певною мірою так відбувається через зростання спеціалізації викладачів-дослідників та пересиченість бібліографією. Також дається взнаки стирання великих пояснювальних парадигм, що, здавалося, могли охопити різні політичні системи. На мою думку, ця тенденція посилюється дедалі відчутнішим розривом між шкільною та університетською освітою. Спеціалізація університетської освіти зростає, а відтак зростає і нездатність нести відповідальність за питання, що постають в школі.

Нам можуть заперечити: узагальнене викладання, яке характеризує французький університет, передбачає, що історію Візантії або історію Ісламу викладають у загальних рисах спеціалісти середньовічного християнського Заходу. А їх, безумовно, переважна більшість. На це треба відповісти, що університетська освіта в усьому світі відрізняється від будь-якої іншої тим, що збагачується актуальними дослідженнями, й необхідно, щоб спеціалісти пропонували порівняльні моделі на тлі спільних проблематик.

Без перебільшення можна стверджувати, що сьогодні в університеті викладають урізану історію Середньовіччя. Якби студенти здобували адекватні знання щодо Візантії та Ісламу часів Середньовіччя, ніколи

⁴³ Одна з них залежить від чинника покоління, коли бракує місць для кандидатів; але скоро це має змінитись.

⁴⁴ Теоретичні межі компаративістики нічого не змінюють в її педагогічних перевагах, особливо якщо кожен спеціаліст опікується своєю галуззю.

така книжка, яку написав Сильвен Гутенайм, не була б оприлюднена в серйозному видавництві й не набула б такого розголосу.

Здається, нині народжується відповідь. Як з боку дослідників, так і викладачів утворюються команди з по-справжньому міждисциплінарними завданнями. Така спільна робота передбачає координацію між різними університетами та закладами, а також між університетами та дослідницькими групами. Такій плідній кооперації, що народжується, протистоять нинішні реформи. Конкуренція усіх з усіма, конкуренція дисциплін та інституцій геть не сприяють розвитку вивчень середньовічного Ісламу.

Замість висновку: якщо такі питання порушуються, ніщо тут не надихається горезвісною «вувльгатою», яку засуджують огудники нібито повсюдного «ісламофільства». Історія середньовічного Ісламу, що потрапляє у фокус лише один раз у п'ятому класі, насправді підпадає під ті самі питання, що й юдаїзм або християнство. Отже, зазначимо: з одного боку, «вувльгата» примарна, а з іншого — якщо вона таки існує, її поширюють не вчителі або викладачі. Загальні місця про Іслам, хай вони позитивні або (як-от особливо сьогодні) негативні, розповсюджуються іншими каналами.

Оновлення та загальні місця

Не всі мають можливість слухати в університеті курси з історії середньовічного Ісламу. Фахівці шукають інші шляхи для деконструкції хибних репрезентацій та викладення результатів дослідження.

Наукові дослідження в царині середньовічного Ісламу — будь-які, тільки не обмежені чи монотонні. Можна навіть стверджувати, що немає жодної іншої галузі середньовічної історії, яка б так докорінно не переродилася за останні тридцять років. То чому загальні місця нікуди не поділися? Крім браку університетського навчання з цієї теми та логіки ЗМІ, що розпалює полеміку, можна навести дві причини: політика видавців та позиціонування викладачів та інтелектуалів на видавничому ринку.

Чи можна говорити, що кількість видань з історії середньовічного Ісламу недостатня? Якщо цікавитись виданнями популярного характеру⁴⁵, їх якраз чимало. З продукції такого гатунку виділимо три групи: книги, що виходять у спеціалізованих серіях, книги, що пропонують панорамний огляд, та університетські підручники. Про останню групу книг тут ми не говоритимемо, їх здебільшого читають студенти. Значна кількість під-

45 Ми залишаємо тут осторонь високоерудовані праці, безперечно, необхідні та наявні, хоч про них треба було сказати чимало.

III. ІСТОРІЯ ЯК ДИСЦИПЛІНА

ручників з'явилася останнім часом⁴⁶. Вони прийшли на зміну поколінню видань, що відображали зміщення у бік «цивілізаційної» парадигми⁴⁷, яка сьогодні відійшла в минуле. Серед інших прикладів згадаємо спеціалізовану серію «Islamiques» у видавництві «Presses Universitaires de France»⁴⁸, а після 2004 р. — серію «Islam en débats» у видавництві «Téraèdre»⁴⁹. Деякі видавці підтримують вже наявні або нові (хоч і узагальненого змісту) серії, присвячені історії середньовічного Ісламу. Вочевидь, ЗМІ не стануть шукати привід для дискусії серед продукції такого роду.

Тим часом значно більше друкуються тексти, які можна розцінювати радше як памфлети та есеї, ніж науково-популярні видання. Такі публікації подають певну інформацію під певним кутом, що спрощує й вирівнює складні реалії. Вони пропонують мішанку з хибних уявлень та необґрунтованих тверджень, які знаходять своїх прихильників.

Було б неправильно всю вину звалювати на видавців, хоч ретельна перевірка текстів з боку зовнішніх експертів має супроводжувати кожне серйозне видання. Читачі ж споживають доступну й легко досяжну літературу, і це нормально. Проблема в іншому: фахові науковці занадто нехтують популярними виданнями, неспеціалізованими книжковими серіями або публікаціями в популярних журналах⁵⁰. Отож давно пора взятися за публікації, яким раніше університетське середовище нехтувало, але продукція такого роду становить частину завдань і обов'язків професії історика.

З такої перспективи твір Сильвена Гугенайма виглядає як «гапакс», який важко обійти боком; можна тільки сподіватися, що він не започаткує нову видавничу політику. Книжку написав викладач-дослідник, але не фахівець із запропонованої теми; у престижній університетській серії, але без оцінки зовнішнього експерта; нарешті, легкою мовою, але у памфлетному стилі з полемічними завданнями.

Насправді ми погано розуміємо гнів Сильвена Гугенайма проти шкільної освіти. Він пропонує концепції, які на загал дуже близькі до концеп-

46 Деяка кількість університетських підручників безпосередньо присвячена історії середньовічного Ісламу; загалом, підручники з історії Середньовіччя містять відповідні розділи.

47 Мода на «цивілізаційні» твори, яку обговорює Б. Дюфаль, також стосувалася історії середньовічного Ісламу, й це добре зрозуміло в чіткому історіографічному контексті. Складність в тому, що видавці й далі перевидують їх у контексті, що суттєво змінився.

48 З переліком опублікованих у цій серії творів можна ознайомитись за адресою: http://www.puf.com/wiki/Liste/Ouvrages_par_collection?dyncat=Islamiques.

49 <http://www.teraedre.fr>.

50 Навіть якщо Паскаль Бюрезі нещодавно підготував номер «Історія Ісламу» у часописі *Documentation photographique* (Paris, La Documentation française, no 8058, juillet-août 2007), а Габріель Мартіне-Гро регулярно дописує на цю тему для часопису «L'Histoire».

цій програми колежу та меншою мірою ліцею: цивілізаційне, есенціалістське уявлення, якому бракує критичного розгляду джерел. Якщо можна сумніватися, що «Аристотель у Мон-Сен-Мішелі» переконав викладачів історії-географії, якщо критика університетських викладачів була одностайною, то зміст твору, натомість звучатиме безпомилково знайомими мотивами для вух читачів, при звичаєних до навчальної програми, яка насаджувалася кілька десятиліть поспіль.

Ще раз наголосимо: ми не мали наміру виправдовувати викладачів вищих навчальних закладів. Давно пора поставити питання про їхню роль та необхідні зв'язки між учителями школи та викладачами університету.

За спільне осмислення

Щоб зав'язати зв'язки між історичним дослідженням та знанням, що викладають у середній школі, треба, з одного боку, щоб науковці брали участь у складанні програм, загальні концепції яких сьогодні однозначно недостатні в світлі наукових розробок. Також важливо, щоб науковці систематично брали участь у редагуванні шкільних підручників. Необхідно, з іншого боку, щоб учителі колежу та ліцею мали адекватні засоби для постійної реактуалізації знань у зв'язку з науковими відкриттями. Не обов'язково бути експертом з кожної теми, ані бути в курсі всіх останніх розробок, але треба підтримувати діалог між дослідниками й викладачами.

Для вчителів середньої школи організовують курси з релігії та світськості, але також мають бути курси з середньовічної історії Ісламу й, ширше, з середньовічної історії, що підживлює сьогодні стільки вигадок⁵¹. Насправді такі курси мають порушувати цілу сукупність тем, які так чи так виникають під час занять. Неприйнятно, що підвищення кваліфікації викладачів історії-географії⁵² ґрунтується лише на уривчастих семінарах⁵³. Отже, прийшов час наполягати на оплачуваних курсах для викладачів протягом семестру або навіть року кілька разів протягом кар'єри. Це непросте, але необхідне й корисне завдання. Це мотивуватиме й науковців-дослідників до написання науково-популярних творів, що не зводяться лише до формату підручника.

51 Знову ж таки, тут не йдеться лише про історію Ісламу; вище ми вже говорили, що це стосується й юдаїзму та християнства. Щодо історії Африки див. текст П'єра Буале «Викладання відкрите світові? Французькі невдачі та тривоги пам'яті» в кн.: Jean-Pierre Chrétien (éd.), *L'Afrique de Sarkozy. Un déni d'histoire*, Paris, Karthala, 2008.

52 Звісно, це стосується всіх предметів.

53 Тим паче, що одержати дозвіл на участь не завжди просто.

III. ІСТОРІЯ ЯК ДИСЦИПЛІНА

Нещодавня полеміка навколо книжки Сильвена Гутенайма мала принаймні один успішний результат. Вона змусила замислитись про підстави такої публікації й підштовхнула прихильників Гутенайма визначити, на решті, винних у «ісламофільстві», яку засуджує книжка. На їхню думку, один із таких винуватців — адже в їхніх очах їх легіон — це викладач. Утім, ми побачили, що викладачів коледжу та ліцею важко запідозрити в «ісламофільстві», яке зникає, тільки-но ми розгорнемо шкільну програму. Що стосується університетських викладачів, то чи можуть принципи, які ми тут порушили, вважатися «ісламофільськими»?

Натомість викладання історії Ісламу, зокрема Ісламу доби Середньовіччя, розвивається не без проблем. Ці проблеми не відрізняються від проблем, з якими зіштовхуються історики в середній школі: бродєлівський цивілізаціонізм призвів до згубних наслідків, зокрема підштовхнув до скорочення годин викладання історії. Отже, належить повернути гідне місце історії, й не тільки «знанням», а й менш відомим та обговорюваним концепціям, строгому методу дослідження джерел та реальному завданню історичної дисципліни, що полягає у виявленні всієї складності реального світу.

ДОДАТОК 1

Шкільні програми з історії-географії у п'ятому й шостому класах (1995–1997 рр.)

Шостий клас (1995)

Фрагменти преамбули

I. А. <...> Програму з історії в шостому класі присвячено стародавньому світу; учні знайомляться зі стародавнім Єгиптом, народом Біблії, Грецією, Римом, раннім християнством. Вони вивчають слова, що відображають життя людей, вірування, політичний та суспільний лад. Особливості культурної спадщини та освіти передбачають, що найбільша частина годин буде присвячена Греції, Риму та історичному виміру юдейської та християнської релігій. <...>

II. С. <...> Документи (тексти, образи, пам'ятки) не є «ілюстрацією» запропонованих тем. Ці документи відображають культурну спадщину. Вони мають вивчатися як цінні самі по собі, як елементи програми. Переказати міф про Осириса важливіше ніж перелічити всіх єгипетських богів. Тільки Біблія дозволяє збагнути самотність релігії євреїв. Читаючи Гомера, учні збагнуть природу вірувань греків; лише сукупно розглядаючи Парфенон, функціонування еклесії та розквіт поліса сер. V ст., учні можуть зрозуміти оригінальність афінської демократії. Вивчаючи історію Риму, учні насамперед мають збагнути особливість міста та знати його символічні пам'ятки. Треба використовувати різні документи: учні мають послідовно читати фрагменти запропонованих текстів, а вчитель спирається на тексти, коли розповідає, наприклад, про Александра Македонського або заснування Риму; також він пояснює значення пам'яток. <...>

Програма та коментар: античний світ

Вступ: зародження землеробства та писемність (2-3 год.)

Розгляд неолітичної революції дозволяє описати головні форми писемності та показати учням, як людство входить в історію: через становлення різного соціального ладу та поліпшення комунікації.

- Карта: регіон «Родючого Півмісяця»
- Хронологія: землеробство, починаючи з восьмого тисячоліття до н.е.; писемність, починаючи з четвертого тисячоліття до н.е.
- Документи: три приклади письма (клинопис, ієрогліфи, абетка).

III. ІСТОРІЯ ЯК ДИСЦИПЛІНА

I. Єгипет: фараон, боги та люди (4-5 год.)

– Карта: долина Нілу

Головне – показати неперервність цивілізації: територія, землеробське суспільство, влада, вірування.

– Хронологія: період цивілізації (третє – перше тисячоліття до н.е.).

– Документи: храм, піраміда, зображення міфу про Осириса.

II. Народ Біблії: євреї (3-4 год.)

– Карта: регіон «Родючого Півмісяця»

Історію євреїв вивчаємо на основі Біблії, головному історичному документі та засадничій книзі першої монотеїстичної релігії доби Античності, а також на основі археологічних джерел.

– Хронологія: біблійні часи (друге – перше тисячоліття до н.е.)

– Документи: фрагменти Біблії. Єрусалимський Храм.

III. Греція (9-10 год.)

1. Зародження культури, політичний лад, вірування

Розгляд географічного простору грецького світу дозволяє осягнути його єдність: гомерівські поеми, міфологія, поліс.

2. Афіни у V ст. до н.е.

Приклад греко-перських війн дозволяє показати початки домінування та розквіту Афин у Середземномор'ї. Учителю пояснює функціонування демократії за часів Перикла (громадяни та негромадяни, екклесія), показує зображення поліса, Акрополя, наводить приклади літературних і художніх творів.

3. Александр Македонський

Вивчення спирається на розповідь про життя та здобутки Александра. Елліністичну цивілізацію подано на прикладі міста (Александрія або Пергам).

– Карти: грецький світ у середземноморському басейні, план Афин, завоювання Александра, план Александрії або Пергаму.

– Хронологія: VIII ст. до н.е. (гомерівські поеми), 490 р. до н.е. (Марафон), сер. V ст. до н.е. (розквіт Афин), друга пол. IV ст. до н.е. (життя Александра).

– Документи: «Іліада» та «Одіссея», Дельфи або Олімпія, Пантеон і Панафінейський фриз, розповідь про життя та здобутки Александра.

IV. Рим, від республіки до імперії (9-10 год.)

1. Рим та його поширення

У центрі уваги три теми: ознайомлення з полісом, визначення республіки (*Senatus populus romanus* [«Сенат і громадяни Риму» (лат.)]), розгляд із допомогою карт поширення римського впливу, не заглиблюючись у хронологічні подробиці.

2. Римська імперія

Розглядаємо імперію в момент її піднесення (II ст. н.е.), наголошуємо на ролі імператора та адаптуванні інституцій поліса. Ознайомлення з Римом, римським містом та його визначними місцями.

Процес романізації вивчаємо на прикладі Галлії.

– Карті: Рим, римська імперія (провінції, дороги, міста та сполучення), римська Галлія.

– Хронологія: VIII ст. до н.е. (зародження Риму), 52 р. до н.е. (Алезія), I ст. н.е. (Август і заснування імперії), II ст. н.е. (апогей імперії).

– Документи: розповідь про заснування Риму («Енеїда»), «Галльська війна» Цезаря, місто Римської імперії та його пам'ятки.

V. Зародження християнства (3-4 год.)

Подаємо Ісуса в його історично-духовному середовищі, а Євангелії – як головне джерело вірувань християн. Карті дозволяють показати поширення християнства, що спершу переслідувалося, але згодом стало офіційною релігією Римської імперії.

– Карті: Палестина за часів Ісуса, маршрут пересування апостола Павла, тогочасна Римська імперія.

– Хронологія: початок християнської епохи (життя Ісуса), IV ст. н.е. (навернення Костянтина).

– Документи: Новий Заповіт, перші християнські пам'ятки (катакомби, базиліка).

Висновок: кінець Римської імперії на Заході та спадщина Античності (2-3 год.)

– Карта: «велике переселення народів».

– Хронологія: V ст. н.е. (падіння Риму).

– Документи: християнський календар.

Зв'язки між імперією та варварами вивчаємо в сукупності, показуємо розміщення імперії на Заході та її продовження на Сході. Вчитель перевіряє засвоєння учнями пройденого за рік матеріалу (знання хронології та культури), підбиває підсумок спадщини цивілізацій Античності.

П'ятий клас (1997)

Фрагменти преамбули

<...> Наприкінці навчання в коледжі учні мають розуміти світ, в якому живуть. Отже, програми третього класу присвячені історії XX ст., а географія дозволяє пояснити будову сучасного світу. У п'ятому та четвертому класах це знання спирається на великі континентальні сукупності в географії, а в історії, не змінюючи хронологію попередніх програм, вона спирається на відкриття середньовічного світу та великі лінії розвитку Європи аж до порогу XX ст. <...>

III. ІСТОРІЯ ЯК ДИСЦИПЛІНА

<...> Викладання історії та географії в п'ятому та четвертому класах продовжує інтелектуальні, громадянські, традиційні, культурні завдання, що були визначені у вступі до програм шостого класу. Воно спирається на досягнення учнів, які в шостому класі засвоїли головні хронологічні та історичні орієнтири доби Античності та головні просторові особливості планети. На основі цих знань вони навчилися тлумачити історичні документи та карти.

Програма з історії дозволила їм ознайомитися з елементарною політичною, соціальною та релігійною термінологією, яку вони використовуватимуть в п'ятому та четвертому класах. Програма з географії дала їм початкове розуміння світу (населення, рельєф, клімат), що дозволяє їм розмістити й охарактеризувати континенти, які вивчають у п'ятому та четвертому класах.

Учні навчилися читати, а отже, осмислювати документи, карти та образи. Вони навчилися складати прості фрази та начерки. <...>

<...> Програми з історії в коледжі присвячено Середньовіччю та зародженню Нового часу (в п'ятому класі), потім XVII–XVIII ст. (у четвертому). Програми з географії ґрунтуються на вивченні континентів: Африка, Азія, Америка у п'ятому класі, Європа — зокрема й Франція — у четвертому. Так учні будуть підготовані до розуміння програми третього класу (історія XX ст.), визначні географічні явища дозволять критично осмислити сучасний світ.

Хронологічне поле, хоч і менш широке, ніж у шостому класі, охоплює приблизно тисячу років у п'ятому класі й три століття у четвертому. Це означає, що запропонувати безперервну оповідь історичного розвитку неможливо. Отже, програма дозволяє зробити вибір.

У п'ятому класі вона вибудовується навколо трьох найважливіших моментів, як привілейованих пунктів спостереження, що дозволяють охарактеризувати різні періоди Середньовіччя та початків Нового часу: світ у IX, XIII, XVI ст. на Заході. Перший період дозволяє зіставити три великі цивілізації (Візантія, Іслам, християнський Захід). Другий має розглядатися як підступ до головних особливостей середньовічного Заходу. Третій дозволяє зрозуміти потрясіння XVI ст.

Програма: Середньовіччя та зародження Нового часу

I. Від Римської імперії до Середньовіччя (9-10 год.)

Карта дозволяє розглянути Візантійську імперію, мусульманський світ і християнський Захід у IX ст., ознайомитись із територіальним розвитком цих трьох утворень.

1. Візантійська імперія (2-3 год.)

Виділимо два найважливіші аспекти: спадщина Риму, грецьке християнство та його поширення.

— Карта: Візантійська імперія за часів Юстиніана.

— Хронологія: євангелізація слов'ян Кирилом і Мефодієм (IX ст.); розрив із Римом (1054); кінець Візантійської імперії (1453).

— Документи: Свята Софія; мозаїки Равенни.

2. Мусульманський світ (4-5 год.)

Головне — ознайомитися з Магометом, Кораном та поширенням ісламської цивілізації. Робимо наголос на Ісламі та його впливі на прикладі міста, політичному ладі, що формується внаслідок експансії.

— Карта: мусульманський світ у VIII ст.

— Хронологія: хіджра (622 р.).

— Документи: фрагменти Корану; мечеть.

3. Каролінгська імперія (3-4 год.)

Після згадки про варварські королівства (Хлодвіг, королівство франків), учні розглядають будову та поділ імперії Карла Великого.

— Карта: Каролінгська імперія

— Хронологія: хрещення Хлодвіга (496); коронація Карла Великого (800); Верденський договір (843).

— Документи: Ахен; Страсбурзькі клятви.

II. Західний християнський світ (13-14 год.)

У центрі розгляду — XIII ст., хоч і не лишаємо поза увагою подальший розвиток.

1. Церква (4-5 год.)

Церква — головна структура й дійова особа середньовічного Заходу. Вона бере участь у своєму розширенні (євангелізація, паломництва, хрестові походи). Розглядаємо її вкорінення в соціум на прикладі пам'яток і творів мистецтва.

— Карта: поширення романського та готичного мистецтва.

— Хронологія: перший хрестовий похід (1095); Бернард Клервоський (XII ст.); Франциск Асизький (XIII ст.).

— Документи: абатство; собор.

2. Політика та суспільство (7-8 год.)

Треба, не заглиблюючись у подробиці, показати розмаїтий розвиток політичних структур на середньовічному Заході (феодалізм, королівства, імперія).

Лицарів та селян зображено в їхньому звичному середовищі. Дослідження розвитку міст та економіки спирається на опис двох-трьох міст (наприклад: Венеція, Брюгге, Бурж).

Три найбільші лиха (голод, чума, війна) у XIV–XV ст. розглядаємо в загальних рисах для того, щоб пояснити процес занепаду на Заході.

— Карта: політична карта Заходу XIII ст.; торговельні шляхи, ярмарки Шампані (XIII ст.).

— Хронологія: опанування цілинних земель (XI–XIII ст.); Велика хартія вольностей (1215); «чорна смерть» (сер. XIV ст.).

III. ІСТОРІЯ ЯК ДИСЦИПЛІНА

– Документи: укріплений феодальний замок; «Роман про Лиса»; план міста, палац, муніципальні споруди міста на вибір.

3. Королівство Франції (X–XV ст.): зміцнення держави (2-3 год.)

Не треба досліджувати всі аспекти історії Франції впродовж шести століть. Дослідження зосереджується на територіальному становленні королівства та зміцненні держави.

– Карта: територіальне формування королівства.

– Хронологія: зішестя на престол Гуго Капета (987); століття Людовіка IX (XIII ст.); воєнна кампанія Жанни Д'Арк (1429–1431).

– Документи: базиліка Сен-Дені; Реймський собор; «Життя Святого Людовіка» Жуєнвіля.

III. Зародження Нового часу (11-14 год.)

1. Гуманізм, Відродження, Реформація (6-8 год.)

На основі текстів та творів мистецтва учні пізнають нові ідеї та форми.

Вони розглядають протестантські та католицькі реформи, вияви релігійної кризи та відповіді на потребу в спасінні.

– Карти: основні осередки гуманізму та Відродження; релігійні розколи Європи наприкінці XVI ст.

– Хронологія: Біблія Гутенберга (сер. XV ст.); тези Лютера (1517); Кальвін у Женеві (сер. XVI ст.); Тридентський собор (сер. XVI ст.).

– Документи: фрагменти творів Рабле; Сикстинська капела; замок доби Відродження.

2. Європа розкриває світ (3-4 год.)

Великі подорожі, відкриття на землі й воді аналізуються за картою. Знищення індійської цивілізації та створення перших колоніальних імперій розглядаються в сукупності.

– Карта: великі відкриття; колоніальні імперії.

– Хронологія: облога Гранади, Христофор Колумб у Америці (1492).

– Документи: «Книга див» Марко Поло; каравела.

3. Королівство Франції у XVI ст.: непросте утвердження монаршої влади (2-3 год.)

Треба показати, як французька монархія намагається утвердити свою владу та об'єднати королівство, попри численні відцентрові сили.

– Карта: французьке королівство в XVI ст.

– Хронологія: ордонанс Вілле-Котре (1539); Нантський едикт (1598).

Як висновок: розгляд двох карт світу (V ст., XVI ст.) дозволяє резюмувати здобуті протягом року знання.

ДОДАТОК 2

**Проміжний макет викладання історії-географії
у шостому та п'ятому класах, запропонований весною 2008 р.: історія**

Шостий клас*Давній світ**45 годин*

I – ДАВНІЙ СХІД	3
II – ГРЕЦЬКА ЦИВІЛІЗАЦІЯ	11-13
Тема 1 – Основи Греції: поліс, міфи, панеллінізм	
Тема 2 – Афінівський поліс (V–IV ст.): громадянство та демократія	
Тема 3 – Александр Македонський і грецька наука	
III – РИМ	11-13
Тема 1 – Від започаткування до кінця республіки: заснування, політичний лад, завоювання	
Тема 2 – Імперія: імператор, місто, романізація	
IV – ДАЛЕКІ КРАЇ (1 тема на вибір)	3
Тема 1 – Китай династії Хань у момент розквіту	
Тема 2 – Класична Індія в IV–V ст. н.е.	
V – ЗАРОДЖЕННЯ ТРЬОХ МОНОТЕЇСТИЧНИХ РЕЛІГІЙ	14-16
Тема 1 – Зародження юдаїзму	
Тема 2 – Зародження християнства	
Тема 3 – Зародження Ісламу	

П'ятий клас*Від європейського Середньовіччя до відкриття світу**36 годин*

I – КАРОЛІНГСЬКИЙ ЗАХІД ТА СУСІДНІ КРАЇНИ бл. 800 р.	3
II – ФЕОДАЛЬНИЙ ЗАХІД, XI–XV ст.	14-16
Тема 1 – Селяни та сеньйори	
Тема 2 – Феодали, монархи, перші держави	
Тема 3 – Місце церкви	
Тема 4 – Поширення Заходу	
III – ІНШІ КРАЇ: АФРИКА	3
IV – ЗАРОДЖЕННЯ НОВОГО ЧАСУ, XV–XVI ст.	14-16
Тема 1 – Великі європейські відкриття	
Тема 2 – Культурні та інтелектуальні зміни (XV–XVII ст.)	
Тема 3 – Поява «абсолютизму»	

ДОДАТОК 3

Шкільні програми з історії-географії у шостому та п'ятому класах (2009 і 2010 рр.)

Шостий клас

(Спеціальний офіційний бюлетень № 6 від серпня 2008 р., чинний з осені 2009 р.)

Історія

Фрагменти преамбули

ВІД ДАВНЬОГО СВІТУ ДО ПОЧАТКІВ СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ

У початковій школі учні вивчають перші прояви людського життя, про які в коледжі не йдеться. Також вони знайомляться з добою Античності, зокрема, розглядають Галлію та процес її романізації. У шостому класі після першого знайомства зі східною цивілізацією учні відкривають Грецію та Рим: вивчення стосується культури та вірувань, політичного та суспільного ладу. Четверту частину присвячено виникненню юдаїзму та християнства, що розглядаються в їхньому історичному контексті: основні елементи вірування й засадничі тексти розглядаються в зв'язку з політичними та культурними умовами.

П'ята частина поєднує пізню Античність і Середньовіччя на прикладі християнських імперій візантійського Сходу та каролінгського Заходу. Останню частину програми присвячено азійській цивілізації: Китаю династії Хань та Індії династії Гуптів. Місце історії мистецтв важливе в кожній з частин програми тією мірою, якою програма спрямована передусім на вивчення великих цивілізацій між третім тисячоліттям до н.е. та VIII ст.

Протягом першого року коледжу учні знайомляться з елементарними історичними джерелами (археологія, іконографія, уривки текстів тощо), які вони навчаються розбирати та пов'язувати з контекстом. Вони тренуватимуться демонструвати свої знання, складаючи короткі розповіді (паралельно зростатимуть їхні знання мови, що дозволять краще висловлюватися усно та на письмі).

Такі вміння (аналіз документів та усне й письмове висловлення думки) стосуються усіх частин програми.

I – ДАВНІЙ СХІД (бл. 10% часу, присвяченого історії)	
ЗНАННЯ Давній Схід у третьому тисячолітті до н.е.: рання писемність у перших державах	ДІЇ Вивчаємо на вибір: місце або пам'ятка Месопотамії або Єгипту третього тисячоліття до н.е. (довідкові матеріали: єгипетська скульптура, месопотамський барельєф...). Вивчення матеріалів локалізуємо у відповідному місці давнього Сходу.
УМІННЯ Розібрати й використати такі орієнтири: - Певне місце в Месопотамії та Єгипті, на карті; - Перші цивілізації (третє тисячоліття до н.е.) Описати пам'ятку в Месопотамії або Єгипті Пояснити роль писемності	

II – ГРЕЦЬКА ЦИВІЛІЗАЦІЯ (бл. 25% часу, присвяченого історії)	
Тема 1 – ОСНОВИ ГРЕЦІЇ: ПОЛІС, МІФИ, ПАНЕЛЛІНІЗМ	
ЗНАННЯ Центри грецької цивілізації в VIII-VII ст. (поліси, колонізація). «Іліада» та «Одиссея» виявляють ментальний світ греків (міфи, герої, боги). Панелліністичні святилища свідчать про культурну єдність грецького світу в V ст.	ДІЇ Карту грецького Середземномор'я пов'язуємо із зображеннями та пам'ятками (трієри, храми Сицилії...). Розповідаємо про поліс-державу та колонізацію на вільно обраному прикладі. Матеріал вивчаємо на основі фрагментів з «Іліади» та «Одиссеї» та грецьких зображень: кераміка, скульптура тощо. Розглядаємо на вибір Дельфи або Олімпійські ігри.
УМІННЯ Розібрати й використати такі орієнтири - Грецький світ на карті середземноморського басейну в VIII-VII ст. до н.е. - Гомер, VIII ст. до н.е. Розповіді - Заснування міста - Грецький міф Розповіді епізод Олімпійських ігор або описати Дельфійський храм, пояснити їхню релігійну роль	
Тема 2 – АФІНСЬКИЙ ПОЛІС (V-IV ст.): ГРОМАДЯНСТВО ТА ДЕМОКРАТІЯ	
ЗНАННЯ Єдність афінського поліса має три виміри: релігійний, політичний, військовий. Мешканці поліса мають неоднаковий статус. У V ст. до н.е. користуються правами та обов'язками, що закладають основу афінської демократії.	ДІЇ Вивчаємо на прикладі Панафінейських ігор та інших прикладів на вибір: - військовий обов'язок громадянина (голліт Месопотамії, моряк Саламіна тощо); - обговорення на екклесії (наприклад, під час Пелопоннеської війни).

III. ІСТОРІЯ ЯК ДИСЦИПЛІНА

УМІННЯ Розібрати й використати такі орієнтири - Аттика, територія поліса - Перикл, V ст. до н.е. Розповісти - Епізод греко-перської війни (Марафон або Саламін) - Панафінейські ігри, пояснити їхню громадянську та релігійну функцію Розповісти та пояснити - Обговорення на еклесії Охарактеризувати - Статус громадян, жінок і рабів Розпізнавати - Місця та пам'ятки поліса	
Тема 3 – Розглядаємо одну серед таких тем	
- АЛЕКСАНДР МАКЕДОНСЬКИЙ	
ЗНАННЯ Постать Александра, його завоювання та наслідки завоювань (заснування міст, еллінізація). Приклад елліністичного міста показує, що в його основах уживаються грецька та місцева культура.	ДІЇ Вивчення ґрунтується на розповіді життя Александра з допомогою переказів або зображень епохи на вибір . На вибір розглядаємо Александрію або Пергам.
УМІННЯ Розібрати й використати такі орієнтири - Александр Македонський, 333–323 до н.е. - Імперія Александра, Александрія або Пергам на карті еллінського Сходу Розповісти - Життя та здобутки Александра Описати - Еллінське місто	
- ГРЕЦІЯ НАУКОВЦІВ	
ЗНАННЯ Грецькі вчені спираються на розум у тлумаченні світу.	ДІЇ Приклад на вибір: - Гіпократ (бл. 460 – бл. 370 до н.е.), засновник медицини. - Аристотель (384–322 до н.е.), філософ і вчений-натураліст, засновник біології. - Архімед Сиракузький (287–212 до н.е.), математик і фізик. - Ератосфен Киренський (276–194 до н.е.), математик і географ.
УМІННЯ Розповісти кілька аспектів життя та праць певного вченого	

III – РИМ (бл. 25% часу, присвяченого історії)	
Тема 1 – ВІД ЗАПОЧАТКУВАННЯ ДО КІНЦЯ РЕСПУБЛІКИ: ЗАСНУВАННЯ, ПОЛІТИЧНИЙ ЛАД, ЗАВОЮВАННЯ	
ЗНАННЯ Від міфу до історії: «Енеїду» й легенду про Ромула й Рема пов'язуємо з археологічними відкриттями (IX–VIII ст.). Римська республіка – олігархічний режим, у якому громадяни не мають однакових прав. Нагромадження завоювань призводить до формування величезної імперії та напливу рабів. Ця експансія порушує соціально-політичну рівновагу, спричиняє громадянські війни та кінець Республіки.	ДІІ Вивчаємо фрагменти текстів про заснування Риму («Енеїда» Вергілія, «Історія Риму» Тита Лівія тощо). На вибір: день виборів у Римі, прогулянка місцями політичного життя... Спираємося на приклад завоювання Галлії Цезарем.
УМІННЯ Розібрати й використати такі орієнтири - Заснування Риму в VIII ст. до н.е. - Юлій Цезар і Верцингеторикс: Алезія, 52 р. до н.е. - Рим, Італія, Галлія, на карті середземноморського басейну в I ст. до н.е. Розповісти - Міф про заснування Риму - Облога Алезії Розповісти й пояснити історію Юлія Цезаря Описати - День римського громадянина, момент виборів або Форум часів пізньої Республіки	
Тема 2 – ІМПЕРІЯ: ІМПЕРАТОР, МІСТО, РОМАНІЗАЦІЯ	
ЗНАННЯ Імператор зосереджує в своїх руках всю владу; його підтримує армія, він стає об'єктом поклоніння. «Pax Romana» [«Римський мир» (лат.)] спирається на військову міць, поширюється на провінції Імперії. Сприяє зміцненню економіки та розвитку обміну. «Urbs» [«місто, Рим» (лат.)], столиця Імперії, зосереджує символічні пам'ятки, що виражають владу. Романізація спирається на розвиток міст за моделлю Риму та на поширенні права римського міста, не скасовуючи релігійне й культурне розмаїття.	ДІІ Вивчення особи Августа та іншого визначного імператора на вибір. Розглядаємо на вибір галло-римську віллу або товарні маршрути (вино, олія, метали, злаки тощо). Знайомимося з Римом (пам'ятники, святилища, скульптура) та одним римським містом у Галлії або Північній Африці на вибір.

III. ІСТОРІЯ ЯК ДИСЦИПЛІНА

УМІННЯ

Розібрати й використати такі орієнтири

- Принципат Августа, 27–14 рр. до н.е.
- «Pax Romana», I–II ст.
- Едикт Каракалли, 212 р.

Описати й пояснити роль Августа в політичному житті

Розпізнавати основні пам'ятки Риму в I ст.

Описати галло-римське місто

IV – ЗАРОДЖЕННЯ ЮДАЇЗМУ ТА ХРИСТИЯНСТВА

(бл. 20% часу, присвяченого історії)

Тема 1 – ЗАРОДЖЕННЯ ЮДАЇЗМУ

ЗНАННЯ

Переслідувані імперською владою у VIII–VI ст., **гебреї в Юдській царстві** письмово відтворюють свою традицію (перші тексти Біблії).

Визначні оповіді Біблії – основа юдаїзму. Зруйнування Другого Храму римлянами (70 р.) прискорює розселення й формує равинський юдаїзм.

ДІЇ

Розгляд починаємо з **контекстуалізації текстів Біблії** (імперіалізм месопотамських імперій), цар Юдеї **Йосія**, Вавилонський полон. **Фрагменти Біблії на вибір**: розповідь про творення світу, Авраам та його нащадки, Мойсей, об'єднане царство Давида й Соломона. Вивчаємо **карту розселення**.

УМІННЯ

Розібрати й використати такі орієнтири

- Палестина, Єрусалим на карті римської імперії
- Початок створення Біблії: VIII ст. до н.е.
- Зруйнування Другого Храму (70 р.)

Розповісти та описати кілька визначних біблійних оповідей

Описати й пояснити розселення

Тема 2 – ЗАРОДЖЕННЯ ХРИСТИЯНСТВА

ЗНАННЯ

Християни перебувають у рамках римської імперії у момент створення засадничих текстів (послання Павла, Євангелії).

Основа християнства – визначні тексти (Новий Заповіт).

Стосунки християнства з римською імперією: переслідування, обмежене поширення (II – поч. IV ст.), утворення імперського християнства за часів Костянтина (IV ст.), формування церкви (IV–V ст.).

ДІЇ

Розгляд починаємо з **контекстуалізації** раннього християнства, що вийшло з юдаїзму й розвивається в грецькому та римському світі.

Появу християнства дозволяють зафіксувати давньоримські джерела. Постать Ісуса та його вчення вивчаємо на основі **кількох фрагментів Євангелій**. Учителю розповідає про переслідування християн, подає постать Костянтина на основі **обраних ним документів**.

УМІННЯ

Розібрати й використати такі орієнтири

- Палестина, Єрусалим, Рим, Константинополь на карті давньоримського світу IV ст.

- Смерть Ісуса бл. 30 р. н.е.

- Тексти Євангелій: I ст.

- Міланський едикт (313 р.)

Розповісти й пояснити

- Кілька оповідей Нового Заповіту

- Християнізація римської імперії

Описати

- Християнська базиліка

V – ХРИСТИЯНСЬКІ ІМПЕРІЇ ЧАСІВ ВИСОКОГО СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ

(бл. 10% часу, присвяченого історії)

ЗНАННЯ

Дві імперії візантійського Сходу й каролінгського Заходу оцінюємо з політичного (християнські імперії), культурного (греки, латиняни), релігійного (одна релігія, дві церкви) погляду.

ДІЇ

Дві імперії оцінюємо на основі прикладів на вибір:
- історичні постаті (Юстиніан і Феодора, Карл Великий, Ірина Афінська тощо);
- візантійські твори мистецтва або твори мистецтва доби Каролінгів; Свята Софія, Аахенський собор, мозаїки, ікони, вироби із золота та срібла.
На завершення вивчаємо карту католицького та православного світу.

УМІННЯ

Розібрати й використати такі орієнтири

- Візантійська імперія: IV–XV ст.

- Каролінгська імперія, візантійська імперія на карті Європи у IX ст.

- Коронування Карла Великого: 800 р.

Описати кілька характерних рис каролінгської та візантійської імперій у IX ст.

Вирізняти візантійські твори мистецтва й твори мистецтва доби Каролінгів

VI – ПОГЛЯД НА ДАЛЕКІ КРАЇ

(бл. 10% часу, присвяченого історії) Вивчаємо одну тему на вибір

Тема 1 – КИТАЙ ДИНАСТІЇ ХАНЬ У ПЕРІОД РОЗКВІТУ

ЗНАННЯ

У період розквіту за імператора Ву (140–87 р. до н.е.) Китай династії Хань являє собою блискучу цивілізацію. «Шовковий шлях» уможливує безперервну торгівлю між Римом і Китаєм, починаючи з II ст. до н.е.

ДІЇ

Дослідити на вибір один-два аспекти китайської цивілізації у відповідний період (шовковий шлях, великий мур, іспити чиновництва, художнє й технічне піднесення).

III. ІСТОРІЯ ЯК ДИСЦИПЛІНА

УМІННЯ Розібрати й використати такі орієнтири - Китай династії Хань 206 р. до н.е. – 220 р. - Китай династії Хань у період розквіту на карті Азії Описати один-два приклади цивілізації Китаю династії Хань (твір мистецтва, винахід тощо)	
Тема 2 – ІНДІЯ КЛАСИЧНОЇ ДОБИ IV–V ст.	
ЗНАННЯ Династія Гуптів (IV–V ст.) об'єднує північну Індію, символізує злет цивілізації класичної Індії. Мистецтво Індії надихається ідеями та культурою індуїзму й буддизму.	ДІЇ Дізнатись на вибір. - Один індуський міф. - Знакове місце доби Гуптів.
УМІННЯ Розібрати й використати такі орієнтири - Індія династії Гуптів, IV–V ст. Розповісти індуїстський міф або описати знакове місце відповідної доби	

П'ятий клас

(Спеціальний офіційний бюлетень № 6 від серпня 2008 р., чинний з осені 2010 р.)

Історія

Фрагменти преамбули

ВІД СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ ДО НОВОГО ЧАСУ

У початковій школі учні вивчали тему Середньовіччя та Нового часу насамперед на основі національної історії та впливу світових подій на національний контекст. Програма п'ятого класу відкривається знайомством з ісламом як релігією та середньовічним Ісламом як цивілізацією. Далі програма охоплює період, упродовж якого формувалася європейська середньовічна цивілізація (християнство, феодалізм, довготривале становлення держави). Згодом, від кінця XV ст. Європа пізнає культурні та інтелектуальні зміни, відкриває до того незнані краї, стає свідком утвердження нового типу держави.

У кожній темі ми надаємо особливого значення історії мистецтв тією мірою, якою програма орієнтована передусім на вивчення великих цивілізацій в період між VII ст. і кін. XVII ст.

Протягом другого року навчання в коледжі учні далі пізнають різні типи історичних джерел. Вони вчаться локалізувати їх у часі та контексті. Зважаючи на вдосконалення мовних навичок, вони мають уміти складати послідовні та осмислені оповіді як усно, так і письмово.

Такі вміння (аналіз документів та усне й письмове висловлення думки) стосуються усіх частин програми.

I – ЗАРОДЖЕННЯ ІСЛАМУ (бл. 10% часу, присвяченого історії)	
ЗНАННЯ Мусульман розглядаємо в контексті завоювання та перших арабських імперій, в якому були створені перші священні тексти (VII–IX ст.). Деякі з традиційних оповідей (Коран тощо) вивчаємо як основу ісламу. Поширення релігії, культурне розмаїття середньовічного Ісламу беремо в часи імперій Омейядів і Аббасидів.	ДП Починаємо з контекстуалізації перших кроків ісламу. Знайомимося з історичними джерелами, подіями (захоплення Палестини-Сирії, Єгипту) та історичними фігурами. Тексти (Коран, хадиси, суна, сура) датуємо для з'ясування контексту. Вони дозволяють познайомитись із постаттю Магомета. Вивчаємо міське життя (Дамаск, Кордова, Багдад) та/або людей (Муавія й Алі, Гарун ар-Рашид тощо). Там само вивчаємо мечеть, а також порівнюємо на карті розташування мусульманського світу стосовно до сусідніх країн.
УМІННЯ Розібрати й використати такі орієнтири - Хіджра: 622 р. - Поширення за часів імперії Омейядів і Аббасидів на карті середземноморського басейну Розповісти й описати - Один епізод арабської експансії - Кілька епізодів знакових релігійних оповідей Описати - Мечеть (Медина, Дамаск, Кордова тощо) - Місто (Багдад, Дамаск, Кордова тощо)	

II – ФЕОДАЛЬНИЙ ЗАХІД, XI–XV ст. (бл. 10% часу, присвяченого історії)	
Тема 1 – СЕЛЯНИ ТА СЕНЬОРИ	
ЗНАННЯ Володіння сеньйорів – основа вивчення життя та праці спільнот селян і земельної аристократії, їхніх стосунків.	ДП Передусім розглядаємо Францію. Використовуємо: - зображення творів мистецтва, чоловіків та жінок у контексті сільської праці; - приклад реальної влади сеньйорів (а не уявна схема): укріплений замок, селище та його організація. - середньовічні образи або оповідання на вибір свідчать про життя чоловіків та жінок аристократичної верстви.
УМІННЯ Розібрати й використати такі орієнтири - Зародження середньовічного селища, X–XI ст. - Влада сеньйорів Описати кілька аспектів - середньовічне селище, - сільська праця за Середніх Віків, - життя знаті.	

III. ІСТОРІЯ ЯК ДИСЦИПЛІНА

Тема 2 – ФЕОДАЛИ, МОНАРХИ, ПЕРШІ ДЕРЖАВИ	
ЗНАННЯ Феодална організація (стосунки «людина-людина», ленне володіння, васал і сюзерен) і поява держави у Франції , що поступово утверджується як вища й священна влада.	ДІЇ Особливу увагу надаємо ситуації у Франції. Використовуємо приклад на вибір : - знакові особи-державотворці (Філіп II Август, Бланка Кастильська, Філіп IV Красивий і Гійом де Ногаре, Карл VII і Жанна Д'Арк, Людовік XI тощо або - прикметні події формування держави (битва під Бувіном, процес над тамплієрами, коронування Карла VII тощо). Наприкінці року учні засвоюють карту основних монархій Європи кінця XV ст.
УМІННЯ Розібрати й використати такі орієнтири - Одна прикметна подія формування французької держави - Карта розвитку королівського впливу і влади у X–XV ст. Описати й пояснити феодалну систему як організацію аристократичної верстви, потім як інструмент королівської влади	
Тема 3 – МІСЦЕ ЦЕРКВИ	
ЗНАННЯ Основні прояви релігійного почуття . Прагнення церкви керувати свідомістю (догми і практики, боротьба проти ересі, інквізиція тощо), її економічна сила , соціальна та інтелектуальна роль (інтегрованість в сеньйоральну систему, допомога бідним і хворим, університети тощо).	ДІЇ Вивчаємо на основі: - приклад на вибір одного абатства та його чоловічого або жіночого ордена; - приклад на вибір романської церкви та готичного собору у релігійному, художньому, соціальному, політичному вимірах. - приклад на вибір твору мистецтва: статуя, кіота, фреска, хорал тощо; - приклад на вибір визначної релігійної особи, чоловіка або жінки.
УМІННЯ Розібрати й використати такі орієнтири - Доба церков у романському стилі: X–XII ст. - Доба церков у готичному стилі: XII–XV ст. Розповісти кілька епізодів життя визначної релігійної особи, чоловіка або жінки Описати абатство й пояснити його організацію Описати одну церкву	
Тема 4 – ПОШИРЕННЯ ЗАХОДУ	
ЗНАННЯ Поширення Заходу передусім економічне (розвиток торгівлі, вплив комерсантів і банкірів), а також релігійне та військове (Реконкіста, хрестові походи). Конкретний прояв: розвиток міст.	ДІЇ Вивчаємо на основі: - приклад на вибір обігу товарів, однієї галузі, родини банкіра або комерсанта; - приклад на вибір великого міста та його архітектури; - приклад на вибір експансії західного християнства.

УМІННЯ

Розібрати й використати такі орієнтири

- Перший хрестовий похід: 1096–1099 рр.
- Місця поширення християнства на карті Європи й Середньовіччя, XI–IV ст.

Розповісти й пояснити епізод хрестового походу або Реконкісти.

Описати деякі аспекти діяльності торгівця та банкіра в місті

III – ПОГЛЯД НА АФРИКУ (бл. 10% часу, присвяченого історії)

ЗНАННЯ

Цивілізація Африки південніше Сахари (на вибір), великі торговельні канали в довгій часовій тривалості (сіль і золото Судану, раби тощо) у VIII–XVI ст. Работорівля на Сході, через Сахару та всередині Африки: шляхи, учасники, жертви продажу.

ДІЇ

Розглядаємо довгу часову тривалість африканської історії VIII–XVI ст. та приклад на вибір однієї цивілізації Африки південніше Сахари серед таких:

- імперія Гани (VIII–XII ст.);
- держава Сонгай (XII–XVI ст.);
- Мономотапа (XV–XVI ст.).

Вивчаємо зародження й розвиток работорівлі на основі прикладу на вибір шляхів доправлення чорношкірих рабів до Північної Африки або на Схід, розглядаємо карту работорівельних шляхів до XVI ст.

УМІННЯ

Розібрати й використати такі орієнтири

- На вибір учителя: період і ситуація цивілізації Африки південніше Сахари
- Арабо-мусульманські завоювання й експансія в Північній та Східній Африці
- Карта Африки, торговельні сполучення VIII–XVI ст.

Описати кілька аспектів

- цивілізація Африки південніше Сахари та твори мистецтва;
- східна та африканська работорівля

IV – ЗАРОДЖЕННЯ НОВОГО ЧАСУ, кін. XV–XVII ст.

(бл. 40% часу, присвяченого історії)

Тема 1 – КУЛЬТУРНІ ТА ІНТЕЛЕКТУАЛЬНІ ЗМІНИ (XV–XVII ст.)

ЗНАННЯ

У XV–XVII ст. Європа зазнала культурні, релігійні, наукові зміни, що дають нове розуміння світу та людини.

Європейські відкриття, завоювання та імперії відкривають світ європейцям;

Відродження оновлює форми художнього вираження;

ДІЇ

Вивчаємо приклади на вибір. Відкриття світу:

- певна подорож та епізод завоювання;
- карта європейських відкриттів та перші імперії.

Культурні зміни:

- життя і творчість одного митця або мецената доби Відродження, його художні твори, місце;

III. ІСТОРІЯ ЯК ДИСЦИПЛІНА

Релігійна криза ставить під сумнів єдність західного християнства (Реформація), в лоні якого формуються й конфліктують конфесії (католики, протестанти); Революція наукової думки у XVI–XVII ст. формує новий світогляд.	- карта центрів та впливу Відродження. Релігійна криза християнства: - одна постать на вибір, пов'язана з Реформацією та подіями; - карта Європи 1648 р. Розвиток наукової думки: - особливості життя й творчості у XVI або XVII ст.
УМІННЯ Розібрати й використати такі орієнтири Перша подорож Христофора Колумба (1492) або подорож Магеллана (1519–1521) на карті Відродження (XV–XVI ст.) та його осередки в Європі Століття Реформації та релігійних війн: XVI ст. Розповісти й пояснити один епізод відкриттів або іспанських завоювань в Америці Розповісти епізод життя митця або мецената або описати пам'ятник або твір мистецтва як вияв доби Відродження. Розповісти прикметний епізод Реформації (в житті Лютера, Кальвіна або католицьких реформаторів), пояснити її наслідки. Розповісти прикметний епізод розвитку наукових дискусій XVI–XVII ст. (Коперник або Галілей), пояснити їхню новизну.	
Тема 2 – ВИНИКНЕННЯ «АБСОЛЮТИЗМУ»	
ЗНАННЯ Французька монархія входить у період занепаду під час релігійних конфліктів XVI ст., після чого роялістська держава утверджується як єдина запорука громадянського миру (1598). Король бере на себе «абсолютну владу», що сягає піку за Людовіка XIV із підмостками у Версалі.	ДІЇ Вивчаємо приклади на вибір: - життя та діяльність короля; - видатна подія. Версаль та двір Людовіка XIV, тогочасна літературна та художня творчість на вибір для образного уявлення «абсолютного монарха», його ролі в державі.
УМІННЯ Розібрати й використати такі орієнтири - Нантський едикт, 1598 р. - Розвиток меж королівства від поч. XVI ст. до 1715 р. - 1661–1715: королювання Людовіка XIV Розповісти один день Людовіка XIV у Версалі, щоб показати королівську владу в дії	

ДОДАТОК 4

Програми з історії у другому класі

Фрагменти преамбули

Як зазначає загальна преамбула, мета програм для ліцею полягає в тому, щоб учні краще пізнали й розуміли сучасний світ. У колегі учні вже одержали загальне уявлення про історію. Нова програма з історії для другого класу відтворює загальну послідовність і проблематику попередньої програми. Отже, програма віддає перевагу певним історичним моментам, що є важливими віхами та визначальними подіями для історії (культурні, політичні, економічні й соціальні повороти).

Програма пропонує такі теми:

- приклад громадянства за античної доби: громадянин Афін у V ст. до н.е.;
- наближення до християнської релігії — визначального складника західної цивілізації;
- розмаїття середньовічних цивілізацій;
- нове бачення людини й світу за Відродження;
- фундаментальний поворот у революційний період Франції;
- зміна Європи у першій половині XIX ст. (до революцій 1848 р.).

Як досягнути загальної зв'язності за рік, якщо підходи різномірні? Треба пояснити учням підстави вибору та мету вивчення історії в другому класі. Ці підстави мають культурну зумовленість; учням треба сформувати культуру, а не тільки накопичити знання фактів. Особливе місце надаємо розгляду кількох засадничих документів, на які спираються розділи програми. Громадянська позиція тісно пов'язана з культурною. Втім, запропоновані програмою історичні моменти не є моделлю для наслідування; вони дозволяють критичний погляд, толерантність та визнання іншого.

Програма

I. Приклад громадянства за античної доби: громадянин Афін у V ст. до н.е.

- Бути громадянином Афін.
- Громадянами можуть бути не всі.

III. ІСТОРІЯ ЯК ДИСЦИПЛІНА

II. Зародження й поширення християнства.

- Релігійний та історичний контекст зародження християнства
- Поширення християнства до кінця IV ст.

III. Середземномор'я у XII ст.: перехрестя трьох цивілізацій

- Простір християнського Заходу, Візантійської імперії і мусульманського світу
- Різні контакти між цими цивілізаціями: війни, торговельний обмін, культурні впливи

IV. Гуманізм і Відродження

- Нове бачення людини й світу
- Мистецтво Відродження

V. Революція та французька політика до 1851 р.

- Розрив із Давнім Порядком
- Запровадження революційних принципів
- Традиція, що збереглася; традиція, що була відкинута

VI. Зміна Європи у першій половині XIX ст.

- Зміни в економіці та суспільстві
- Ліберальні та національні сподівання революцій 1848 р.
- Картина Європи в сер. XIX ст.

Коментар до тем програми

3. Середземномор'я у XII ст.: перехрестя трьох цивілізацій

Варто розглянути географічну карту, пояснити хронологічні рамки теми (1095–1204). Якщо можна уникнути вичерпної картини та детального вивчення трьох цивілізацій в середземноморському басейні, бажано розглянути їхні релігійні засновки (римо-католицизм, іслам, православ'я) та політику.

Суть питання — ідея перехрестя цивілізацій. Спираючись на деякі приклади та обрані на вибір документи, треба звернути увагу на розмаїття контактів між цивілізаціями: воєнні зіткнення (хрестові походи, Реконкіста тощо), торговельні обміни (факторія), культурний вплив (синкретизм).

Можливі підходи: взірцеве перехрестя — Сицилія; простір контактів — Андалузія.

РОЗДІЛ ДРУГИЙ

СТАНОВЛЕННЯ Й ЗАНЕПАД ІСТОРІЇ ЦИВІЛІЗАЦІЙ

Блез Дюфаль

«East is East and West is West»¹.

Повернення до «цивілізації»: Бродель сьогодні

2008 рік стане свідком повернення на наукову й медійну авансцену протекторської постаті Фернана Броделя, що останніми роками лишалась у затінку. Особливий радник президента Саркозі Анрі Гено виправдовував резонансну промову в Дакарі, посилаючись на поняття цивілізації, визначене Броделем². Французька дипломатія, що нині підходить до питання міжнародних зв'язків у цивілізаційних термінах, бере за наукового гаранта поважного історика зі школи «Анналів». Ще один близький до влади інтелектуал Ален Менк підважує свою «Історію Франції»³ авторитетом і заповідями Броделя.

1 Rudyard Kipling, *The Ballad of East and West*, London, 1889. [«Захід є Захід, а Схід є Схід, і їм не зійтись вдвох» (пер. з англ. М. Стріха)]

2 Див. промову президента Французької республіки в університеті Дакара від 26 липня 2007 р.: <http://www.elysee.fr/president/les-actualites/discours/2007/discours-a-l-universite-de-dakar.8264.html?search=Dakar&xtmc=Dakar&xcr=1>, та її тлумачення Анрі Гено у «Le Monde» від 27–28 липня 2008 р.: «Ніде він не говорить, що африканці не мають історії. Її мають усі. Але в різні епохи та в різних цивілізаціях ставились до неї неоднаково <...> Ідеологія прогресу притаманна Просвітництву <...>. Аграрні суспільства послуговуються циклічним часом, а не лінійним, власне, часом Історії. Сучасні суспільства — навпаки <...>. Сучасну людину тривожить історичний розвиток, в якому вона бере участь, але не знає наслідків. Першими таку концепцію запровадили римляни та юдеї, для яких час має тривалість і напрямок. Відтак минули тисячоліття, поки Захід не винайшов ідеологію прогресу. <...> Це не означає, ніби в інших цивілізаційних формаціях не було прогресу чи винаходів, які люди накопичували. Але відома нам ідеологія прогресу притаманна саме спадщині Просвітництва».

3 «Я це роблю, якщо мені буде дозволено це зізнання, з посмертного благословення Фернана Броделя, який двадцять років тому нашіптував мені: «Напишіть історію Франції: немає кращої інтелектуальної справи. Не бійтеся істориків: їм піде на користь, щоб хтось позаймався браконьерством у їхніх угіддях». Alain Minc, *Une histoire de France*, Paris, Grasset, 2008, р. 9. Див. нашу рецензію: <http://cvuh.free/spip.php?article218>.

III. ІСТОРІЯ ЯК ДИСЦИПЛІНА

Серед наукових видань на теорії Броделя спираються дві праці істориків Сильвена Гугенейма⁴ й Тьєрі Каму⁵: їхнє уявлення про історію надихається психологією мас і застиглим баченням культурних антагонізмів. На Броделя покликаються з двох боків: з одного – він дозволяє наголосити на важливості «середземноморської» проблематики зв'язків між арабо-мусульманським і західнохристиянським світом⁶, а з іншого – підважити історіографічний підхід, що ґрунтується на понятті цивілізації⁷. Однак у цих творах Середземномор'я постає не як внутрішнє море спільного світу, а як кордон, що розділяє конфліктні ідентичності⁸, місце розбудови західної цивілізації, заснованої на грецькому раціоналізмі та християнстві, й зокрема на опозиції до Сходу⁹.

Броделя, цільного орієнтира соціальних наук у Франції, згадують як беззаперечну запоруку науковості, користуючись аурую великого історика «Анналів». Звернення до постаті новатора, якого не можна запідозрити в консерватизмі чи расизмі, належить особливій ідеологічній стратегії, яку потрібно виявити як таку. Засновника Будинку наук людини, провідного історика тепер щоразу згадують як інтелектуального й морального гаранта, коли ступають на ковзкий ґрунт національної ідентичності й цивілізації¹⁰. Авторитет використовують не лише на рівні *name dropping* [вжиток гучних імен (*англ.*)]. Наприклад, президент та президентські радники використовують його паралельно з «політикою цивілізації», яку пропагує філософ Едгар Морен¹¹.

4 Sylvain Gouguenheim, *Aristote au Mont-Saint-Michel. Les racines grecques de l'Europe chrétienne*, Paris, Seuil, «L'Univers historique», 2008 (абр. AMSM).

5 Thierry Camous, *Orients/Occidents, 25 siècles de guerres*, Paris, PUF, 2007.

6 «Середземномор'я розділене культурними кордонами, першорядними й другорядними, всілякими шрами, що не зарубцювалися й відіграють свою роль», *ibid.*, p. 170.

7 «Кожна цивілізація спирається передусім на простір, на свою територію, яку заселяють, обробляють і захищають її мешканці», *ibid.*, p. 169. «Цивілізація характеризується почасті юридичною системою, яку вона запроваджує й на якій ґрунтує свій лад», *ibid.*, p. 163.

8 «Така конфліктна несхожість порушує проблему порівняння ідентичності двох цивілізацій», *ibid.*, p. 167.

9 «У царині думки й релігії Європа має сильні середземноморські джерела: Грецію та християнство. Але вона не успадкувала геть усе створене цивілізаціями Середземномор'я. Християнство саме видозмінювалося й формувалося в контакт з Римською імперією, відтак із усією Європою», *ibid.*, p. 172.

10 Анрі Гено у вже цитованому інтерв'ю (див. прим. 2) відповідає тим, хто звернув увагу на расистське бачення Дакарської промови, питанням, яке він вважає просто риторичним: «Бродель – расист?»

11 Edgar Morin, *Pour une politique de civilisation*, Paris, Arléa, 2002. Едгар Морен розрізняє культуру, сукупність вірувань, цінностей притаманних певній спільноті, від цивілізації, яку можна передати від однієї спільноти іншій (техніка, знання, наука).

Отже, висунемо гіпотезу: таке повернення до Броделя є інструменталізацією з певними інтелектуальними й політичними намірами. Спроби привласнити Броделя мають спонукати нас переглянути його концепції, виявити в них двозначності й тіньові зони, що уможливають таке привласнення¹². Сьогодні чимало істориків, котрі часто, навіть з необхідності посиляються на Броделя, обмежуються побіжними ремарками або віддаленими згадками. Та це не означає серйозної обізнаності або навіть критичного переосмислення. Ознаки сумніву з'явилися кілька років тому, але вони аж ніяк не вплинули на публічний образ Броделя. Критика має брати до уваги історіографічні наслідки й вплив Броделевих концепцій на кілька інтелектуальних поколінь Франції. Часто вживане істориками поняття цивілізації стало очевидністю, загальним місцем у науці. Однак потрібно розглянути його інтелектуальні й ідеологічні засади, чітко встановити бачення історії, яке воно конструює. Брак запитування щодо цивілізації та її численних вжитків ставить спільноту істориків у незручне становище: не маючи змоги критично підійти до питання, вони потрапляють у пастку тих, хто згадує батька-засновника для посилення своїх ідеологічних позицій.

Цивілізація Мон-Сен-Мішеля

Бачення історії «Аристотеля у Мон-Сен-Мішелі» Сильвена Гутенайма наближене до гантингтонівської теорії антагонізму між цивілізаціями, що визначаються як культурні ідентичності, структуровані релігіями¹³. Релігії — справжні дійові особи, що детермінують способи культурної передачі. Осягнути їх можна сповна завдяки їхнім святим книгам¹⁴. Для Гутенайма Коран або Біблія фіксують сутність цивілізації: історичні події, на його погляд, є лише механічним наслідком протистояння між сакраль-

12 До рубрики «повернення до Броделя» можна також віднести нещодавній есей Франсуа-Ксав'є Вершава, котрий прикладає економічні дослідження Броделя до актуального світу, дошукуючись політичних альтернатив: François-Xavier Verschave, *La Maison-monde. Libres lectures de Braudel*, Paris, Éditions Charles-Léopold Mayer, 2005.

13 «У тривалому протистоянні між Ісламом і Заходом», *AMSM*, р. 14; «Між двома середньовічними цивілізаціями не переставала зростати прірва», *AMSM*, р. 189; «На завершення, спробуймо порівняти християнську та мусульманську цивілізації за Середніх Віків, ставлячи питання їхньої ідентичності та взаємної проникності, природи та рівня їхньої взаємодії», *AMSM*, р. 21.

14 «У підсумку, ми повертаємося до змісту двох релігій і статусу їхніх священних книг, щоб зрозуміти несхожість розвитку двох цивілізацій», *AMSM*, р. 166.

III. ІСТОРІЯ ЯК ДИСЦИПЛІНА

ними текстами¹⁵. «Цивілізації» стають культурними плодами лінійної й послідовної еволюції, незвідної до інших еволюцій¹⁶. Така цивілізаційна типологія базується зокрема на лінгвістичних і психологічних критеріях¹⁷, освячених авторитетом Юнга та «колективними структурами індивідуального несвідомого»¹⁸.

Книга здійснює перехід від таксономічної категоризації до її наукового виправдання, спираючись на формальну конструкцію, подібну до риторичних засобів думки народів¹⁹. Питання ідентичності подано як головний і легітимний об'єкт історика²⁰. Будь-яка спільнота, будь-яке суспільство, будь-яка людська цілість мають унікальну й неперервну ідентичність, вивчення якої дозволило б істориків виявити істинні характеристики. Такий методологічний підхід заохочує порівнювати цивілізації, щоб «встановити яким був їхній внесок у людський, науковий та філософський поступ»²¹. Отже, потрібно науково обґрунтувати «ієрархію між цивілізаціями», щоб означити «вищу цивілізацію»²². Така ієрархія встановлюється на кількох рівнях²³: тема (світогляд), риси (звичаї, практики, техніки), структури (інституційні та юридичні зв'язки, що їх об'єднують). Цей компаративний підхід, на думку автора, не має нічого спільного з антропологічною компаративістикою, котра, за твердженням Гутенайма, призводить до морально небезпечного релятивізму. Тож його метод відразу змішує оціночне судження й науковий аналіз; так він упродовжує глибоко моральний складник поняття цивілізації.

15 «Упродовж Середньовіччя дві цивілізації зіштовхуються між собою. Одна поєднувала грецький спадок і євангельське послання, науковий дух і вкорінення у релігійну традицію, гарантом якої виступала церква. Інша була дочкою Господньої Книги, книги несотворенної. Вона була суттєво прив'язана до своєї центральної вісі — Корану: все, що відбувається у часі, повертає до питомої матриці вічних сур», *AMSM*, р. 200.

16 Гутенайм говорить про «культурний розвиток Заходу», *AMSM*, р. 10.

17 «Брак наукових термінів у арабській мові: завойовники були вояками, торговцями, скотарями, але не науковцями чи інженерами», *AMSM*, р. 8; «Такий брак зацікавлення частково пояснює, чому Середньовіччя пропонує захопливе суперництво впродовж століть, частіше насильницьке, ніж миролюбне, між двома цивілізаціями», *AMSM*, р. 167; «Дивує неабияк сувора критика європейського світу, що прагнув підвести наукове підґрунтя для досліджень інших цивілізацій, тимчасом як серед них, здається, жодна не виявляла такого бажання», *AMSM*, р. 208.

18 *AMSM*, р. 180; див. аналіз Рено Паліро: C. Reynaud Paligot, «La psychologie des peuples et ses dérivés», *Revue internationale de synthèse*, I, 2005, р. 125-146.

19 Щодо цих питань, відсилаємо до засадничої праці: J.-P. Faye, *Langages totalitaires. Critique de la raison/de l'économie narrative*, Paris, Hermann, 1972.

20 «Нація існує лише тоді, коли її члени мають і визнають спільне минуле»; «отже, ідентичність є легітимним об'єктом історичного дослідження», *AMSM*, р. 178-179.

21 *AMSM*, р. 22.

22 *AMSM*, р. 14, 16

23 *AMSM*, р. 192.

Грецький розум західної цивілізації

Ідея цивілізації виникає в французькій мові у XVIII ст., позначаючи відразу як історичний процес поступу, так і результат такого розвитку²⁴. Цивілізація відсилає в спільній уяві до античного поліса й наголошує на неповторності Заходу. Двозначність поняття постає через те, що воно визначає суспільну, культурну й економічну сукупність за етноцентричними критеріями. Поняття має на меті суто інструментально обґрунтувати нерозривність між грецькою античністю та європейським сучасним світом. Західна цивілізація визначається спільною історією, спільним «духом», що пов'язує Перикла й Канта, не оминаючи Христа²⁵. Заперечуючи рухи й еволюції, що суперечать неперервності, таке бачення історії, зрештою, заперечує історію.

Західну цивілізацію вирізняє розум, «західний розум», який винайшла класична Греція й сповна розвинуло християнство. Гугенайм приписує християнській релігії в осерді європейської ідентичності доленосну роль: на його переконання, вона уможливила розвиток грецької культурної винятковості й забезпечила вищість Заходу над іншими цивілізаціями. Отже, з допомогою поняття цивілізації треба по-новому утвердити «християнську ідентичність західного світу»²⁶. Це поняття не підсумовує наукову аргументацію, радше виконує самосправджуване пророцтво: відразу встановлює фундаментальну дихотомію між конкурентними «цивілізаціями» та подальшою карикатурною оповіддю, що слугує доказом існування.

Процедура привласнення «грецького знання», антропологічного поняття, зокрема проаналізованого Жаном-П'єром Вернаном, залягає в самому осерді книжки Сильвена Гугенайма. Покликання на Вернана, починаючи від самого епіграфа²⁷, також дуже відчутне в творі Т'єрі Каму, якого ми згадували на початку²⁸. Вернан довів, що дискурс розуму відіграв головну роль в антропологічних репрезентаціях грецьких полісів

24 Émile Benveniste, *Civilisation. Contribution à l'histoire du mot*, Paris, PUF, 1955; G.M. Pfaum, *Geschichte des Wortes Zivilisation*, Munich, 1961; P. Beneton. *Histoire de mots, culture et civilisation*, Paris, Les Presses de Sciences-Po, 1975; «Civilisations. Retour sur les mots et les idées», *Revue de synthèse*, t. 129, № 1, 2008.

25 «Чи то перебільшення думати, що сподівання європейського духу на вільну думку й критичне вивчення світу принаймні частково вкорінюється у примиренні Христового вчення з універсальною цікавістю античної Греції?», *AMSM*, p. 55.

26 *AMSM*, p. 9.

27 «Великою мірою нас винайшли греки».

28 Див. з цієї теми нашу дискусію щодо автора в статті на сайті Комітету пильності до громадського використання історії: <http://cvuh.free.fr/spip.php?article193>.

III. ІСТОРІЯ ЯК ДИСЦИПЛІНА

у момент їхнього формування V—IV ст. до н.е.²⁹ Його також цитують, щоб виправдати твердження про особливу природу історії Заходу, відзначену розвитком розуму³⁰. Але без зважання на антропологічний метод дослідження Вернана, вирване з контексту, воно стає загальником, стереотипом: після античних греків тільки західні люди зуміли поставити розум на «службу думці й пізнанню світу»³¹.

У цій дискусії «грецького розуму» та культурної ідентичності Заходу Гугенайм особливо атакує Марселя Детьєна, котрий взагалі-то не має жодного стосунку до дискусії про передачу арабами грецької думки. Отже, Гугенайм має на меті не додати інформативності до теми поширення знання за Середньовіччя, а протиставити себе тим, хто, як Детьєн, суворо реагує проти неправомірного використання поняття «грецький розум». У книзі «Як бути автохтонним. Від чистого афінянина до закоріненого француза»³² Детьєн деконструє броделівську концепцію цивілізації й виступає проти політичних маніпуляцій, предметом яких за 1980-х років стала праця Броделя «Ідентичність Франції» на хвилі виникнення Національного фронту³³. В світлі цієї дискусії стає зрозумілим покликання Гугенайма на Мориса Бареса. Детьєн, аналізуючи французький національний міф, показав, що броделівське бачення Франції було надзвичайно близьким до поглядів автора «Одухотвореного пагорба».

Енергійний випад проти Детьєна, що став на заваді привласнення Вернана, підкреслює стратегічний характер, який набирає таке привласнення в очах Гугенайма. Йому треба привласнити думку, що неабияк позначила соціальні науки у Франції, пов'язані з непересічною особистістю. Вернан утілює фігуру ангажованого французького інтелектуала, молодого учасника опору проти режиму Віші й активного поборника алжирської справи під час війни за незалежність. Політична діяльність Вернана для того, хто покликається на нього, додає виміру ще й «етичної» легітимності. З погляду Гугенайма, запозичення привабливе як військовий трофей: авторитет зміцнює аргументи³⁴.

29 Jean-Pierre Vernant, *Les Origines de la pensée grecque*, Paris, PUF, 1962; *Les ruses de l'intelligence. La métis des Grecs* (avec Marcel Détienne), Paris, Flammarion, 1974. Див. також: J. Brunschwig, G.E.R. Lloyd (éd.), *Le Savoir grec*, Paris, Flammarion, 1996.

30 *AMSM*, p. 70.

31 *AMSM*, p. 176.

32 M. Détienne, *Comment être autochtone. Du pur Athénien au Français raciné*, Paris, Seuil, 2003 (див. зокрема p. 138-143).

33 F. Braudel, *L'Identité de la France*, Paris, Flammarion, 1986.

34 Такий підхід використання авторитетів підтверджує додаток до книжки, присвячений Зигриду Гунке, прибічницю централізованої державної влади, великої захисниці ісламу; Гугенайм зображує її як пристрасну ісламо-лівачку, таким чином відживлюючи міф про червоно-коричневу небезпеку, зважаючи на близькість Гунке до Гімmlера. Тут знову ж таки

Спадок: ідеологічна мета компаративізму

Якщо абстрагуватись від полеміки, дискусія торкається суті проблеми: використання поняття цивілізації пов'язане з питанням компаративізму як історичного методу³⁵. Таку істотну й непросту проблему соціальних наук Гугенайм легко й невимушено відкидає кількома фразами. Вказуючи на очевидність, він спростовує антропологічні методи в ім'я боротьби проти релятивізму³⁶. Надмір релятивізму в порівняльній антропології мав би, врешті-решт, скінчитись запереченням неповторного характеру західної культури³⁷. Спростувавши в загальних рисах постмодерну критику, яку він ототожнює з новим етноцентризмом, автор прагне наново виявити історичне підґрунтя, на його думку, сутнісних відмінностей³⁸. Отже, проект разом побиває й розвінчує філософів, що проголосили смерть людини, а отже, за присудом Гугенайма, відповідальні за так звану втрату західних цінностей³⁹. Така карикатура пов'язана з баченням, яке можна наблизити до деяких неоконсервативних течій, що намагаються ствердити абсолютний або сутнісно вищий характер цінностей християнського Заходу в перспективі ідеологічної боротьби⁴⁰. Так, коли Гугенайм з приводу звіту Європейської комісії різко протестує проти іс-

автор не підпирає свої докази жодним науковим аргументом, а просто обмежується пошуком у Гуглі та особистими здогадами.

35 Щодо цього питання див. зокрема: E. W. Said, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Paris, Seuil, 2005 [укр. вид-ня: Саїд Е. Орієнталізм / Пер. з англ. В. Шовкун. — К.: «Основи», 2001]; полемічний твір Марселя Детьєна: Marcel Détéienne, *Comparer l'incomparable*, Paris, Seuil, 2000; синтез Джека Гуді: Jack Goody, *L'Orient en Occident*, Paris, Seuil, 1999; оглядову статтю: Étienne Anheim et Benoît Grevin, «Les sciences sociales et le comparatisme (sur M. Détéienne et J. Goody)», *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 49/4bis, p. 122-146.

36 «Отже, виглядає на те, що говорити про елінізацію неправильно; це спотворює картину мусульманської цивілізації, накидаючи їй з допомогою етноцентричного бачення своєрідне озахіднення, що не відповідає дійсності <...>. [Елінізація] лишатиметься явищем інтелектуальним, вона не торкається ні колективних ментальностей, пов'язаних з вірою, ні політичних, суспільних або юридичних структур». *AMSM*, p. 166.

37 Проти цього зокрема борється папа Бенедикт XVI, котрий вбачає в «релятивізмі» головну причину втрати християнських цінностей у світі.

38 *AMSM*, p. 138.

39 *AMSM*, p. 70.

40 Гугенайм послуговується типологією Жака Сустеля з «Чотирьох сонць»: Jacques Soustelle, *Les Quatre Soleils* (Paris, Plon, 1967, rééd. CNRS Éditions, 2009). Це дуже суперечлива постать: спершу антифашист, пацифіст, член руху опору, потім голіст, член ультраправої «Таємної армійської організації» (OAS), за рекомендацією Фернана Броделя, який ним захоплювався, став викладати в Практичній школі вищих досліджень (EPHE). Сустель обґрунтовував циклічне бачення історії, говорив про первісних людей в термінах занепадної культури, змальовував цивілізації як сонця, що освітлюють імлу людства. Західна цивілізація — цивілізація п'ятого сонця.

III. ІСТОРІЯ ЯК ДИСЦИПЛІНА

торії, що підкоряється диктату політичного⁴¹, то він проганяє політичний складник, щоб надійніше увести його через міркування про культуру. Така вимога свободи для історика — прийом, що нині здебільшого застосовують деякі «ліберальні» мислителі, які під виглядом незалежності й об'єктивності заперечують соціальне значення історичного дискурсу, відкидаючи політичне й соціальне⁴². Сповідуваний Гугенаймом есенціалістський компаративізм передбачає терміни порівняння замість того, щоб дослідити конструювання термінів, що порівнюються. Він не прагне вхопити динаміку, а зафіксувати ідентичності цивілізацій; він подрібнює людство на спільноти, структуровані за ієрархічним принципом згідно з рівнями досконалості, нехтуючи критикою етноцентризму, яку, до речі, може сформулювати.

Такий прийом походить від культурного фундаменталізму, що «замість захисту ідеї особливих характерів всіляких рас наголошує на відмінностях між культурним надбаннями та їхньою несумірністю»⁴³. Гугенайм дошукується історичних доказів «культурного коріння Європи»⁴⁴. Для цього він розглядає неперервності, які структурують і детермінують, подають історію як науку незмінності та лінійної цілеспрямованості⁴⁵. Він змішує пам'ять та історію, переважно вживає слова «походження», «коріння» або «спадщина»⁴⁶. Питання коріння Європи, коріння, в якому європейці воліли б сьогодні розпізнати себе, стосується пам'яті й ідентичності, визначення яких не є гіпотезами дослідження. Такий вимір вибору в можливому спадку висувається автором як додатковий доказ західного генія: «Європа обрала радше Сократа, ніж Афіни, що засудили його на смерть»⁴⁷. Тут ми бачимо першу характеристику історії цивілізацій, де всередині оповіді, заповненої ледь не позачасовими метадіями, діють і мислять абстракції.

41 «Як не дивно, після того, як західний світ став мішенню воєнних дій, нас переконують, що ті, хто вдається до таких дій, сповідують миролюбну релігію... Кого ж цим хочуть розрадити?», *AMSM*, p. 204.

42 З приводу петиції на підтримку ініціативи «Свобода для історії» див.: <http://cvuh.free.fr/spip.php?article210>.

43 Verena Stolcke, «Europe: nouvelles frontières, nouvelles rhétoriques de l'exclusion», in *L'Europe entre cultures et nations*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1996.

44 *AMSM*, p. 18.

45 «Провідна нитка, що бере початок від грецьких полісів й об'єднує європейців крізь віки», *AMSM*, p. 198.

46 «Заперечувати наявність коріння означає заперечувати тривання людських суспільств у часі, інакше кажучи, те, що вони мають історію», *AMSM*, p. 178.

47 *AMSM*, p. 175.

У Гугенайма й, як ми побачимо, в Броделя цивілізації, історичні псевдо-персонажі, мають свої потяги, смаки й нахили⁴⁸. Особлива прикмета Заходу — схильність до раціоналізму. Цей раціоналізм Захід «успадкував» від греків, і термін «спадку» підтверджує легітимність такої претензії. А генетична метафора спорідненості слугує аргументом для утвердження центральності каролінгського моменту в розбудові західної цивілізації: «Цей каролінгський світ визнає за свою матір Грецію. Він ніколи не забуває про її цивілізаційну значущість»⁴⁹. По-новому втілюючи й опросторовлюючи історичну проблематику Заходу, Гугенайм підтримує повернення до Броделя проти Фуко, повернення до історії, що віддає перевагу «цікавості до великих сукупностей»⁵⁰, на противагу аналізу складних багатоманітних мереж. Утім, якщо Бродель був одним із перших істориків, який схвально прийняв праці Мішеля Фуко, він також цілковито усунув підривний та антимодерний аспект фукіанського проєкту, щоб залишити від нього лише увагу до поступу розуму — найбільше завоювання «нашої» західної цивілізації та підтвердження того, що «цивілізація досягає своєї істини, відкидаючи те, що занурює її в морок»⁵¹. Справляючи враження, ніби він відповідає на виклики компаративізму, антропологічного релятивізму й постмодернізму, цивілізаційний підхід ніби відображає саму властивість Заходу.

Пам'ятник Бродель

Поглянемо на причини, чому в французькому інтелектуальному пейзажі Бродель є обов'язковим джерелом посилань у питанні цивілізації. Він був чільною інтелектуальною та інституціональною постаттю в соціальних науках Франції другої половини ХХ ст.; різнобічний, контрастний, полемічний, він також часто з'являвся на телебаченні та радіо, мав широку популярність далеко за межами інтелектуальної сфери.

48 «Однак очевидно, що тенденція розвитку західної цивілізації після формування грецької думки відбувається в напрямі раціоналізму, тобто звільнення від релігійності», F. Braudel, *Grammaire des civilisations*, Paris, Flammarion, 1987, p. 55.

49 *AMSM*, p. 37. Далі Гугенайм стверджує, що каролінгська епоха «була більше пов'язана зі змістом грецької думки, ніж з її умонастроєм» (*AMSM*, p. 164).

50 André Burguière, *L'École des Annales, une histoire intellectuelle*, Paris, Odile Jacob, 2006, p. 192.

51 Фернан Бродель згадує «Історію божевілля за класичної доби» Мішеля Фуко, опубліковану 1961 р.: «Тріумф розуму супроводжується затаєною в затінку цього тріумфу тривалою, нечутною й невідомою бурею, що, проте, виступає як мало не сестра тріумфу розуму, що в світлі дня здобуває перемогу раціоналізму й класичної науки», *Grammaire des civilisations*, *op. cit.*, p. 63-64.

III. ІСТОРІЯ ЯК ДИСЦИПЛІНА

Іншою причиною значущості Броделя в питанні, що нас займає, була його праця під назвою «Граматика цивілізацій», яка виходила у 1987, 1993 та 2008 рр. Це була частина збірки 1963 р. в співавторстві з Сюзан Бай і Філіпом Робером «Актуальний світ. Історія та цивілізації», що змальовувала історію сучасного світу в планетарному масштабі. Книжка перетворилась на справжній тотем, тобто роботу, яку всі цитують, але більше не обговорюють, не критикують: науковий пам'ятник.

Однак цивілізаційна тематика пронизує всі праці Броделя, зокрема «Матеріальну цивілізацію, економіку й капіталізм»⁵², що перебувала в центрі численних дебатів щодо особливостей економічного розвитку Заходу. Справді, весь історіографічний проект Броделя відзначався використанням поняття цивілізації. Але під час полеміки навколо Броделя протягом 1980–90-х років це поняття не згадували⁵³. Наприклад, у збірці 1999 р. «Фернан Бродель та історія»⁵⁴ методологічне та епістемологічне значення поняття цивілізації не порушується. Тут нам не йдеться про новітнє відкриття дискусії на кшталт «Чи потрібно палити Броделя?»⁵⁵, а про доречність деяких його концептів у соціальних науках сьогодні, починаючи з поняття цивілізації. Престиж власного імені деколи приховував концептуальні недоліки; а моралістичні зауваження применшували важливість броделівського моменту. Мабуть, таки краще спробувати зрозуміти той момент, а вже потім шукати тріщину на пам'ятнику Броделя. Броделівська граматика цивілізації настільки захоплювала істориків, безперечно, через те, що її непохитний, стверджувальний і вольовий характер підбадьорював загублені в «кризі історії» покоління. Це також наслідок зваблення захопливим письмом, спосіб прагнення досягнути всеохопності світу.

Граматична туманність

Створене Броделем поняття цивілізації схоже на чорну діру, що засмоктує всі абстракції, які вживає історик. Бродель визначає цивілізацію за її географічним простором, способом виробництва, державними (адміністративними, військовими) структурами, культурою (релігія, ідеологія, мистецтво), мовою. Характеристики цивілізації не відрізняються від характеристик суспільств, однак цивілізація перевищує випадкову

⁵² Оpubлікована у видавництві «Armand Colin» 1979 р. у трьох томах.

⁵³ François Dosse, «Les Héritiers divisés», in *Lire Braudel*, Paris, La Découverte, 1998, p. 157–170.

⁵⁴ J. Revel (éd.), *Fernand Braudel et l'histoire*, Paris, Hachette, 1999.

⁵⁵ Заголовок № 192 часопису «Histoire» 1995 р.: див. статтю Франсуа Дюфе (р. 78–80).

й обмежену в часі соціальну реальність⁵⁶. Цивілізація — результат напружень між суспільствами, що її утворюють, антагонізмів та еволюцій, що її продукують⁵⁷. Така «сукупність сукупностей» обіймає культури й суспільства. Вона є «першою й найскладнішою неперервністю»⁵⁸. Поняття цивілізації дозволяє історика звільнитися від непрозорості й різнорідності історичного факту, здобути цілісний сенс.

Бажання скасувати множинне виражається зокрема в аналізі того, що Бродель називає матеріальною цивілізацією; він розробляє це поняття в зв'язку з поняттям економічної цивілізації, що визначається способами виробництва та умовами обмінів⁵⁹. Тут цивілізація постає передусім як можливість об'єднати матеріальне й духовне⁶⁰. Для історика це спосіб віднайти зв'язки, раціонально пояснити й сполучити найбанальніші матеріальні реалії з інтелектуальною продукцією найвищого рівня⁶¹. Бродель розробляє своє поняття цивілізації, щоб осмислити поширення культурних благ, обмінів⁶², стосунків, взаємних внесків і форм опору процесам акультурації. Однак його термінологія, що відрізняє культуру («цивілізація, що не досягла ще зрілості, оптимуму, не забезпечила зростання») від власне цивілізації («що зберігає життя через економіки та суспільства, ледь відхиляючись від свого курсу»⁶³) не може встояти перед спокусою ієрархії та оціночного судження. З іншого боку, бажання осягнути розмаїту історичну динаміку приводить до побудови схематичних та монолітних

56 «З погляду тривалості цивілізація охоплює, залучає в себе часові простори значно ширші, ніж наявна соціальна реальність», *Grammaire des civilisations*, *op. cit.*, p. 49.

57 «Не буває цивілізацій без суспільств, які є їхніми носіями, сприяють їхньому розвитку власними суперечностями <...> подібно дзеркалу, цивілізація відображає ці суперечності й зусилля», *ibid.*, p. 47.

58 F. Braudel, «Histoire des civilisations: le passé explique le présent», in *Écrits sur l'histoire*, Paris, Flammarion, 1969, p. 255-314.

59 «Але ж під ринком простягається непрозора для погляду зона, яку часто важко спостерігати за браком достатнього обсягу історичних даних; це та елементарна базова діяльність, що простежується всюди й масштаби якої просто фантастичні. Цю широчезну зону на рівні ґрунту я назвав, за браком кращого визначення, матеріальним життям, або матеріальною цивілізацією», F. Braudel, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme*, I, *op. cit.*, 1967, p. 8. [укр. видання: Бродель Ф. Матеріальна цивілізація, економіка і капіталізм, XV—XVIII ст. — Т. I / Пер. з фр. Г. Філіпчук. — К.: Основи, 1995. — С. 7.]

60 «Поняття цивілізації має принаймні подвійний сенс. Воно позначає водночас моральні й матеріальні цінності», *Grammaire des civilisations*, *op. cit.*, p. 49, 50, 53.

61 «Цивілізації творять зв'язки, тобто певний лад між тисячами розрізнених культурних благ, що на позір виглядають чужими й несумісними, від благ духовних і розумових до предметів і знарядь повсякденного вжитку», *Civilisation matérielle, économie et capitalisme*, *op. cit.*, p. 64.

62 «Кожна цивілізація експортує та імпортує культурні цінності», *Grammaire des civilisations*, *op. cit.*, p. 45.

63 *Civilisation matérielle, économie et capitalisme*, *op. cit.*, p. 79.

III. ІСТОРІЯ ЯК ДИСЦИПЛІНА

сукупностей. Остаточний підсумок, що визначає цивілізацію як опірність зовнішнім впливам⁶⁴, має відчутне есенціалістське акцентування. Броделівське поняття цивілізації розгортає водночас детерміністський і фіналістський підхід⁶⁵, зазнає впливу певного різновиду антропогеографії та геополітики, що розробляли зокрема в Німеччині наприкінці XIX ст.⁶⁶. Таке бачення історії структурує гегелівська думка⁶⁷: у своїй матеріалістичній історії він не відмовляється від своєрідної телеології, що пронизує поняття цивілізації.

Увесь броделівський аналіз цивілізацій ґрунтується на діалектиці між Цивілізацією та цивілізаціями⁶⁸. Хоча Бродель і намагається подати чітку картину структурних зв'язків між суспільствами й цивілізаціями, його виклад затуманений міркуваннями, що, зрештою, підштовхують його до визначення «цивілізаціями», на його думку, найбільш визначних суспільств⁶⁹. Броделя особливо цікавить аналіз зв'язків між функцією, що дозволяє західному суспільству досягти визнання, та опором інших цивілізацій; він намагається простежити генеалогію процесу визнання. Злами сучасності можна зрозуміти кризь бачення Цивілізації, адже Цивілізація «випробовує всі цивілізації». До того ж відмінності між цивілізаціями виявляють себе в процесі технічного поступу. Бродель не тільки не відмовляється від морального виміру терміна «цивілізація», а навпаки, в гегелівському дусі утверджує його як невід'ємну частину такого засобу розуміння й порівняння суспільств.

Поняття цивілізації дозволяє Броделю розробляти історію «в довготривалому подуві», що дозволяє поглянути на «реалії дуже довгої тривалості»⁷⁰. Воно постає як соціальна, культурна й економічна проекція «довгої тривалості». Бродель прагне подолати просту рамку наявного суспільства⁷¹, так ніби така рамка належить антропології та соціології, а

64 «Ні грубою силою, яку застосовують свідомо чи несвідомо, ні силою недбалою, що покладається на гру випадку й милість історії, ні якнайширшими каналами знань, які люди охоче поглинають, цивілізація нездатна змінити іншу цивілізацію», F. Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, II, Paris, Armand Colin, 1966, p. 95.

65 «Я переконаний, що первинний розвиток народу визначає все подальше», F. Braudel, «Économie et société. Réflexion d'un historien de la modernité», in *Economia e società della Magna Grecia*, Naples, 1975, p. 12.

66 G. Jorland, «Fernand Braudel et la révolution industrielle», *Critique*, XLIII, 1987, p. 506-530.

67 M. Crépon, *Les Géographies de l'esprit. Enquête sur la caractérisation des peuples de Leibniz à Hegel*, Paris, Patot, 1996.

68 *Grammaire des civilisations*, op. cit., p. 46.

69 *Ibid.*, p. 49.

70 *Ibid.*, p. 69.

71 «У просторі вони перетинають межі конкретних суспільств (вони занурені у більший за себе світ і, навіть не усвідомлюючи, дістають від нього певний імпульс та окремі поштов-

поза нею починається власне територія історика. У броделівському задумі поняття цивілізації та довгої тривалості передають історію минулого й теперішнього з погляду неперервності⁷². Наприклад, цивілізація дозволяє історика тримати структуру й кон'юнктуру в цілісній перспективі⁷³. Однак нам годі збагнути, звідки береться поняття цивілізації, який його історичний внесок відтоді, як воно підминає під себе еволюції, часи й відмінності.

Для опису цивілізації Бродель застосовував метафору будинку з багатьма предметами всередині, що є певними культурними рисами, а розміщення цих предметів передає ідею культурної зв'язності⁷⁴. Цей образ часто згадували як приклад глибокого розуміння Броделем ідеї цивілізації. Однак вона не бере до уваги численні міркування історика про цивілізацію, відмінності, навіть суперечності, що протиставляють різні значення терміна. Популярність броделівської моделі завдячує вмінню виражати переплетення різних рівнів аналізу та причинності, але його поняття цивілізації утворює закриту й непорушну єдність. Цивілізація — рух і незмінність, розв'язання суперечностей, завершення діалектики. Однак це поняття нічого не артикулює, нічого не пояснює, в ньому все означає все; це тавтологія, що дістає смисл тільки завдяки цінностям, які вона передає, і місцю, яке вона посідає в конфлікті дисциплін.

Історичний імперіалізм

Бродель волів збудувати модель світової історії, де першу скрипку грав би історик економіки, перебуваючи на перетині дисциплін⁷⁵. Таке прагнення супроводжувало інтелектуальний проект Броделя, починаючи

хи)», «Histoire des civilisations: le passé explique le présent», *op. cit.*, p. 303.

72 «Цивілізації означають неперервність»; «Цивілізація — це завжди минуле, певне живе минуле», *Grammaire des civilisations, op. cit.*, p. 56.

73 «То в житті цивілізацій змінюється й рухається найкраще в них, увесь процес? Безперечно, ні. Тут поєднуються структура й кон'юнктура, мить і тривалість, ба навіть дуже довга тривалість», *La Méditerranée...*, II, *op. cit.*, p. 95.

74 «Цивілізації — це насамперед певний простір, культурний ареал, як кажуть антропологі, місце мешкання. Всередині <...> уявляють дуже розмаїте скупчення предметів, культурних характеристик і явищ, і форму, і матеріал будинків, дах з пір'їстою стрілою вгорі, й діалект або групу діалектів, кулінарні смаки, окремі технології, вірування; спосіб любити, компас, папір, друкарський прес. Це логічна сукупність, повторення певних рис, повсюдність знаків, що вказують на культурну єдність. Якщо до цієї єдності в просторі додати неперервність у часі, то ми називаємо цивілізацією або культурою вичерпний перелік усіх цих елементів. Ця вичерпність є формою таким чином осмисленої цивілізації», «Histoire des civilisations: le passé explique le présent», *op. cit.*, p. 292.

75 G. Gemelli, «La Méditerranée di Fernand Braudel oltre l'oceano: I percorsi di una storiografia planetaria», *Rivista di storia contemporanea*, no 1, 1979, p. 111-127.

III. ІСТОРІЯ ЯК ДИСЦИПЛІНА

з перебування у Бразилії 1930-х років. Саме тоді він розробляє викладацьку програму навколо історії цивілізації, що формує універсальну історію. Зокрема, він читає лекцію про «педагогіку історії цивілізації»⁷⁶, відтак, під час полону – про «історію як міру світу»⁷⁷. Останній текст виявляє фундаментальний вимір бродельовського поняття цивілізації: йдеться про забезпечення гегемонії історії в перебудові соціальних наук⁷⁸. Цивілізації виглядають мов неземні монстри, вічні й невидимі, але єдині справжні дійові особи історії⁷⁹, цілості, розуміння яких приступне деяким великим мудрецам, просвітленим споглядачам світу. Бродель явним чином конструє цивілізацію як категорію, що має на меті встановити «необхідну класифікацію»⁸⁰, «продуману ієрархію суспільств»⁸¹. Треба подолати непрозорість реальності, щоб зробити її осмисленою, підкорити історичному розуму й, таким чином, досягнути справи людські до щонайменших дрібниць⁸². Поняття цивілізації узагальнює проект всеохопної історії; ним послуговуються ті, хто «прагне досягнути розумність світу»⁸³. Це водночас і зброя в інтелектуально-інституційній боротьбі, й бажання гегемонії історика в царині соціальних наук⁸⁴.

76 F. Braudel, «Pedagogia de historia», *Revista de historia*, VI, no 23, 1955, p. 3-22.

77 Див. лекцію Роже Шарт'є про цей текст: http://www.archivesaudiovisuelles.fr/FR/_video.asp?id=56&ress=454&video=86504&format=68.

78 Волю до гегемонії висловлює один з учнів Броделя Фредерик Моро: Frédéric Mauro, «Pour une classification des sciences humaines», in *Méthodologie de l'histoire et sciences humaines. Mélanges en l'honneur de Fernand Braudel*, Toulouse, Privat, 1973, p. 397-408: «Таке переважання сил посприяє зокрема поступу історичних наук <...> соціальна наука – це <...> синтез усіх диференційних соціологій».

79 «Цивілізаціям не страшні політичні, суспільні, економічні, навіть ідеологічні потрясіння, які, до речі, самі неявно, але деколи дуже сильно зумовлені тою чи тою цивілізацією»; «Якщо й справді цивілізація зазнає інфляції, то було б наївно припустити, ніби така інфляція її руйнує, адже цивілізація – завжди активна й дуже живуча», F. Braudel, «Histoire des civilisations: le passé explique le présent», *op. cit.*, p. 303.

80 «Це факт, що кожен світ з густим населенням виробив ряд найпростіших відповідей (на свої потреби) й виявляє прихильну тенденцію триматися за ці відповіді в силу інерції, однієї з великих працівиць історії. І тоді – що таке цивілізація, як не становлення в давнину певної людської спільноти в певному місці? Це категорія історії, необхідна класифікація», *Civilisation matérielle, économie et capitalisme*, *op. cit.*, p. 642. [укр. вид-ня: Там само. – С. 484.]

81 «Довга часова тривалість і цивілізація, ці дві найкращі категорії, вимагають поруч із собою й додаткової класифікації, властивої всім суспільствам, які теж були скрізь присутні <...>. Такі проблеми виявляються неминучими на рівні скромних реальностей матеріального життя», *ibid.*, p. 642-643. [укр. вид-ня: Там само. – С. 484-485.]

82 Для Броделя цивілізація є «тим, що, будучи розглянутим через сукупність економічних систем, суспільних формацій, продовжує існувати, лише злегка змінюючись від часу до часу», *Grammaire des civilisations*, *op. cit.*, p. 67.

83 «Histoire des civilisations: le passé explique le présent», *op. cit.*, p. 304.

84 «Так, з оглядної башти цивілізацій погляд сягає, може сягнути на досить далеку відстань, на край ночі історії й навіть далі», *La Méditerranée...*, II, *op. cit.*, p. III.

Довга тривалість і цивілізація — інтелектуальні знаряддя, створені Броделем для того, щоб надати особливої ваги легітимності історичного виступу проти інтелектуально-інституційного піднесення антропології та соціології. В дискусії з Клодом Леві-Стросом⁸⁵ Бродель звертається до цивілізації, щоб зберегти за історією позицію всеохопної науки; інші науки, мовляв, не можуть так глибоко виявити структури та неперервності. Поняття цивілізації править за інструмент порівняння, зміщення центру щодо будь-якого етноцентризму. Застосування цього поняття в «історії пошуку подібностей, умова справді будь-якої соціальної науки»⁸⁶, є для історика своєрідним шляхом посісти інтелектуальне поле, що спершу належало антропологам. Для Броделя порівняння «має функцію інструментального типу <...> воно дає сенс розмаїттю та багатству історичного досвіду на великій відстані, аксіомою якої є <...> єдність людського духу»⁸⁷. Саме в цьому Бродель відрізняється від Леві-Строса, який з допомогою порівняння прагнув виявити людську несхожість⁸⁸.

Так само коли Бродель закидає Марселю Мосу недостатній наголос на неперервностях у визначенні цивілізацій, він знову наполягає на вимірі тривалості. Історик обертається на співця квазінепорушності, реєстратора інваріантів, що на ту пору виглядали як головні відкриття антропології й забезпечували цій дисципліні помітний інтелектуально-інституційний престиж. Однак адресований Мосу закид сьогодні постає як вияв відмінності між мосівською концепцією, надзвичайно нюансованою й уважною до ідеологічних наслідків, та броделівською концепцією, що занурює у повноводе письмо структурну нечіткість. Аналіз Моса поняття цивілізації й сьогодні залишається одним з найбільш ґрунтовних досліджень із цього питання⁸⁹. До поняття цивілізації Мос ставиться з недовірою і, уважний до дискусій своєї епохи, він застерігає від політичного використання поняття, зокрема в контексті піднесення націоналістичних рухів⁹⁰. Порівняно з інтелектуальною строгістю та ідеологічною пильністю, теоретична

85 F. Braudel, «Histoire et science sociale: la longue durée», *Annales ESC*, 1958/4, p. 725-753.

86 F. Braudel, *L'Identité de la France*, op. cit., p. 14.

87 G. Gemelli, *Fernand Braudel*, Paris, Odile Jacob, 1995, p. 124.

88 C. Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, p. 326.

89 Думки Марселя Моса викладено в засадничій статті «Цивілізація: елементи і форми», що публікувалася багато разів, спершу тут: H. Berr, L. Febvre, L. Weber, M. Mauss, *Civilisation: le mot, l'idée*, Paris, La Renaissance du livre, 1930. Для розуміння еволюції його думки з цього питання звертаємо увагу на статтю, написану разом із Дюркгаймом: «Note sur la notion de civilisation», *L'Année sociologique*, 12, 1913, p. 46-50.

90 Про відданість Моса республіканській ідеї та його страх перед націоналізмом див. зокрема вступ Натана Шленджера до англomовної збірки статей Марселя Моса: Marcel Mauss, *Techniques, Technology and Civilization*, New York-Oxford, Berghahn Books, 2006, та рецензію на неї: Christian Laurière, *L'Homme*, 185-186, janv.-juin 2008, p. 499-502.

III. ІСТОРІЯ ЯК ДИСЦИПЛІНА

нечіткість, незмінний елемент броделівської теорії⁹¹, також становив її межу й безповоротно наближував «Граматику цивілізацій» радше до великих історичних фресок у стилі Мішле, ніж до історії-проблеми «Анналів», або ж до Відаля де ла Блаша, ніж до Дюркгейма.

Цивілізація: наслідок письма

«Будь-яка спроба глобального історичного осмислення, наприклад, історія цивілізацій» зобов'язує «множити часи й образи в єдиній цілості, як-от у мистецтві фотографії треба збільшувати кількість кадрів різної витримки, щоб потім звести їх в одне ціле, немов правильно змішані кольори сонячного спектра неодмінно відтворюють біле сонячне світло»⁹²: такий зразок методу й писання історії залягає в основі неоднозначностей «цивілізації» Броделя. Ідея глобальної історії залучає й вимагає таке письмо, численні й часто яскраві метафори якого підмінюють справжню аргументацію. Цивілізація є центральним персонажем броделівської історичної оповіді; ба навіть протагоністом, що надає оповіді цілісності. Цивілізація впливає на все довкола й усе впливає на неї, вона одержує, відмовляє, приймає, поширює всередині та зовні себе різні категорії благ і цінностей. Доля цих персоніфікацій еволюціонує всередині самих Броделевих творів. Цивілізації прослизують між Імперій та Суспільств у «Середземномор'ї» 1949 р. Навпаки, 1966 р. вони йдуть після Суспільств, щоб довершити частину про «спільні долі». Так Бродель відточує свою інституційну зброю, що відіграє дедалі вагомішу роль у теоретичних пошуках.

Завдяки цивілізації та її «долям» Бродель надає драматичного ритму оповіді, якій з формуванням структури та неперервності загрожує скам'яніння. Кризи та зіткнення цивілізацій утворюють інтригу оповіді, що надає історії трагічного сенсу⁹³. Війни постають як особливо прикметні моменти, що заплітають інтригу. Тут помічаємо особливу близькість між Броделем і Шпенглером, а після нього — з усім гантингтонівським напрямком⁹⁴: цивілізаціям властиво зіштовхуватись одна з одною,

91 G. Gemelli, *Fernand Braudel, op. cit.*, p. 128.

92 *Grammaire des civilisations, op. cit.*, p. 28.

93 «Вочевидь, кожна доба має ту історію, яку заслуговує, історичний ліхтар, що освітлює її шлях і обрії. Щасливим та безтурботним епохам досить дрібних ліхтарів. Коли ж трапляються великі катаклізми й негаразди, народи відчують трагічність долі, велика історія проливає необхідне й безперечно помічне світло», F. Braudel, «L'histoire, mesure du monde», in *Les Ambitions de l'histoire*, Paris, Éd. de Fallois, 1997, p. 16-17.

94 Щодо питання «зіткнення цивілізацій» відсилаємо до останньої праці Цветана Тодорова: T. Todorov, *La Peur des barbares. Au-delà du choc des civilisations*, Paris, Robert Laffont,

й таке «зіткнення» творить рух історії. Починаючи з цього моменту, бродельське письмо претендує на те, щоб стати об'єктом наслідування й симптомом⁹⁵. Воно посідає місце неможливого вислову про історичну складність і пропонує не структурні схеми пояснення, а лінії втечі та протистояння, що втілюються (та одухотворяються) у письмі.

Ми аж ніяк не хочемо заперечити важливість розповідання історій, принципового завдання історика, але критикуємо безапеляційні твердження в таких оповідях. Саме до них вдаються численні актуальні тексти на тему «зіткнення цивілізацій», для яких взірцем залишається Бродель. Розміщуючи понад фактами абстрактні цілості, що нібито відображають глибинну й значущу реальність, вони виправдовують «звільнену» від наукових критеріїв форму письма. Якщо, скажімо, в Сполучених Штатах⁹⁶ Броделеві закидали надмірну велемовність, нестримний потік слів і розповідей, то у Франції таку критику вважали схвальною, як таку, що підкреслює авторський геній.

Утім, якщо Броделеву форму письма можна врятувати, то завдяки її педагогічній чесноті. Справді, щоб краще збагнути важливість поняття цивілізації, слід нагадати, що Бродель розглядав «Граматiku цивілізацій» як шкільний підручник для старших класів⁹⁷. У цьому «мета-підручнику» цивілізація постає як справжній дидактичний засіб, щоб виразити різні часові та географічні рівні. Педагогічна місія цивілізації полягає в об'єднанні наукових досліджень, вона пропонує зв'язну й притягальну перспективу для навчання історії. Протягом усієї кар'єри Бродель брав участь у міністерських комісіях з покращення шкільних програм. Його педагогічний проект, зосереджений навколо поняття цивілізації, збігся в часі й розроблявся паралельно з американським проектом «нової історії». У 1970-х роках низка істориків, підхопивши деякі напрацювання 1930-х, розробили загальний навчальний проект, орієнтований на сучасних громадян демократичних суспільств, щоб забезпечити культурну основу цих суспільств⁹⁸. Бродель, поставивши «цивілізаційний факт» у центр артикуляції нової освіти історії, керується схожими ідеями та намірами:

2008.

95 Див.: Jacques Rancière, *Les Mots de l'histoire. Essai de poétique du savoir*, Paris, Seuil, 1992.

96 G. Gemelli, *Fernand Braudel, op. cit.*, p. 212.

97 N. Alleu, «De l'histoire des chercheurs à l'histoire scolaire», in M. Develay (éd.), *Savoirs scolaires et didactiques des disciplines, une encyclopédie pour aujourd'hui*, Paris, ESF, 1995, p. 123-162.

98 C. A. Beard, *A Charter for Social Sciences in the Schools*, New York, Schribner's, 1932; C. E. Merriam, *Civic Education in the United States*, New York, Schribner's, 1934; H. W. Hertzberg, *Historical Parallels for the Sixties and Seventies. Primary Sources and Core-Curriculum Revisited*, Washington, DC, National Council for the Social Studies, 1971.

III. ІСТОРІЯ ЯК ДИСЦИПЛІНА

він наголошує на історичних тягlostях, а отже, на зв'язку між минулим і теперішнім. Однак таке виправдання ремесла історика відрізняється, скажімо, від перспективи Марка Блока. Мова не йде про перенесення певних питань від однієї епохи до іншої, немов у маятниковому русі, що творить розуміння історії, а застосування процесів визнання й ідентифікації, здатних зберегти сучасне зацікавлення вивченням історії. Це форма письма історії, яку доглибно структурує ідея найвищої позиції історика, котрий, говорячи про цивілізацію, покладається на наперед визначене місце, де перебуває він сам⁹⁹.

Колоніальне бачення

Поняття цивілізації також було своєрідною відповіддю на фрагментацію історії під впливом американської історіографії 1970-х, до якої Бродель ставився доволі неприязно, всупереч тому, що пишуть у його офіційній біографії (портрет інтелектуала, відкритого до англосаксонських ідей)¹⁰⁰. Однак багато в чому Бродель залишався людиною 1930-х¹⁰¹. Наприклад, його уявлення про Африку улягало гегелівському твердженню: «щасливі народи не мають історії»¹⁰². Нещодавні дослідження виявляють у Броделя нерозуміння антиколоніальних¹⁰³ та феміністичних¹⁰⁴ рухів, так

99 Повернення до застиглої граматики може витлумачуватися як реакція на пост-модерне граматичне розсіювання: Jacques Derrida, *Le Droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique*, Paris, Verdier/Éd. de l'Unesco, 1997.

100 П'єр Декс у біографії, що більше схожа на агіографію (Pierre Daix, *Braudel*, Paris, Flammarion, 1996), обстоює образ Броделя як захисника рухів за деколонізацію, що проблематизував поняття цивілізації для того, щоб упоратися з тогочасними міжнародними напруженнями (р. 364-365). Див. рецензію на книгу: J. Suret-Canale, «Braudel vu par Pierre Daix», *La Pensée*, № 307, 1996, р. 153-162. Фернан Бродель сам доклав руку до творення власної легенди: «Personal Testimony», *Journal of Modern History*, 44, 1972, р. 448-467.

101 Ширше цю тему висвітлює таке критичне дослідження: Carole Reynaud-Paligot, *La République raciale. Paradigme racial et idéologie républicaine 1860-1930*, Paris, PUF, 2006 і *Race, racisme et antiracisme dans les années 1930*, Paris, PUF, 2007.

102 Hegel, *La Raison dans l'histoire*, Paris, Plon, 1965, р. 245-269: «Під назвою Африки ми розуміємо неісторичний нерозвинений світ, цілком ув'язнений природним духом, чие місце ще тільки на ганку світової історії». Така гегелівська оптика надихнула Дакарську промову президента Саркозі: див. статтю Olivier Pironnet, «Les sources hégéliennes du discours de Nicolas Sarkozy à Dakar», *Le Monde diplomatique*, nov. 2007.

103 S. Feierman, «African History and the Dissolution of World History», in *Africa and the Disciplines*, Chicago, University of Chicago Press, 1993, р. 167-212; C. Liauzu, S. Hamzaoui, N. Benallègue (éd.), *Les Intellectuels français au miroir algérien*, Nice, Centre de la Méditerranée moderne et contemporaine de l'Université de Nice, no 3, 1984, р. 14-15; K. Ross, *Fast Cars, Clean Bodies. Decolonization and Re-Ordering of French Culture*, Cambridge Mass., MIT Press, 1995, р. 186-191.

104 C. Reynaud Paligot, «Les Annales de Lucien Febvre à Fernand Braudel: entre épopée coloniale et opposition Orient/Occident», *French Historical Studies*, janv. 2009.

само як «страх» перед «расовим конфліктом», спричинений масовою імміграцією у Франції другої половини ХХ ст.¹⁰⁵ Саме через це Бродель повертається на авансцену: він один з тих, хто завжди захищав позитивний характер колонізації¹⁰⁶. Серед представників свого покоління Бродель належав до тих, хто сприймав Європу як взірць і послідовну цілісність, а тому закликав до універсалізму під проводом західних цінностей¹⁰⁷.

Так, Бродель стверджує, що завдяки колонізації цивілізація досягла чорної Африки, що таким чином змогла ввійти в історію¹⁰⁸. Африка розбудовує своє історичне становлення через зв'язки із Заходом¹⁰⁹, і це становлення визначається в термінах «зради». Поняття цивілізації передбачає «первинний поділ між суспільствами, що наділені історичним усвідомленням, і суспільствами, які його позбавлені <...> цей абсолютний поділ робиться на основі судження про західну історію і не має ніякого стосунку до порівняльного дослідження»¹¹⁰. Такий спосіб осмислення зв'язку цивілізацій з їхньою власною історією, поміщуючи його в підґрунтя визначення цивілізацій, відносить Броделя до інтелектуально та політично консервативної традиції. Також він звертається до поняття раси, коли вона зникла з більшості серйозних досліджень того часу. В «Граматичі цивілізацій» він, наприклад, аналізує Африку, вдаючись до категорій расової психології¹¹¹. Не можна не помітити й відчутний вплив на Броделеві твори багатьох емблематичних постатей колоніальної куль-

105 В «Ідентичності Франції» Бродель майже не залишає ніякого місця питанню імміграції; див.: Gérard Noiriel, *Le Creuset français. Histoire de l'immigration XIX^e-XX^e siècle*, Paris, Seuil, 1988, p. 47-67.

106 *Grammaire des civilisations*, op. cit., p. 167-170.

107 «Переміна місця виявляє відстань між життєвим досвідом Броделя й життєвим досвідом багатьох інтелектуалів його покоління, зокрема Поля Нізана й Мішеля Лейрису, котрі, йдучи шляхом, протоптаним Андре Жидом у «Подорожі до Конго», прагнуть відірватися від європейських культурних моделей завдяки досвіду конкретного буття в контакт з іншими цивілізаціями й у ментальному та інтелектуальному зіткненні з ними», G. Gemelli, *Fernand Braudel*, op. cit., p. 56.

108 «Але сьогодні чорна Африка зазнала деяких змін: це і запровадження нової техніки, й освіта, модернізація міст, підбиття підсумків минулого й теперішнього, озахіднення, що значно модифікувало традиційну ситуацію, але далеко не до кінця», «Histoire des civilisations: le passé explique le présent», op. cit., p. 313.

109 «У принципі, все було вирішено заздалегідь. Північна Африка зрадила Захід не у березні 1962 р., а з середини VII ст., можливо, навіть до народження Христа, коли було засновано Карфаген, породження Сходу», *La Méditerranée...*, II, p. 95.

110 M. Détienne, *Comparer l'incomparable*, op. cit., p. 62-64.

111 *Grammaire des civilisations*, op. cit., p. 152-158, 171, 184, 465-471. З цього приводу див. два тексти Леві-Строса: Claude Lévi-Strauss, *Race et histoire*, Paris, Unesco, 1952 і *Race et culture*, Paris, Unesco, 1971; також див. такий історіографічний аналіз: M. Keil et G. Vermes (éd.), *La Psychologie des peuples et ses dérivés*, Paris, CNDP, 1999.

III. ІСТОРІЯ ЯК ДИСЦИПЛІНА

тури¹¹²: психології народів Андре Зигфрида¹¹³, «етнічної психології» Фернана Гренара¹¹⁴, міркування Жоржа Арді про психологію номадів. Також можна відзначити вплив концепцій географа Еміля-Фелікса Готьє, який подає відмінність між Сходом і Заходом як «герметичну перегородку», культурно-релігійну прірву, що в підсумку відсилає до відмінностей в самій структурі мозку¹¹⁵. Саме в цей інтелектуальний контекст вписується праця Броделя; отож його поняття цивілізації постає не як визначна інновація, а радше як «консервативна революція»¹¹⁶.

Велика фреска

Неабияк дивує, безперечно, те, що посмертне перевидання Броделевої «Граматики цивілізацій» було зустріте як найсильніша ілюстрація його новаторської думки, тимчасом як ця книжка вже була сповнена архаїзмів у момент першої публікації двадцять років тому. Справді, Бродель не актуалізував свою цивілізаційну проблематику відповідно до розвитку соціальних наук у другій половині XX ст. Виглядає так, що «ГраMATика» бере участь у інтелектуальній суперечці 1920–30-х років, терміни якої дехто хотів би відродити без змін. Броделівська проблематика, здається, була спричинена травмою Першої світової війни; вона структурувалась навколо питань гуманізму й прогресу. Бродель залишився заручником тих, безсумнівно, засадничих для соціальних дебатів дискусій, котрі, проте, відтоді втратили свою продуктивність: есеї великих історичних фресок про цивілізації, що розквітли в міжвоєнний період, мали чималий ідеологічний і «медійний» вплив, однак, врешті-решт, вони лишили незначні сліди в сенсі наукового внеску. Якщо він опонує Тойнбі¹¹⁷ (який, крім Шпенглера¹¹⁸, був одним з найулюбленіших його співрозмовників) та його

112 S. Dulucq, *Aux origines de l'histoire de l'Afrique. Historiographie coloniale et réseaux de savoir en France et dans les colonies françaises d'Afrique subsaharienne (fin XIX^e siècle-1960)* (у друці).

113 C. Reynaud Paligot, «André Siegfried et la question raciale», *Sociétés et Représentations*, no 20, 2005, p. 269–285.

114 Див. також: G. A. Heuse, *La Psychologie ethnique*, Paris, Vrin, 1953.

115 É.-F. Gautier, *Histoire et historiens de l'Algérie*, Paris, Librairie de France, 1931, p. 19 et 34; *Un siècle de colonisation. Études au microscope*, Paris, Alcan, 1930, p. 203–204, 223–224; *Mœurs et coutumes des Musulmans*, Paris, Payot, 1931, p. 257.

116 Вживаємо цей термін без прямого посилання на контекст Ваймарської республіки. Див.: D. Eribon, *D'une révolution conservatrice et de ses effets sur la gauche française*, Paris, Léo Scheer, 2007.

117 A. Toynbee, *L'Histoire, un essai d'interprétation*, Paris, Gallimard, 1951 (*A Study of History*, London, Oxford University Press, 1934–1939).

118 O. Spengler, *Le Déclin de l'Occident* (1918), Paris, Gallimard, 1931–1933.

го циклічному баченню цивілізацій¹¹⁹, Бродель зберігає їхню філософію історії та глобальні концепції історизму.

Крім того, броделівська концепція цивілізації провадила тісний діалог із Жоржем Фридманом про сучасний гуманізм¹²⁰: у контексті докорінної та масової машинізації Бродель пророчо звертає увагу на інтенсифікацію нових способів виробництва й праці: «Матеріальна сила людини захоплює світ, підриває традиційні засновки людини, відриває її від себе, штовхає до небаченого життя»¹²¹. Економістське бачення, не без деякого впливу марксизму, та «довга часова тривалість» деколи виглядають як блискучий лак, щоб подати ці ідеї у привабливішому світлі. Зрештою, ці ідеї, попри прагнення історика об'єднати різні рівні аналізу, вибудовують авантюрну історичну фреску. В атмосфері 1950–60-х років, позначених відчуттям одноманітності світової економіки, Бродель звертається до вивчення «повної трансформації світу». Така увага до безпрецедентної, на його погляд, події та ліричний подих, що пронизує всі твори Броделя втворює голосам Поля Валері та Шарля Пері, що переймалися кризою західного світу та захистом його цінностей¹²². Головну книжку Броделя «Середземномор'я» замислено як відповідь на кризу європейської модерності¹²³. Зіткнувшись зі спростуваннями «західної ідентичності», Бродель під час дискусії з Іммануелем Валлерстайном¹²⁴ наново утверджує чільну роль Європи в генеалогії модерності¹²⁵.

Питання особливого місця Заходу, його економічного розвитку та культурної гегемонії цілком правомірне й здавна переслідуює соціальні науки. Однак броделівський проект насправді не займається компаративізмом: він огортає його всеохопним баченням історії світу, в якому пошук глобальних значущих сполучень найчастіше здійснюється ціною

119 «Щоб погодитись, ніби сучасні цивілізації повторюють цикл, який проходили інші або інші давні цивілізації, треба спершу визнати, що ні техніка, ні економіка, ні демографія не мають нічого спільного з цивілізаціями», «Histoire des civilisations: le passé explique le présent», *op. cit.*, p. 311.

120 G. Friedmann, *La Crise du progrès, esquisse d'histoire des idées 1895-1935*, Paris, Gallimard, 1936.

121 «Histoire des civilisations: le passé explique le présent», *op. cit.*, p. 310.

122 На тему ширшого осмислення уявлень французьких інтелектуалів щодо незахідних народів, див.: Т. Todorov, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Seuil, 1989. Див. також: W. Stoczkowski, «Racisme, antiracisme et cosmologie lévi-straussienne. Un essai d'anthropologie réflexive», *L'Homme*, № 182, 2007, p. 7-52.

123 G. Gemelli, *Fernand Braudel, op. cit.*, p. 231.

124 Валлерстайн був директором центру Фенана Броделя з Досліджень економіки, історичних систем і цивілізацій.

125 F. Braudel, «The Expansion of Europe and the longue durée», in H. M. Wesseling (ed.), *Expansion and Reaction. Essays on European Expansion and Reaction in Asia and Africa*, Leyde, Leiden University Press, 1975, p. 18-27.

III. ІСТОРІЯ ЯК ДИСЦИПЛІНА

нехтування неминучої множинності фактів. Отож, броделівський проект виражається в проекції світогляду, зумовленого екзистенційною тривогою, яку історик долає силою власного письма й переконання.

Цивілізація, видавничий проект

Окрім впливу броделівської моделі, «цивілізація» спізнала великий успіх у видавців. Термін перетворився на самозрозумілу очевидність і поширився серед широкої аудиторії. Поняття вийшло за межі наукового поля й завоювало частину легітимності завдяки жвавому використанню поза рамками фахових дискусій. 1954 р. Люсьєн Февр започатковує книжкову серію «Долі світу», що продовжує енциклопедичну мрію Анрі Бера та його серію «Еволюція людства»¹²⁶. У цих проектах чітко вимальовується фіналістська й європоцентрична картина цивілізації, навіть якщо вони видавали вагомі тексти й дозволили історикам заглибитись у компаративістську роботу. У 1960–70-х роках цивілізація стає беззаперечною історіографічною даністю, підваженою книжковими серіями та авторитетними джерелами у видавництвах «Presses universitaires de France» під керівництвом Мориса Крузе («Загальна історія цивілізацій») і «Artaud» («Великі Цивілізації») під керівництвом Реймона Блока¹²⁷. У цих проектах брали участь видатні історики, що позначили французький інтелектуальний пейзаж і допомогли познайомити широку аудиторію з кращими зразками історичних досліджень¹²⁸; ми натрапляємо на ці престижні праці в багатьох бібліотеках, далеко за межами університетських кіл. Книжкові серії, що крок за кроком пропонують історію Китаю, Греції, Індії, відзначаються своїм броделівським спрямуванням, хоч у численних томах і на десятках тисяч сторінках не натрапиш хоч би на дрібне визначення або проблематизацію терміна «цивілізація». За часів модерності післявоєнного «славного тридцятиліття» всі ці проекти мають на меті підбити історичний підсумок цивілізацій, зокрема й додати своє оціночне судження¹²⁹.

126 L. Febvre, «Sur une nouvelle collection d'histoire», *Annales ESC*, 1, 1954, p. 1-6.

127 Також треба згадати про видання серії «Дослідження цивілізацій», що «створене Міністерством закордонних справ 1980 р. для оприлюднення результатів праць французьких археологів, які працюють закордоном за фінансової підтримки Генеральної дирекції міжнародної кооперації та розвитку».

128 «Ця серія постала з нового запиту. Крім бажання приємного читання, потреби синтезу та широких узагальнень, читачі тепер воліють конкретики, точності, безпосереднього знайомства з документами та пам'ятками. Читачам потрібен орієнтир серед більш фахових досліджень», Raymond Bloch, préface à *La Civilisation de l'Occident médiéval*, Paris, Arthaud, 1965, p. 9.

129 *Ibid.*, p. 12.

П'єр Шоню, за редакцією якого виходять два томи «Цивілізація класичної Європи» та «Цивілізація Європи за доби Просвітництва», є одним із тих, хто найохочіше послуговується поняттям: «Цивілізація — це спадок, він змінюється й зростає»¹³⁰. Отже, для істориків термін цивілізації стає значущим і цікавим щодо Заходу і особливо модерності: тут явно й відверто панує етноцентризм. VII том, присвячений сучасній епосі, за редакцією Мориса Крузе, називається просто «У пошуках нової цивілізації» й розгортає роздуми про західні технології та економіку на тлі «решти світу». Так, ці книжки застосовують діалектику загальної Цивілізації та окремих цивілізацій, що слугувала підложжям для всього броделівського підходу. Завдяки ним цивілізація поширится і в науковій, і в медійно-культурній сфері.

Два томи «Загальної історії цивілізацій» пропонують порівняльну історію Заходу й Сходу. III том, присвячений Середньовіччю, за редакцією Едуара Перуа, має підзаголовок «Поширення Сходу й народження західної цивілізації»¹³¹; IV том, присвячений XVI–XVII ст., за редакцією Ролана Муньє, називається «Поступ європейської цивілізації і приєднання Сходу (1492–1715)»¹³². Формулювання назв красномовно свідчить про підхід до цивілізацій в термінах зростання й занепаду. Між Сходом і Заходом занепад одного з них відбивається на зростанні другого: дві цілості структурно протиставлені одна одній. У традиції Люсьєна Февра навіть розділення книжкових серій формує образ західної цивілізації як такої, що народжується з Середньовіччя. Тож єдність середньовічного Заходу виникає не як наукове свідчення, а як логічний і моральний імператив, покликаний позначити початок процесу, винятковий розвиток якого вимагає надзвичайного походження.

Походження середньовічної цивілізації

Загальне місце «середньовічної цивілізації» зазнавало метаморфоз неодноразово. У XIX ст. цей термін неабияк ускладнюється: французькі автори застосовують його в різних контекстах, часто непослідовно й не-систематично. Луї де Бональд (1754–1840) пише, що «цивілізація — це розум і чеснота в суспільстві»¹³³. Цивілізація позначає особливу форму

¹³⁰ Paris, Arthaud, 1966 et 1971 (p. 503).

¹³¹ Paris, 1961.

¹³² Ролан Муньє (1907–1993) — історик, який енергійно протистояв марксистській історіографії; разом із Віктором-Люсьєном Тап'є та Альфонсом Дюпреном 1958 року заснував Центр досліджень цивілізації модерної Європи.

¹³³ Louis-Ambroise de Bonald, *Théorie du pouvoir politique et religieux*, Constance, 1796, I, chap. III.

III. ІСТОРІЯ ЯК ДИСЦИПЛІНА

культури, що формується в місті й має на меті загальну акультурацію. Так, термін пов'язаний з уявленням про прогрес та універсализм. На думку Гізо й Мішле, слово можна вживати як синонім «sociabilité»¹³⁴ — соціального життя, інтегрованості в суспільство. Отож, середньовічна цивілізація окреслюється на схилі римської цивілізації й завершується нібито з постанням доби Відродження¹³⁵. Отже, Середньовіччя та її «байка» становлять «ідентитарну категорію несхожості на інших»¹³⁶, прихований бік цивілізації, що добуває спасіння лише в грецькому спадку або в подальшому Відродженні. Середньовіччя не є історичним моментом в повному розумінні слова; воно не має особливої ознаки або властивості.

За 1930-х років у середньовічній історії термін має чіткий науковий вжиток: насамперед він слугує для розрізнення епох. Зокрема на таке використання натрапляємо в праці Джоана Еванса «Цивілізація у Франції Середніх Віків»¹³⁷ та розвідці Анрі Моса «Народження Середньовіччя, 395—814». Книжка Моса розглядає «зіткнення цивілізацій» між варварами й римлянами¹³⁸. Автор, фахівець-візантиніст, стає на захист візантійської спадщини й обстоює її місце в передачі греко-римської культури, ознаки, на його переконання, цивілізації¹³⁹. Грецька культура ще просвітить «наш» Захід, її законну територію, відвойовану після варварських захоплень¹⁴⁰. Щоб подолати дискусію, що точилася протягом 1920—30-х років щодо джерел християнського мистецтва, Мос пропонує класифікацію,

134 François Guizot (1787-1874), *Histoire de la civilisation en France*, Paris, 1830 i *Histoire de la civilisation en Europe*, Paris, 1828. Див.: М. Agulhon, «La sociabilité est-elle objet d'histoire?», in E. François (éd.), *Sociabilité et société bourgeoise en France, en Allemagne et en Suisse*, Paris, Éditions du Comité des travaux historiques et scientifiques, 1987, p. 13-22.

135 До прикладу, з-поміж інших численних творів, згадаємо трактат Евсташа Луї Жозефа Тулота «Історія варварства й права за Середніх Віків. Про цивілізацію та звичаї давніх, порівняно зі звичаями сучасних, про церкву та уряди, національні ради й асамблеї у всіх народів, й зокрема у Франції та Німеччині», Париж, 1829.

136 Завдячую цим висловом Жилеві Бартолейнсу («catégorie identitaire de l'altérité»).

137 J. Evans, *La Civilisation en France au Moyen Âge*, Paris, Payot, 1930.

138 H. S. L. B. Moss, *La Naissance du Moyen Âge, 395-814*, Paris, Payot, 1937. Вираз «зіткнення цивілізацій» з'являється в заголовку одного з розділів (р. 78). Дивно було виявити, що цю працю, яку мало знають й цитують спеціалісти з високого Середньовіччя, й інтерес до якої суто історіографічний, фігурує серед довідкових книжок Національної бібліотеки Франції.

139 Мос — фахівець із візантиністики: див. N. H. Baynes, H. S. L. B. Moss (éd.), *Byzantinism. An Introduction to East Roman Civilization*, Oxford, Clarendon Press, 1961. «Ми тільки починаємо приділяти належну увагу величчю тих здобутків, на які спромоглася Візантія, й істинного характеру цивілізації, що продовжила римську традицію на берегах Босфору», *La Naissance du Moyen Âge, 395-814*, op. cit., p. 7.

140 «Найцікавіше те, що ново захоплення південної Італії мовою, звичаями й інституціями Греції дзеркально повторює вплив класичного еллінізму п'ятнадцять століть тому. Ця еволюція продовжувалася до XI ст. <...> і сліди лишаються до сьогодні», *ibid.*, p. 167.

що протиставляє зокрема елліністичний і семітський стиль¹⁴¹. В Ісламі Мос вбачає іншу форму «поєднання елліністичної та семітської культури», що зазнала різні моменти процвітання й занепаду, часто в розходженні з християнським Заходом¹⁴². Іслам, нерозривно пов'язаний з кочівництвом¹⁴³, постає як «навала», що зруйнувала середземноморську рівновагу¹⁴⁴.

Якщо книжка Моса певною мірою стала попередницею твору Гутенайма, дослідження вжитку терміна «цивілізація» істориками й зокрема медієвістами не повинно зводитись до стосунків Схід/Захід¹⁴⁵. Ідеться про ставлення історика до минулого й теперішнього. Йоган Гейзинга, автор засадничої праці «Осінь Середньовіччя», визначає історію як «інтелектуальну форму, в якій цивілізація осягає своє власне минуле»¹⁴⁶. Історія світу стає визначальною для сучасної цивілізації, а історик стає посередником ідентичності цивілізації¹⁴⁷. Так, цивілізаційна проблематика розміщується в самому осерді практики історії у розширеному світі¹⁴⁸. Для Гейзинги, який пише 1933 р. «Кризис цивілізації», це телеологічне поняття, що дозволяє історикам поєднати абстрактне й конкретне й таким чином утворити цілісне знання¹⁴⁹. В такій іпостасі воно відповідає на потребу загального й послідовного знання в глобальному та розладнаному

141 *Ibid.*, p. 115.

142 «Цивілізація Ісламу не була, як часто припускали, азіатською цивілізацією, що непримиренно протиставляється цивілізації Європи. Навпаки, вона зароджується з тих самих елементів, що лягли в основу ранньої християнської думки, тобто з поєднання елліністичної та семітської культури», *ibid.*, p. 183.

143 «Кочівники раптово з'явилися в усі періоди історії безмінних степів Азії», *ibid.*, p. 116.

144 *Ibid.*, p. 159.

145 Однак ми фіксуємо живучість цієї дискусії навіть серед нещодавніх публікацій: David Levering Lewis, *God's Crucible. Islam and the Making of Modern Europe, 570-1215*, New York, W. W. Norton and Co, 2008.

146 J. Huizinga, «A Definition of the Concept of History», in R. Klibansky, H. Paton (éd.), *Philosophy and History. Essays Presented to Ernst Cassirer*, Oxford, Clarendon Press, 1936, reed. London-New York, 1975, p. 1-10: «The character of the civilization determines what history shall mean to it, and what kind it shall be» (p. 9).

147 «Our civilization is the first to have its past the past of the world, our history is the first to be world history», *ibid.*, p. 8; «History itself, and the historical consciousness, becomes an integral constituent of the civilization; subject and object are recognized in their mutual interdependence», *ibid.*, p. 10.

148 «Civilization <...> that world is best adapted to indicate the ideal totalities of social life and creative activity realized in a definite time and place which for our thinking constitute the units in the historical life of mankind. We are entitled to speak of a civilization, no less than of a people, a society, as a thinking subject». Гейзинга додає: «Without falling by the use of this metaphor into the gross anthropomorphism which constitutes one of the chief dangers to historical thought», *ibid.*, p. 8.

149 «Civilization has a meaning only as a process of adaptation to an end; it is a teleological concept, as history is an explicitly purposive knowing», *ibid.*, p. 6-7.

III. ІСТОРІЯ ЯК ДИСЦИПЛІНА

світі як у 1930–40-х, так і 1990–2000-х роках. Термін цивілізація ототожнюється з самою працею історика. Його чільне місце в інтелектуальному процесі перешкоджає будь-якому запитуванню про конкретний вжиток: цивілізація постає як легітимний об'єкт історика, вона передує його дослідницькій роботі й, більше того, зумовлює її.

Місце Середземномор'я

Така історіографічна очевидність передбачає визначення Цивілізації через порівняння з іншими цивілізаціями. Вона неявно проводить аналогію між Цивілізацією та Заходом. Люсьєн Февр у книзі «Європа. Виникнення цивілізації» подає Європу як «історичну побудову», середньовічне утворення, що народжується з розколу Сходу й Магрибу¹⁵⁰. Цей засадничий розрив з римським світом переносить мусульманський світ «на цілі століття, можливо, назавжди до антиєвропейського кола»¹⁵¹. Тож середземноморська єдність розбивається, торгівля між Сходом і Заходом уривається; «розкол», «тріщина» призводить до «закриття» Середземномор'я арабами. Проект Февра, що визначає народження Заходу зі зникнення втраченого раю, яким був середземноморський світ, надзвичайно вплинув на Броделя. Така ж інтерпретація відлунує в праці Ендрю К. Гесса¹⁵², який наголошує на принциповій ролі конфлікту між Християнством та Ісламом у визначенні історичного коріння європейської ідентичності. Така історична увертюра, розрив між середземноморським світом, що ретроспективно вважається як сприятлива подія, та модерним світом, сформованим у протиставленні Сходу/Заходу, став підґрунтям багатьох досліджень середньовічної доби (вузловий і засадничий момент цієї диxотомії).

Історик Анрі Пірен також неабияк вплинув на Броделеве дослідження в його «Середземномор'ї»¹⁵³. Цікаво зазначити, що у французькій історіографії нинішні прихильники зіткнення цивілізацій Тьєрі Каму та

150 Марсель Детьєн (*Comparer l'incomparable, op. cit.*, p. 30) підкреслює, наскільки відрізнялися Марк Блок і Люсьєн Февр у ставленні до компаративізму та у своїй науковій концептуалізації національного питання. На переконання Февра, «нація – незрівнянна»: див. L. Febvre, *Honneur et patrie*, Paris, Perrin, 1996.

151 Lucien Febvre, *L'Europe. Genèse d'une civilisation*, лекційний курс у Колеж де Франс 1944–1945 pp., Librairie académique Perrin, 1999.

152 Andrew C. Hess, *The Forgotten Frontier. A History of the Sixteenth Century Ibero-African Frontier*, Chicago, University of Chicago Press, 1978.

153 Про цього історика, зокрема, див.: B. Lyon, *Henri Pirenne. A Biographical and Intellectual Study*, Ghent, E. Story-Scientia, 1974. Бродель визнавав свій борг перед Піреном у «Моїй освіті історика», in *Écrits sur l'histoire*, II, Paris, Flammarion, 1977.

Сильвен Гугенайм неабияк цінують цього автора. Як і для Броделя, Пірен править їм за вагому запоруку наукової значущості цивілізаційної парадигми в історії. У своїй «Історії Європи»¹⁵⁴ він наголошує на тісному зв'язку між завоюваннями Ісламу й формуванням західного Середньовіччя. Пірен перетворює великий східний розкол 1054 р. на фундаментальну ознаку західної цивілізації; варварські вторгнення зберегли римські політичні установи та класичну культуру, дали народження «меровінгській цивілізації»¹⁵⁵. У книзі «Магомет проти Карла Великого»¹⁵⁶ він обстоює тезу, згідно з якою новий римський імператор Карл Великий започатковує Захід. Однак без Магомета, продовжує Пірен, Карл Великий не зміг би стати тим, ким він став. Отже, перед нами вкотре постає фронтальна опозиція, що творить та рухає історію. Завоювання Середземномор'я мусульманами мало наслідком остаточне й радикальне розділення між Сходом і Заходом та зруйнування середземноморської цивілізації, успадкованої від греків і римлян¹⁵⁷. Історики розділила бурхлива дискусія щодо важливості та значущості цього розриву. Гіпотезу Пірена жваво критикували аж до 1940-х років¹⁵⁸. Його тезу підхопили за 1980-х років Ричард Годжес і Девід Вайтгаус¹⁵⁹, котрі обґрунтовували свою довгу періодизацію християнізації на археологічних даних.

154 H. Pirenne, *Histoire de l'Europe*, Bruxelles, La Renaissance du livre, 1936 (книжку не завершено, видано посмертно).

155 У цьому питанні на Анрі Пірена неабияк вплинув Фюстель де Куланж (Fustel de Coulanges, *L'Invasion germanique et la fin de l'Empire*, Paris, Hachette, 1891).

156 «Сутнісний характер *Romania* залишився середземноморським», H. Pirenne, *Mahomet et Charlemagne*, Paris, 1922 (rééd. PUF, 1970), p. 101: «Іншими словами, середземноморська єдність, що складає суть античного світу, нікуди не зникає. Дедалі більша еллінізація Сходу не перешкоджає йому й далі впливати на Захід товарообміном, мистецтвом, зрушеннями релігійного життя. Певною мірою, як ми побачили, Захід візантієзується», *ibid.*, p. 103.

157 «Іслам розірвав середземноморську єдність, що зберігалася за рахунок германських вторгнень. Це найголовніша подія, що відбулася в європейській історії від часів пунічних воєн. Це кінець античної традиції. Це початок Середніх Віків, саме в той момент, коли Європа візантієзувалася», *ibid.*, p. 120. «Середземне море, обернувшись на мусульманське озеро, перестає бути шляхом обміну та ідей, яким воно ніколи не переставало бути раніше», *ibid.*, p. 215.

158 Тоді йому опонували два історики: R. S. Lopez, «Mohammed and Charlemagne. A Revision», *Speculum*, 18, 1943, p. 14-38 та Maurice Lombard, «Mahomet et Charlemagne», *Annales ESC*, 3, no 2, 1948, p. 188-199. Про цю полеміку див.: Peter Brown, «Mohammed and Charlemagne by Henry Pirenne», *Daedalus*, 103, 1974, p. 25-33 і B. Lyon, «A Reply to Jan Dhondt's Critique of Henri Pirenne», *Handelingen der Maatschappij voor Geschiedenis en Oudheidkunde te Gent*, 29, 1975, p. 3-25. Див. також: A. de Libera, «Orient/Occident, amnésie et xénophobie», *Manière de voir*, 28, août-sept. 2005, p. 58-61.

159 R. Hodges, D. Whitehouse, *Mahomet, Charlemagne and the Origins of Europe*, London, G. Duckworth, 1989.

Наявність і неаявність цивілізації

Ця концепція «середньовічної цивілізації» як породженої цілості, протиставленої іншим цілостям і генетично пов'язаної з модерним Заходом, набула надзвичайної популярності у французькій історіографії. У першому числі «Зошитів середньовічної цивілізації» від лютого-березня 1958 р. Гастон Берже висуває історію цивілізацій, таких, що, на його думку, є гуманістичними й уважними до «психологічних причин». Цей науковий проект поміщує в осерді медієвістики динаміку «поступу знання», спрямованого на «універсальні цінності»¹⁶⁰. Він вписується в тривалу реконструкцію Середньовіччя з його «особливою зрілістю в інтелектуальній і художній царині»¹⁶¹. У цьому аналізі цивілізації особливо відчувається вплив Якоба Буркгардта: дослідження розпочинається з творів мистецтва (живопису та літератури), «дзеркала ідей та цивілізації»¹⁶². Така історія цивілізації прагне уникнути пастки етноцентризму, вивчаючи інші цивілізації та взаємодію між ними¹⁶³, завдяки зміщенню погляду історика в напрямку антропології¹⁶⁴. Втім, паралельний аналіз не передбачає критичної перспективи й здебільшого відтворює лише наперед наявні категорії. Поняття цивілізації не проблематизовано¹⁶⁵, тим часом воно «задає напрям діяльності Центру Пуатьє та програмі нашого часопису»¹⁶⁶. Дане

160 «Історія цивілізацій ставить людину в центр картини. Вона хоче продемонструвати психологічні та соціальні причини відкриттів, які зробила людина, а не просто їхню цінність. Усюди вона пов'язує твори з умовами їхнього створення. Також показує нам, які етапи пройшло людство на довгому шляху, що привело нас туди, де ми є. Однак цивілізація складається не тільки з елементів, які можна долучити один до одного. Її не можна звести до поступу знань, поліпшення техніки або, загальніше, до універсальних цінностей, які дедалі краще затверджені та зрозумілі», *Cahiers de civilisation médiévale*, I, 1958, p. 3.

161 Рене Крозе та Едмон Лабанд (René Crozet et Edmond Labande): «Ми дедалі твердіше переконуємося, що в інтелектуальному та мистецькому плані Захід досяг повної зрілості у XII ст.», *ibid.*, p. 7.

162 J. Burckhardt, *La civilisation de l'Italie au temps de la Renaissance*, 1860 (фр. пер.: Paris, Plon-Nourrit, 1885).

163 «Якщо предмет досліджень Центру зосереджено на часі, він не має обмежуватися простором. Щоб зрозуміти, чим була цивілізація західної Європи за часів, коли процвітало римське мистецтво, ми не можемо запліщувати очі на мусульманську або візантійську цивілізацію», René Crozet et Edmond Labande, «Liminaire», *Cahiers de civilisation médiévale*, *op. cit.*, p. 6.

164 «Не можна вивчати якусь зниклу цивілізацію тільки нанизуюванням кожного її елемента в низці причин і наслідків. Ми маємо виявити внутрішні зв'язки; для цього не треба заперечувати своє Я, а просто хоч на деякий час віддатися думкам, відчуттям, відмінним від нашого власного погляду», *op. cit.*, p. 4.

165 Див., наприклад, статтю: René-Henri Bautier, «Conclusions. "Empire Plantagenêt". Y eut-il une civilisation du monde Plantagenêt?», *Cahiers de civilisation médiévale*, XXIX, 1986, p. 139-147.

166 P. Skubiszewski, «Notre revue: saisir une civilisation», *Cahiers de civilisation médiévale*, XXXIX, 1996, p. 3-8.

як очевидність, воно перетворюється на історичний факт, долю якого треба зважити. В панорами, зроблених на п'ятдесятиліття Центру вищих досліджень середньовічної цивілізації (CESCM), створеного 1953 р. у Пуатьє, немає ніякого рефлексивного запитування, чим є «середньовічна цивілізація», тимчасом як вислів уживають багато разів. Такий цивілізаційний підхід, тон якому задав Бродель, вписується у визначення «духу», «істини»¹⁶⁷, забарвленої загадкою невимовного й невидимого¹⁶⁸, виявити яке в змозі тільки історик. Цивілізація сприймається переважно як культурна ідентичність, яку відзначає непереборна відмінність з іншими ідентичностями та культурами¹⁶⁹. Але якщо цивілізація для історика є чільною темою, або принаймні формулою¹⁷⁰, вона жодної миті не спонукає до рефлексивного осягнення власних інтерпретаційних категорій.

Жорж Дюбі, що разом із Робером Мандру написав працю «Французька цивілізація»¹⁷¹, брав участь в укладанні «Загальної історії цивілізацій за Середньовіччя»¹⁷². Він активно послуговується поняттям цивілізації, особливо для XIII ст.¹⁷³, що, на погляд традиційної історіографії, розглядається як апогей Середньовіччя. Так, він говорить про «випромінювання французької цивілізації» та її «поступове послаблення» наприкінці XIII ст.¹⁷⁴ Знову ж таки, цивілізаційний підхід позначений виявленням панівних особливостей, що дозволяють зменшити багатоманітність¹⁷⁵. У даному разі середньовічний Захід здобуває єдність у загальному пориві до пізнання, що позначає особливу неповторність цієї цивілізації. Вона постає як початок довгої ходи, що неодмінно приводить до модерності. Таке бачення зводить суспільства до застиглих натуралістичних моделей¹⁷⁶.

167 «Дозволити нам осягнути дух, виявити його істину. Таким має бути завдання будь-якого дослідження цивілізації», *ibid.*, р. 4.

168 «Ми сприймаємо життя суспільства як несхоже на всі інші історичні формації <...> характерні риси цивілізації: її частий вибір і ставлення, що загадковим чином пронизує різні сфери людської діяльності, попри можливі соціальні нашарування й розмаїття форм вираження, збігаються між собою», *ibid.*

169 *Ibid.*

170 Як-от «цивілізація жесту», «цивілізація текстилю» або «цивілізація образу», які підхоплює чимало істориків.

171 G. Duby, R. Mandrou, *Le Civilisation française*, 2 vol., Paris, Armand Colin, 1958

172 É. Peroy (éd.), *L'Expansion de l'Orient et la naissance de la civilisation occidentale*, Paris, PUF, 1961.

173 *Ibid.*, р. 393.

174 Це навіть назва одного підрозділу (р. 389); інша назва: «виміри середньовічної цивілізації» (р. 404).

175 «Водночас стерлися деякі риси, що в час величі французької цивілізації, вочевидь, об'єднували християнський Захід», *ibid.*, р. 409.

176 «Наприкінці Середньовіччя західні люди, здається, знайшли відповідь, яку невтомно шукали за тяжких часів», *ibid.*, р. 552.

III. ІСТОРІЯ ЯК ДИСЦИПЛІНА

У довгих міркуваннях про теологію, гуманізм, духовність і гуманітарні науки Дюбі визначає цивілізацію передусім із допомогою її художньої й інтелектуальної продукції, отже, у набагато вужчих часових рамках і дрібніших об'єктах, ніж те робив Бродель. Ознака західної цивілізації — технічний прогрес, наслідок інтелектуального піднесення¹⁷⁷.

Утім, оціночне судження також підважує цей ужиток терміна, знову пов'язаного з універсалізмом¹⁷⁸ та компаративізмом, найпершим завданням якого було визначити поступ і затримку відповідно до гіпотетичного прогресу¹⁷⁹. Дюбі оцінює цивілізацію в термінах «життєвості», «плодючості»¹⁸⁰. Так він вибудовує послідовну систему, надає Середнім Вікам сумірної з модерністю форми, але й доходить до того, що пов'язує греко-римську античність із сучасністю, відходячи від предмета свого дослідження — Середньовіччя¹⁸¹. Для нього, як і для Броделя, цивілізація — дійова особа історії, сутнісна й засаднича постать історичної оповіді¹⁸², що в падіннях і піднесеннях дає їй життя¹⁸³. Крім того, вона підносить на вищий рівень працю історика, бо завдяки їй він може впоратись зі складністю реальності в очах нефахівців. На таку риторичну функцію «цивілізації» натрапляємо в інших творах Дюбі, що не особливо переймається послідовністю аргументації (зокрема, в розвідці про феодалізм та середньовічний аграрний світ). Тут ми натрапляємо на надзвичайно загальні вислови: «У тогочасній цивілізації все визначало село».

177 «Як будь-який технічний поступ, винахід типографії є проявом цивілізації, справдженням певної потреби й завершенням пошуку», *ibid.*, p. 573.

178 «Ця цивілізація бачить себе універсальною, водночас утверджує свою відмінність, а держава визначає в ній свою загальність», *ibid.*, p. 403.

179 «На наш погляд, цивілізації між V—X ст. характеризують дві головні риси: з одного боку, розширення географічних горизонтів; з іншого — певний поступ, що на той час здійснили порівняно з шойно зародженою західною цивілізацією великі азійські імперії та мусульманський світ», Вступ Едуара Перуа, *ibid.*, p. 2.

180 «Плідна ферментація, як-от зусилля духу до збагачення певних знань або порив до живого християнства; й ознака життєвості західної цивілізації тим більш виразна, що ні духовна влада папи, ні авторитет університету перепинити її більше не спроможні, тим паче схилити її численні прояви до спільної мети», *ibid.*, p. 418.

181 «Ідея нації саме до міри підтримує римський принцип суверенітету, на якому західні королі й принци прагли обґрунтувати владу», *ibid.*, p. 416.

182 «Разом із Колумбом західна цивілізація вирушає на підкорення світу», *ibid.*, p. 579.

183 «Мусульманський Захід <...> вірний цивілізації, попри частковий занепад і відхилення, не перестав процвітати в багатьох галузях», *ibid.*, p. 523.

Вийти із «середньовічної цивілізації»

Жак Ле Гоф — автор, крім усього іншого, визначної для цілого покоління істориків книжки «Цивілізація середньовічного Заходу», що вийшла, як ми зазначали, у видавництві «Artaud»¹⁸⁴. Якщо Ле Гоф не робить розрізнення між суспільством і цивілізацією¹⁸⁵, то все одно вживає термін «цивілізація» в броделівській традиції поєднання часу (довга тривалість) і простору (відкриття географічного горизонту)¹⁸⁶. В іншій статті Ле Гоф запозичує в Едуара Салена ідею «меровінгської цивілізації», не даючи, однак, визначення ні інтелектуального значення такого використання, ні його зв'язку з поняттям середньовічної цивілізації¹⁸⁷. За 1980-х років Ле Гоф береться за видавничий проект, хоч і близький до вище наведених інших проєктів, але пов'язаний з означенням «середньовічної людини»¹⁸⁸. Тут термін «цивілізація» поступається місцем історичній типології зв'язків людини з навколишнім світом, що дозволяє порушити питання «народження індивіда» за Середніх Віків¹⁸⁹. Така зміна свідчить про рішучий перехід Ле Гофа до антропологічних питань.

Якщо Ле Гоф спершу йде за традицією Броделя, то згодом він вживає термін «цивілізація» в розумінні Леві-Строса та Норберта Еліаса: вони привнесли рефлексивний вимір, якого часто бракувало броделівському проєкту¹⁹⁰. Ле Гоф відтворює модель «первісної думки» Леві-Строса для аналізу середньовічного світу як первісного суспільства. Так він позбувається притаманного модерній епосі фіналізму. На методологічну небезпеку такого підходу вказував Кліфорд Гірц (інший важливий мислитель в інтелектуальній біографії Жака Ле Гофа), який розрізняв культурні підсистеми й цивілізації, критикуючи внутрішні межі деяких форм компаративізму. Тож історик, зрештою, відходить від великих цивілізаційних

184 J. Le Goff, *La Civilisation de l'Occident médiéval*, op. cit.

185 *Ibid.*, p. 17.

186 Ле Гоф не визнає відкрито броделівський вплив: «Морису Ламбару я завдячую не тільки прозінням та цікавістю до великих цивілізаційних просторів (а отже, остерогу не розділяти простір і час, широкі горизонти та довгу тривалість)», J. Le Goff, «Préface», *Pour un autre Moyen Âge. Temps, travail et culture en Occident*, Paris, Gallimard, 1977, p. 13.

187 J. Le Goff, «Culture cléricale et traditions folkloriques dans la civilisation mérovingienne», *Pour un autre Moyen Âge*, op. cit., p. 223-235. Див.: É. Salin, *La Civilisation mérovingienne d'après les sépultures, les textes et le laboratoire*, Paris, A. et J. Picard, 1949-1958. Сален також не проблематизує поняття цивілізації, навіть якщо для нього воно становить осердя зв'язку між історією (інтелектуальною та культурною) й археологією (матеріальна культура).

188 J. Le Goff (éd.), *L'Homme médiéval*, Paris, Seuil, 1989.

189 M.-D. Chenu, *L'Éveil de la conscience dans la civilisation médiévale*, Paris, Vrin, 1969.

190 N. Elias, *Dynamique de l'Occident*, Paris, Calmann-Lévy, 1975.

III. ІСТОРІЯ ЯК ДИСЦИПЛІНА

фресок¹⁹¹ та способів писання історії, як її розумів, зокрема, Жорж Дюбі. Рефлексивний підхід Норберта Еліаса задасть структуру «довгого Середньовіччя», що чітко ґрунтується на дослідженнях «процесу цивілізації»¹⁹². Тепер Ле Гоф радше схильний говорити про західне Християнство, ніж про цивілізацію¹⁹³, і його інтелектуальний проект зосереджуватиметься на концепціях людини і Бога, уявному та спільних ментальних структурах, характерних для Середньовіччя¹⁹⁴, відкидаючи історичистську цивілізаційну проблематику¹⁹⁵. Під його впливом, і надихаючись досвідом Джека Гуді¹⁹⁶, Жером Баше звертається до проблематики, що не зовсім чужа броделівським побудовам¹⁹⁷: на його думку, «виявлення фундаментальних чинників західної динаміки» показує, що історичний аналіз піднесення Заходу вимагає «проблематизації понять варварства й цивілізації, взагалі такої опозиції <...> саме до цього заохочує історія Середньовіччя»¹⁹⁸. Баше застерігає істориків від «небезпек есенціалізації відмінності між Заходом та всіма іншими»¹⁹⁹.

191 «В еволюції людства, принаймні у великих масах, є фази, системи сповільненого ритму, що дають корисні орієнтири, дозволяють краще артикулювати зусилля наукової раціоналізації, яку роблять історики для кращого освоєння минулого», J. Le Goff, «Préface», *L'Imaginaire médiéval*, Paris, Gallimard, 1985, p. XI.

192 J. Le Goff, «Pour un long Moyen Âge», in *L'Imaginaire médiéval*, op. cit., p. 7-13. Норберт Еліас зізнавався, що довго вагався, перш ніж застосовувати термін «цивілізація». Зрештою, він означив його як соціо- та психогенетичний процес, через який європейці поступово дістали ті риси, що сприймаються їхніми нащадками як вроджені ознаки вищості. Щодо концепції цивілізації Еліаса, див.: N. Heinrich, *La Sociologie de Norbert Elias*, Paris, La Découverte, 1997 і H. P. Duerr, *Le Mythe du processus de civilisation. Nudité et pudeur*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1998. Див. також: S. Mennell, «L'étude des processus de civilisation et de décivilisation», in Y. Bonny, E. Neveu, J. M. De Queiroz (éd.), *Norbert Elias et la théorie de la civilisation. Lectures critiques*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2003, p. 27-36.

193 Після «пробудження середньовічного Заходу» за каролінгської доби та «після тисячнього року все стає дедалі серйознішим. Християнство виходить на сцену по-справжньому», *La Civilisation de l'Occident médiéval*, op. cit., p. 88.

194 *Ibid.*, p. 451-452.

195 J. Le Goff, *Pour un autre Moyen Âge*, op. cit.

196 Джек Гуді в «Сході у Заході» (*L'Orient en Occident*, op. cit.) деконструє телеологічне тло вищості Заходу й з науковою точністю і ретельним аналізом дискусійних тез спростовує тези про нібито індивідуалістичний характер західної людини (засадничий міф соціальних наук). Див. також: E. W. Said, *L'Orientalisme*, op. cit.

197 «Навіть якщо, починаючи з XIX ст., капіталізм повністю опановує планету з допомогою Заходу, то його рання динаміка й перші кроки завоювання світу сягають витоків феодальної системи – історичної винятковості Європи», J. Baschet, *La Civilisation féodale*, Paris, Aubier, 2004, p. 513.

198 *Ibid.*, p. 33 et p. 21.

199 *Ibid.*, p. 511. «Якщо (аж до сьогодні) будь-який факт цивілізації є мірою стосунків домінування, які він передбачає, оціночних суджень у питанні компаративізму можна уникнути лише надавши рівнозначності суперечливим поглядам», *ibid.*, p. 529.

Покинути цивілізацію

Броделівське поняття цивілізації набуло неабиякого поширення, однак залишилося слабко структурованим у концептуальному плані. Двозначність поняття, як не дивно, породила своєрідний консенсус у соціальних науках, забезпечила єдине синтетичне бачення істориків, котрі лишали осторонь методологічні проблеми, задовольняючись цитуванням Броделевих класичних творів без критичної оцінки. Поняття стало особливою прикметою французької історіографії; його вплив може пояснити, чому соціальним і гуманітарним наукам було так складно по-справжньому осмислити поняття культури²⁰⁰. Такий різновид синтезування та побудови історичних фресок часто постає тоді, коли наукові дослідження занадто віддаляються від читацької аудиторії й зосереджуються на надмірній фрагментації. Нинішнє відродження такої «історії, переданої формулою»²⁰¹ можна зрозуміти як спробу заповнити дедалі більшу прірву між наукою та суспільством.

Актуальне повернення поняття цивілізації закриває дужки 1980–90-х років, коли політкоректні соціалісти відмовилися від нього, але без інтелектуальної деконструкції як самого поняття, так і його використання. Привласнення Броделя, до якого вдається Анрі Гено та історики «зіткнення цивілізацій», наразі слугує захисною зброєю проти будь-яких звинувачень у расизмі; воно вписується в стратегію змішання усіх інтелектуальних ліній та перехоплення традиційних цінностей французької лівиці. На цьому підґрунті нинішнє використання Броделя схоже на ідеологічний проект Нової Правиці та її метаполітичну боротьбу²⁰². Поняття цивілізації, що утворює «метакультурні» сукупності, дозволяє подати політичні, економічні та суспільні напруження під таким кутом зору, що

200 «Зрозуміло, що ідеологічний контекст, притаманний Франції XIX ст., не давав розвинути описовому поняттю культури. Соціологи та етнологи самі були вщерть просякнуті універсалізмом Просвітництва, щоб осмислювати культурну множинність у суспільствах не інакше, як звертаючись до цивілізації», D. Cuche, *La Notion de culture dans les sciences sociales*, Paris, La Découverte, 2004, p. 23.

201 Такий вираз Люсьєн Февр вживає щодо Шпенглера та Тойнбі. Зокрема, творчість Шпенглера він розглядає в тривожному контексті Німеччини 30-х років. Див.: L. Febvre, «Deux philosophies opportunistes de l'histoire. De Spengler à Toynbee», in *Combat pour l'histoire*, Paris, 1992, p. 118-143 (p. 122).

202 Див. одну зі збірок Алена де Бенуа: Alain de Benoist, *Kulturrevolution von rechts. Gramsci und die Nouvelle Droite*, Krefeld, Sinus Verlag, 1985; також див. статтю одного з членів GRECE: Jacques Marlaud, «Métapolitique: la conquête du pouvoir culturel. La théorie gramscienne de la métapolitique et son emploi par la Nouvelle Droite française», *Interpellations. Questionnement métapolitique*, 2004, p. 121-139. Порівняйте з фразою Ніколя Саркозі: «Власне, я добре засвоїв урок Грамші: владу здобувають ідеями. Вперше правий політик визнає користь цього уроку», N. Sarkozy, *Le Figaro*, 17 квітня 2007.

III. ІСТОРІЯ ЯК ДИСЦИПЛІНА

зводить усі чинники до їхнього культурного виміру, щоб знерухомити їх раз і назавжди.

Поняття цивілізації пронизане французьким універсалізмом Третьої Республіки, політикою колонізації та акультурації, символом якої є Жюль Фері. Тоді воно використовувалось для проголошення західної ідентичності, щоб не говорити про християнство в дуже напруженому контексті суперечки навколо релігії²⁰³. Вже кілька століть поспіль «цивілізація» продовжує позначати насамперед ретроспективний погляд на власну історію й ставить її поряд з дискурсами пам'яті та ідентичності. Таке самовизнання, що надає більшого престижу й значущості, передбачає етноцентричний підхід, несумісний з актуальними вимогами соціальних наук. Цивілізація поєднує націю та Захід; вона надає підґрунтя одній з найважливіших тем західних істориків другої половини ХХ ст.: темі Європи.

У медієвальній історії численні наукові розвідки провадились на тлі роздумів про християнські коріння Європи²⁰⁴. Однак такі міркування не потребують монолітного поняття цивілізації, що ховає за собою реальний динамізм та розмаїтість — справжній об'єкт історичного дослідження. Дослідник має також звільнитись від проблематики «витоків», що нав'язує соціоісторичній ситуації фіналістський погляд необхідного й неминучого завершення. Історик, деконструюючи наміри пам'яті, що зумовлюють проблематику витоків і коріння, може запропонувати широкий аудиторії та освітній системі такий аналіз, що дозволяє суспільству краще зрозуміти минуле та його зв'язок із минулим²⁰⁵.

203 J. Lalouette, *La Séparation des Églises et de l'État. Genèse et développement d'une idée, 1789-1905*, Paris, Seuil, 2005.

204 Див. зокрема твори двох поважних істориків Середньовіччя: Rémi Brague, *Europe. La voie romaine*, Paris, Critérion, 1992 і Jacques Le Goff, *L'Europe est-elle née au Moyen Âge?*, Paris, Seuil, 2004.

205 Автор статті висловлює подяку за дружні поради та цінні зауваги Фредерика Одрена, Жилі Бартолейнса, Алена Буро, Ірен Катак, Ан-Валері Дюлак, Еммануель Крайс, Сильвена Пірона, Бенні Себа та Фредерика Ванерона.

РОЗДІЛ ТРЕТІЙ

ГАЛЬСЬКА ЗІРОЧКА

Дисципліна історії справ тутешніх

Ален Буро

Книга, що нас зацікавила, постала зі страху: здається, її автор стежить за своїх сучасників-арабів і, перекручуючи літургичні й історичні смисли, давніх арабів-предків. У минулому, на переконання автора, «араби» тільки відволікають, як-от «стовбури»¹, що ховають за собою зелений ліс — добре первоначало для благородного розчищення території.

Ерзац історії

Страх, як і ненависть, не так легко надається для пояснення, але історик має розгледіти знаряддя, що його збурює. Якщо маємо перекручення, то з якою метою до нього вдається історик? Я спробую виділити позицію автора як історика, абстрагуючись від його емоцій та пристрастей.

Перекручення стосується викривлення аксіом, що залягають у засновку сучасної історії. Цими аксіомами активно послуговуються, й розгубленість істориків у нашому випадку спричинена неможливістю відокремити принципи від їхнього вжитку. Сукупність аксіом А дістає конкретне вираження в сукупності А', що прагне їх переінакшити. Постає дилема: або відкидаємо А', але тоді під сумнів потрапляє А; або погоджуємося на А', але тоді А знецінюється (аксіоми не мають значення, адже дають хибні результати). Ці аксіоми повільно сформувалися, починаючи з Нового часу XVIII ст. Назвемо їх:

А1: іманентність історичних причин, що творять послідовні обставини. Причинність діє в контексті. Завдання історика передбачає два етапи: точний

¹ Французьке слово «tronc», «стовбур», «тулуб», на жаргоні також позначає мешканців Північної Африки. — *Прим. пер.*

III. ІСТОРІЯ ЯК ДИСЦИПЛІНА

аналіз різних конфігурацій та побудова можливих зв'язків між різними обставинами.

A2: розрив обставин, що відкидає будь-яку наперед визначену перспективу або покладання на первоначало. Увага прикута до зсувів, сильних та швидких трансформацій. Предметом історії є зміна.

A3: звідси випливає рухливість ієрархій. Історик має пройти через проби й виправлення помилок, щоб встановити адекватну амплітуду масштабу для огляду та відповідність причин. Він має експериментувати.

Ці аксіоми встановлено протягом кількох історіографічних поштовхів, які ми лише озвучимо: у XVIII ст. формується так звана «історія людей» та ідея текстуального доказу. Відтак наступного століття стверджується філологічна практика компаративізму, потім позитивізму. Нарешті, у XX ст. наперед виходить соціальна проблематика змін, потім тріумфує мікроісторія. Цій занадто схематичній картині бракує перетинів і збігів; ідеологічних відхилень було чимало й часом вони були різними. Але, загалом, історія стає дедалі більш світською, відмовляючись від великих провіденціалістських оповідей з обов'язковим початком і кінцем. Глобальні оповіді набувають метафоричного значення: історичний матеріал можна обирати, щоб проголосити перевагу певної цінності — релігійної, національної або політичної. Але історика не задовольнятиме така доля. Божественне творення, класова боротьба або вбивство Батька не належать до його дискурсу.

Й автор «Аристотеля у Мон-Сен-Мішелі», здається, теж не відмовляється від оцих трьох аксіом. Назва вказує на мікроісторію, ставлячи широку проблему (доля філософії Аристотеля) в короткому й чітко визначеному епізоді (A1). Здається, їй не байдужі зміни: читачі Аристотеля наворачтаються в християнство (A2). Наявній причинності (вплив східних мислителів) подана її протилежність (A3).

Походження світу

Та насправді аксіоми розлітаються на друзки: «Аристотель у Мон-Сен-Мішелі» в складках самої назви виказує залюбленість історика в ґрунтовну Францію, тутешню огорожу, що захищає від зовнішніх вітрів і хвиль. Глобалізація означає, що прихисток можна знайти тільки у своєму селищі, що сміливо пориває з безпритульними мережами. Продовжимо морську метафору: непроникна мушля посеред безликої й чужої гальки, яка швидко асимілюється й натуралізується. Походження вартє своєї шляхетності, якщо воно стає локальним, локальне звершує свою місію, якщо дістається до свого походження.

Вузьких вуличок Мон-Сен-Мішеля не досить, щоб пояснити відхилення. Насправді маємо справу з регресивним образом локального-первинного. Жажнувшись нескінченності часу, історик відчуває обов'язок віддатися рідним початкам, пустити коріння. Визначальні явища походять тільки від місцевого джерела, заповіді їхньої автентичності, але треба вміти зав'язати їх у червону (або чорну) нитку лінійної неперервності, починаючи від благородного походження (бажано релігійного). Мон-Сен-Мішель — водночас і селище, і монастир.

У цій справі не останню роль відіграє цехова солідарність. Звісно, філософам чи історикам філософії ніколи не була чужою воля до спільництва або співчутливого невтручання. Цех істориків, медієвістів чи ні, завжди мав схильність розпускати отруйні випари з виверження вулкану Мон-Сен-Мішель. Традиційні аргументи на їхній захист вказують на небезпеку різкої критики, що ризикує, за відомою приказкою, виплеснути не тільки воду з купелі, а й дитину. Дискусія заслуговує пильнішої уваги, однак мене більше притягує одна сліпуча апорія, чорний континент, привид, що вже два століття переслідує істориків, принаймні французьких — поняття витоків, що призводить до дивного змішання тутешньої реальності та благородної лінійності. Ця тема дозволяє вшанувати пам'ять мого друга Яна Томаса, котрий було запропонував найкращий аналіз римських витоків.

Захоплення походженням, попри сумління істориків, буйно квітло завжди. Морис Олендер зумів продемонструвати взаємодію у XIX ст. властиво описового дослідження окремих лінгвістичних систем і розшуків арійських витоків. Допоміжні засоби, які надає археологія, дозволяють захопленому витоками історикові відтворити часовий вимір у місцевих межах, додаючи ґрунтові землі до видатного фундаменту. Земля не бреше; але й дозволяє ошуканство, як це показала містифікація з «Пілтдаунівською людиною» 1912 р., череп якої мав піднести Англію до визначного рангу колись людського роду.

Це захоплення незнищенне, але проти нього ставали до герцю сміливі історики. Марк Блок викривав «ідолів походження» в останньому тексті «Апологія історії, або ремесло історика» (1941—43). Згадка цього історика може виглядати як реверанс у бік авторитету, але Блок дуже важливий, оскільки завжди виявляв надзвичайну ясність перед спокусами історика. У «Характерних рисах французької аграрної історії» [*Les Caractères originaux...*] (1931) прикметник у заголовку кидав виклик ідеї про *первинні* риси [*caractères originels*]. «Феодальне суспільство» (1939—40) розпочинається з парадоксу сучасної концептуалізації (феодальність), лексичне значення якої походить 1727 р. від графа Буленвільє, пристрасного прихильника германських витоків французької знаті. Навіть скинувши із

III. ІСТОРІЯ ЯК ДИСЦИПЛІНА

себе рештки націоналістичних одеж, захоплення місцевими витоками продовжує свою ходу. Сучасність широкердо критикувала ідеалістичні поняття впливу, дії на відстані. Але тема питомого походження непомітно повертається в царині нової історії, як, наприклад, свідчить еволюція вжитку поняття цивілізації у Фернана Броделя (див. вище аналіз Блеза Дюфалю).

Ангар минулого й ангарне минуле

Я хотів би проілюструвати таку суперечливу стійкість ідеї *походження* актуальним, простим і конкретним прикладом «невинної», «наукової» реконструкції слова, лексичне й понятійне життя якого витісняє, не без релігійного чинника, східну історію саме тому, що вона позначає необхідне поширення знання як блага для всіх, усупереч локальним партикуларизмам.

Сучасне французьке слово *hangar* передає латинське *angaria*. Багатозначне слово виникає в латинській мові з імперського права, однак вже має своє місце в латинських перекладах Євангелій. Воно транскрибує грецький іменник (*aggareia*), зафіксований в такій формі у II ст. н.е., варіант *aggareion*, що за класичної доби позначає поштову систему, впроваджену за перського царя Ксеркса, котрий зазнав поразки в битві при Саламіні 480 р. до н.е. Цей факт варто навести, позаяк натрапляємо на перше споріднене слово прикметник *angaros* у вірші 282 «Агамемнона» Есхіла, поставленого 458 р. до н.е. за двадцять років після битви. У цій трагедії новий прикметник, позначаючи вістовий вогонь, уславлює своєрідний божественний телеграф — передавання світла через полум'я на озорій відстані від Гефеста з Іди до гори Афон (домівки Зевса). Тридцять років по тому Геродот у своїй «Історії» (VIII, 98) подає реалістичну версію цієї байки й стисло, але повно описує механізм передачі пошти у персів, називаючи його по-перськи. Новини й повідомлення передавали через спеціальні пости, що були розставлені по всьому маршруту. На кожному пості завжди чекав новий кінь і вершник. Безперервність і безвідмовність створювала дієву державну галузь, обов'язок перед політичною цілістю. Геродот навіть додає іменник «ангарейон», що означає кінську пошту.

Термін і явище набувають негативного значення в Євангелії. Нове слово (*angareuein*) означає примус із боку влади. У «Проповіді на горі» Євангелія від Матея Ісус, засуджуючи закон «око за око, зуб за зуба» наводить чотири випадки нарути над людиною, на які жертві потрібно відповідати не помстою, а прийняттям і перебільшенням: фізичне переслідування, удар по щоці (*percusserit*), судовий позов (*judicio contendere*) і

загарбання сорочки в людини, подорожня повинність та прохання позичити чи подарувати що-небудь (*qui petit a te*). Третій приклад використовує якраз похідне від слова *angaria*: «А хто силувати тебе буде (*angariaverit*) відбути подорожне на милю одну, — іди з ним навіть дві» (Мт. 5, 41). Лука (6, 27-36) подорожню повинність взагалі опускає, безперечно, через те, що переслідування мають більш індивідуальний характер. Для Матея інший однаково може вчиняти насильство як особисто (фізично, інституційно або морально), так і від імені влади.

В іншій важливій ситуації це слово позначає у Матея (27, 32) примус. За наказом Ісус має нести знаряддя страти — хреста: «А виходячи, стріли одного кірінеянина, — Симон на ймення, — його змусили (*angariaverunt*) нести для Нього хреста». Марк змінює граматичний час (*angariant*) і наголошує на довільному примусі над селянином, що просто проходив (*praetereuntem*) із села (*de villa*). Лука (23, 26) ще більше підкреслює довільність, говорить конкретніше: «Схопили (*apprehenderunt*) якогось Симона з Кірінеї, що з поля вертався (*villa*), і поклали (*imposuerunt*) на нього хреста, щоб він ніс за Ісусом». Тільки Йоан не згадує цей епізод, у нього Ісус несе хрест самотужки.

Вимоги держави витлумачувались як інституційне насильство. Віднині особа зносила хрест податків. Однак зберігалося й перше значення, позаяк натрапляємо на іменник *angaria*, давню форму *aggareion* Геродота у II ст. н.е. в авторів-язичників Арріана та Артемідора, згодом у «Дигестах» Юстиніана.

Західне Середньовіччя підхопило євангельську дискваліфікацію, називаючи словом *angaria* побори, обов'язкову панщину, порівнюючи її з тягловою безоплатною роботою. Чітку вказівку бачимо у перевиданні 1772 р. Домом Карпантьє середньовічного латинського «Глосарію» Дюканжа (1678), що подає чотирнадцять лексичних варіантів *angaria*, що саме має шість значень. Тільки два перших нейтральні та наближені до грецької. Перше позначає поштову заставу, де гінці могли відпочити з дороги; друге — надання коней та послуг. Інші значення — зневажливі, стосувались навантаження обов'язками (значення 3), утисків, навіть моральних (значення 4), або ж кінське сідло, яке мусили вдягати на себе деякі засуджені як символ безчестя (значення 6)².

Я навожу приклад цього документа як зразок ідеологічного підтвердження відмови бенедиктинців XVIII ст. (Карпантьє тут важить більше, ніж Дюканж) приймати світську ідею зобов'язань перед державою, що розумілася як вияв утисків з боку всевладних сеньйорів із їхнім фео-

² П'яте значення стосувалось християнського поділу чотирьох пір, коли час було платити певні побори.

III. ІСТОРІЯ ЯК ДИСЦИПЛІНА

дальним германським правом. Позаду вимальовувалося славетне право «мертвої руки», уявне підґрунтя податкових претензій монахів та міф про кріпацький серваж, що досі переслідує багатьох медієвістів-нащадків Вольтера, демістифікаторів і викривачів універсалізму Спільного Блага. Сторони дискусії були причетними. Мова не йде про хвалу римського чи грецького значення державного служіння, адже поняття *angaria* походить від перської практики й арамейського слова.

Аж до наших днів медієвісти йшли цим шляхом. Вони відносили *angaria* до категорії незчисленних феодальних повинностей, що свідчать про неабияку роль локального. Але витoki ніяк не втрачають у правах. У нещодавно опублікованому «науковому» виданні «Скарб французької мови» автори подають етимологію слова «*hangar*», місце для поштових коней, що цілком природно походить від *angaria*: «Від франкськ. сл. **haimgard* – “огорожа навколо будинку”, складається з **haim* – “дрібне селище” (див. фр. *hameau* – хутірець) та **gard* – “огорожене місце” (див. фр. *jardin* – сад). Ангар (*Hangard*) фіксується як топонім у департаменті Сомма від 1135 р.». Фантазм сягає піку з цими франкськими словами, спорядженими словниковими зірочками, що вказують на їхнє небуття, та образом маленького галльського або германського селища. Для деяких французьких істориків, починаючи з XVIII ст., було конче потрібно віднайти витoki для первісної, тобто європейської або германської, темряви з поміччю фантомних слів, що народжуються в магичній грі словникових зірочок. Санскрит являє собою місце переплавлення словникової зірочки. Ексклюзивна арійська-германська-французька послідовність закладає універсальний фундамент. Нарешті, Мон-Сен-Мішель перетворюється на галльське селище...

АВТОРИ

Жан-Кристоф Атіа (Jean-Christophe Attias) – провідний фахівець Практичної школи вищих досліджень (відділ наук про релігію), Центру Alberto-Benveniste сефардських студій та соціокультурної історії юдеїв.

Останні публікації: Jean-Christophe Attias, *Ha-Perush ke-dialog. Mordechai ben Eliezer Komtino al ha-Tora, Kushta, 1460* (Jérusalem, 2007); *Dictionnaire des mondes juifs* (Paris, 2008, avec E. Benbassa); *Abraham Aboulafia, L'Épître des Sept voies* (rééd. Paris, 2008).

Елен Балоста (Hélène Bellosta) – почесний провідний фахівець Національного центру наукових досліджень (CNRS), Лабораторії філософії та історії (CNRS/Університет Париж-Дидро – Париж-VII), Центру історії арабської та середньовічної науки і філософії.

Останні публікації: Hélène Bellosta, *Ibrahim Ibn Sinan. Logique et géométrie au X^e siècle* (Leyde, 2000, avec R. Rashed); *Apollonius de Perge: la section de la droite selon des rapports*, édition, trad. et commentaire (Berlin-New York, 2010, avec R. Rashed).

Ален Буро (Alain Boureau) – провідний фахівець Вищої школи соціальних наук, Група схоластичної антропології.

Останні публікації: *La Religion de l'État. La construction de la République étatique dans le discours théologique de l'Occident médiéval (1250-1350)* (Paris, 2006); *L'Empire du livre. Pour une histoire du savoir scolastique (1200-1380)* (Paris, 2007); *De vagues individus. La condition humaine dans la pensée scolastique* (Paris, 2008).

Філіп Бютген (Philippe Büttgen) – науковий співробітник Національного центру наукових досліджень (CNRS), Лабораторії досліджень монотеїзмів (CNRS/Практична школа вищих досліджень/Університет Париж-Сорбона – Париж IV).

Останні публікації: Philippe Büttgen, *Lire Michel de Certeau. La formalité des pratiques* (Francfort-sur-le-Main, 2008, éd. avec Ch. Jouhaud); *Vera doctrina. Zur Begriffsgeschichte der Lehre von Augustinus bis Descartes* (Wiesbaden, 2009, éd. avec R. Imbach, U. J. Schneider, H. J. Selderhuis).

Лука Б'янкі (Luca Bianchi) — професор університету Східного П'ємонту «Amedeo Avogadro» (Верчеллі).

Останні публікації: *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris (XIII^e-XIV^e siècles)* (Paris, 1999); *Pour une histoire de la «double vérité»* (Paris, 2008).

Блез Дюфаль (Blaise Dufal), Школа вищих досліджень соціальних наук, Група схоластичної антропології.

Руеді Імбах (Ruedi Imbach) — професор історії середньовічної філософії в університеті Париж-Сорбона — Париж IV, Центр Pierre-Abélard.

Останні публікації: Ruedi Imbach, «*Ad Ingenii Acuitiorem*». *Studies in Honour of Alfonso Maierù* (Louvain-la-Neuve, 2007, éd. avec S. Caroti, Z. Kaluza, G. Stabile et L. Sturlese); *Per perscrutationem philosophicam. Neue Perspektiven der mittelalterlichen Forschung. Loris Sturlese zum 60. Geburtstag gewidmet* (Louvain-la-Neuve, 2009, éd. avec A. Beccarisi et P. Porro); *Recherches sur Dietrich de Freiberg* (Turnhout, 2009, éd. avec J. Biard et D. Calma).

Джамель Еддин Кулутлі (Djamel Eddine Kouloughli) — провідний фахівець Національного центру наукових досліджень (CNRS), Лабораторії історії мовознавчих теорій (CNRS/Університет Париж-Дидро — Париж-VII/Вища нормальна школа — літературознавство і гуманітарні науки).

Останні публікації: Djamel Eddine Kouloughli, *L'Arabe* (Paris, 2007); *Le Résumé de la grammaire arabe par Zamahsari* (Lyon, 2007).

Ален де Лібера (Alain de Libera) — провідний фахівець Практичної школи вищих досліджень (відділ наук про релігію), професор Женевського університету.

Останні публікації: Alain de Libera, *Archéologie du sujet I (Naissance du sujet)* et II (*La quête de l'identité*) (Paris, 2007 et 2008).

Джон Маренбон (John Marenbon) — стипендіат Триніті-Колледжу Оксфордського університету.

Останні публікації: John Marenbon, *Le Temps, la prescience et les futures contingents — de Boèce à Thomas d'Aquin* (Paris, 2005); *Medieval Philosophy. An Historical and Philosophical Introduction*, London-New York, 2007; *The Cambridge Companion to Boethius*, Cambridge, 2009 (éd.).

Анльез Неф (Annliese Nef) — старша викладачка середньовічної історії університету Париж-Сорбона — Париж IV, Змішаний підрозділ досліджень Сходу і Середземномор'я (CNRS/Університет Париж-Сорбона —

Париж IV/Університет Пантеон-Сорбона – Париж I/Практична школа вищих досліджень, Лабораторія середньовічного ісламу).

Марван Рашед (Marvan Rashed) – професор Вищої нормальної школи.

Останні публікації: Marvan Rashed, *L'Héritage aristotélicien. Textes inédits de l'Antiquité* (Paris, 2007); *Essentialisme. Alexandre d'Aphrodise entre logique, physique et cosmologie* (Berlin/New York, 2007).

Ірен Розьє-Катак (Irène Rosier-Catach) – провідна фахівчиня Національного центру наукових досліджень (CNRS), Лабораторії історії мовознавчих теорій (CNRS/Університет Париж-Дидро – Париж-VII/Вища нормальна школа – літературознавство і гуманітарні науки), Практичної школи вищих досліджень (відділ наук про релігію).

Останні публікації: Irène Rosier-Catach, *La Parole efficace. Signe, rituel, sacré* (Paris, 2004); *La Sophistria de Robertus Anglicus* (Paris, 2006, avec Anne Grondeux). *De l'éloquence en vulgaire. Dante et la cité des Italiens*.

Кристіан Фьорстель (Christian Förstel) – хранитель відділу грецьких рукописів при Департаменті рукописів, Національна бібліотека Франції.

Останні публікації: Christian Förstel, «Marsilio Ficino e il Parigino greco 1816 di Plotino», in S. Gentile, S. Toussaint (éd.), *Marsilio Ficino. Fonti, testi, fortuna* (Rome, 2006); «Pontico Virunio, Guarino e la grammatical greca del Crisolora», in P. Pellegrini (éd.), *Le Bellunesi e Feltrini tra Umanesimo e Rinascimento* (Padoue, 2008).

ПОКАЖЧИК ІМЕН

- Аббасиди, династія 96, 167, 222, 247
 Абдалла ібн Масуд 109, 110
 Абдель Азиз, Зейнаб 29, 148, 156
 Абельяр, П'єр 45, 162, 167, 170, 173, 174
 Абен-Езра 181 (див. Ібн Езра)
 Абу Бакр ар-Разі 52, 131
 Абу Каміл 60
 Абу Машар 64
 Абубакер, Алі 149, 150
 Абуль-Касим 79, 80
 Август 235, 243, 244
 Августин 45, 141-144, 173
 Авенпаче із Сарагоси 138, 150, 166 (*див. також* Ібн Баджа)
 Аверроес 19, 29, 37, 45, 64, 73, 86, 121, 122, 138, 139, 141, 150, 152, 153, 155, 160, 161, 166, 170, 172, 207, 227
 Авіцеброн 150, 166, 182
 Авіценна (Ібн Сина) 37, 52, 53, 64, 102, 119, 141, 143, 149, 150, 152, 154, 159, 163, 166, 170, 172, 173, 193
 Авраам бен-Хія (Савасорда) 60
 Автолик з Пітани 55
 аз-Зубайр, Абу 110
 ал-Айюбі, Салах ад-Дин 52
 Алан Лільський 162
 Алар, Андре 60, 61
 ал-Баттані (Альбатеніус) 65
 ал-Біруні 53, 65
 ал-Газалі, Абу Хамід 64 (*див. також* Аль-газель, Газалі)
 ал-Димашкі, Абу Утман 55
 Александр Афродисійський 121, 140, 150, 153-155, 157, 162
 Александр із Вільдье 61
 Александр Македонський 233, 234, 239, 242
 Алі 247
 ал-Кабі 132
 ал-Кінді, Абу Ісхак 55, 56, 121-128, 130, 131, 134-140, 164
 ал-Кіфті 55, 59
 Алкуїн 167, 170
 ал-Кухі 58, 66
 ал-Маджисі 52
 ал-Мамун 56
 ал-Марвазі 65
 ал-Мутаваккіль 52
 ал-Урді 66
 ал-Фаргані 65
 ал-Хаджадж ібн Юсуф ібн Матар 54
 ал-Хазин, Абу Джафар 58, 62, 65
 ал-Хараві 55
 ал-Харрані 51
 ал-Хасан ібн Курайш 54
 ал-Хімсі Хітал ібн Абі Хітал 55
 ал-Хорезмі 58-62, 64
 ал-Хузайл, Абу 116, 117, 139
 аль-Амірі 135
 аль-Балхі 135
 аль-Басрі, Хасан 112, 113
 Альберт Великий 149, 150, 156, 163, 166, 167
 Альберт із Лауінгена 150, 151
 аль-Гіфарі, Абу Зарр 110
 Альгазель 163 (*див. також* Газалі, ал-Газалі)
 аль-Джахіз 121
 аль-Джуббаї, Абу Хашим 119
 аль-Кінді 141
 аль-Малік, Абд 112, 113
 аль-Мамун 120
 аль-Фарабі 37, 64, 84, 89, 98, 107, 113, 121, 122, 127, 135-141, 149, 150, 154, 163, 165 (*див. також* Фарабі)
 Альфонс, П'єр 61

- Амін, Ахмад 69
 Аммоній 162
 Аморі-еретик 154
 Анаваті П. 173, 208
 Андронік Родосський 165
 ан-Наззам 116-118, 139
 ан-Найризі 54
 ан-Наші, Абдалла ібн Мухаммад 115-117
 Аполлоній Тіанський 55, 58, 60
 Арді, Жорж 272
 Аристотель 12-14, 19, 22, 24-26, 28, 30, 34, 35, 37, 39-41, 44, 46, 53, 63-66, 70, 77, 79, 83, 84, 105-107, 115, 116, 118, 120-124, 127, 128, 132, 135, 137-139, 141, 143, 144, 146, 147, 149-151, 153-157, 159-170, 172, 173, 175, 190, 194-196, 204-207, 209, 210, 212, 231, 242, 255, 288 (*див. також* Стагирит)
 Арнальдес, Роже 197
 Ар-Разі, Абу Бакр Мухаммад ібн Закарія 121-123, 131-134, 141
 Ар-Разі, Фахр рад-Дин 132, 141
 Арріан Флавій 291
 Артемідор Ефеський 291
 Архімед Сиракузький 35, 55, 58, 62, 206, 242
 Асклепій 57, 150
 ас-Самавал 62
 ас-Сарахсі 135
 ас-Сиджистані 129
 ас-Суфі Абд ар-Рахман 65
 Асулін, П'єр 27, 32
 Атіа, Жан-Кристоф 175
 ат-Тусі, Шараф ад-Дин 62, 66
 Ахмад (брат Бану Муса) 60
 Аші, Рав 177
 аш-Ширазі, Кутб ад-Дин 66
 Аюн, Морис-Рюбен 33, 36

 Б'янкі, Лука 40, 44
 Бадаві, Абд ал-Рахман 98
 Бай, Сюзан 262
 Байрон, Джордж Гордон 143
 Бакунін, Михайло 198
 Бальбо, Чезаре 157
 Бану Муса 55, 56, 58-60, 62
 Бар-Ебрей 167

 Барес, Морис 258
 Бартолейнс, Жиль 276, 286
 Батайон, Луї-Жак 24, 43, 161
 Баттерворт, Чарльз 86
 Баше, Жером 284
 Бек, Лео 199
 Бекон, Роджер 63, 150
 Бекон, Френсис 145
 Белоста, Елен 23, 28, 36, 43, 47, 67
 Бенвеніст, Еміль 76, 83, 84
 Бенедикт XVI 19, 27, 101, 159, 194, 196-204, 207-210, 259 (*див. також* Ратцингер, Йозеф)
 Бер, Анрі 274
 Берже, Гастон 280
 Берк, Жак 41
 Бернард Клервосський 173, 237
 Бертран, Луї 168
 Бісмарк, Отто фон 198
 Бланка Кастильська 248
 Блаш, Відаль де ла 268
 Блок, Марк 270, 278, 289
 Блок, Реймон 274
 Блумфелд, Леонард 83
 Боецій, Северин 24-26, 39, 61, 150, 162, 163, 165, 171, 173
 Боккаччо, Джованні 144, 186, 187, 190
 Бомбеллі, Рафаель 62
 Бональд, Луї де 275
 Боніно П. 172
 Браг, Ремі 33, 35, 38-40, 70, 81, 85, 194, 209, 210, 213, 224
 Брее, Еміль 159
 Бродель, Фернан 70, 216, 253-255, 258, 259, 261-273, 278, 279, 281-283, 285, 290
 Бруні, Леонардо 184, 185, 190, 191
 Бруно, Джордано 48, 153
 Брюнсвік, Леон 171
 Буале, П'єр 231
 Буарон, Стефан 27, 30
 Буди, династія 122
 Буленвільє, Анрі де 289
 Бургундіо Пізанський 24
 Буридан, Жан 153
 Буркгардт, Якоб 280
 Буро, Ален 286, 287

ПОКАЖЧИК ІМЕН

Буш, Джордж В. 214
Бюісон, Фердинанд 198
Бюрєзі, Паскаль 230
Бютген, Філіп 11, 38, 193

Вайтгаус, Девід 279
Валері, Поль 273
Валлерстайн, Іммануель 273
Ван Есс, Йозеф 109, 111
Ванерон, Фредерик 286
Варрон, Марк Теренцій 33
Василій Великий 106
Вейн, Поль 168
Вербеке, Жерар 173
Вергілій 243
Верлен, Поль 219
Вернан, Жан-П'єр 257, 258
Верстеєг, К. 75
Верцингеторикс 243
Вершав, Франсуа-Ксав'є 255
Вишинський, Андрій 32
Вівес, Хуан-Луїс 171
Вієт, Франсуа 46, 48, 62
Вікліф, Джон 150
Віламовіц-Меллендорф, Ульріх фон 18
Віллардуєн, Жофруа де 143
Віллманн, Отто 198
Вільгельм із Мербеке 24, 26, 163, 162
Вільгельм із Сен-Тьєрі 45
Вільгельм II 198, 199
Віньо, Поль 158, 159, 163, 171, 199
Віола, Коломан 24
Віруніо, Понтико 191
Віссаріон Нікейський 165
Вітелло, Еразм 63
Вольтер 41, 292
Вольф, 162
Ворф, Христіан фон 81
Ву, імператор 245

Габермас, Юрген 196
Гайдеггер, Мартин 89
Гантингтон, Самуель 203, 216
Гарнак, Адольф фон 198-200
Гарун, ар-Рашид 247
Гегель, Георг Вільгельм Фрідріх 264, 270

Гейзінга, Йоган 277
Гельдерлін, Фрідріх 18
Георгій Трапезундський 54
Гердер, Йоганн Готфрід 73
Герман Коринфський 54
Герман Німець 26
Гермес Трисмегіст 150
Гермократ 122
Геродот 290, 291
Герон Александрійський 55, 59
Гесс, Ендрю К. 278
Гібрил 56
Гімлер, Генріх 63, 258
Гіппократ 242
Годжес, Річард 279
Голзінгер, Брюс 214
Гомер 77, 107, 146, 186, 210, 233, 241
Григорій IX 46, 155
Григорій Богослов 106
Григорій Ніський 106
Губер, Вольфганг 196, 197
Гумбольдт, Вільгельм фон 13
Гундиссальві, Домініко 61
Гунке, Зіґрид 63, 258
Гупти, династія 240, 246

Газалі 149, 150, 152, 154 (див. ал-Газалі, Альгазель)
Гален 123, 134
Галілей, Галілео 15, 46, 48, 250
Галло, Макс 31
Гарде, Луї 208
Гарньє Рошфорський 45
Гено, Анрі 253, 254, 285
Генон, Рене 41
Герард Кремонський 24, 26, 59, 60, 63, 155
Герберт Аврилакський 206
Гізо, Франсуа 276
Гільберт Поретанський 162
Гільда св. 173
Гірц, Кліфорд 283
Готье Еміль-Фелікс 272
Грамші, Антоніо 285
Гренар, Фернан 272
Греньє, Жан-Ів 27, 37
Греш, Ален 27

- Гризар, Гартман 201
 Гуаріно да Верона 185, 190, 191, 192
 Гутенайм, Сильвен 11-15, 18, 22-54, 56-61, 63-77, 79-82, 84-95, 103, 147, 148, 155-161, 163-165, 168, 170, 175, 176, 178-183, 185, 194-197, 200, 201, 204-210, 212, 213, 220, 223, 225, 229, 230, 232, 254-261, 277, 279
 Гуді, Джек 259, 284
 Гутенберг, Йоганн 238
- Д'Аламбер, Жан Лерон 145, 175
 Д'Арк, Жанна 238, 248
 Давид Динанський 151, 154
 Давид Юдей 163
 Давид, викладач філософії 106
 Даміані, Петро 45
 Данте, Аліг'єрі 144, 190
 Де Ласі О'Лірі 68, 71
 Декарт, Рене 46, 48, 62, 63, 102, 119, 141, 145, 152, 155, 158
 Декс, П'єр 270
 Дельоз, Жиль 119
 Демосфен 191
 Деніфле, Гайнрих 201
 Дерида Жак 83, 84
 Д'Есте, Леонелло 191
 Детьєн, Марсель 196, 258, 259, 278
 Дечембріо, П'єр Кандидо 185
 Дидро, Дені 145
 Діафуарус, Тома 151
 Діонісій Ареопагіт 106
 Діонісій св. 188
 Діонісій Сиракузький 149
 Діофант Александрійський 55
 Дод, Бернард Г. 24
 Друа, Роже-Поль 23, 26, 27-30, 36, 37, 41, 146
 Дюбі, Жорж 281, 282, 284
 Дюем, П'єр 46
 Дюканж, Шарль 291
 Дюлак, Ан-Валері 286
 Дюпрон, Альфонс 275
 Дюркгайм, Еміль 208, 267, 268
 Дюфаль, Блез 28, 213-215, 217, 230, 253, 290
 Дюфе, Франсуа 262
- Еббесен, Свен 171
 Евальд, Гайнрих 78
 Еванс, Джоан 276
 Евклід 44, 45, 50, 54, 163
 Еліас, Норберт 283, 284
 Еммануїл 190 (див. Хрисолор Мануїл)
 Ератосфен Киренський 242
 Еріутена, Йоан Скот 206
 Ерс, Жак 25, 35, 40, 169
 Есхіл 206, 210, 290
- Еронім 173
- Жервуа, Катрин 218
 Жид, Андре 271
 Жильсон, Етьєн 19, 141, 142, 158, 159, 172, 201, 208
 Жуєнвіль, Жан де 238
 Жульєн, Франсуа 23, 210
- Зигфрид, Андре 272
- Йоан 35, 157, 159, 198, 291
 Йоан Філопон (Йоан Граматик) 107, 123
 Йов 79
 Йосія 244
- Ібн Абі, Оссейбія 69
 Ібн 'Аді 123
 Ібн ал-Бітрик, Йахйя 55, 56
 Ібн ал-Масавайх 55
 Ібн ал-Саррадж 89
 Ібн ал-Хайсам (Альхазен) 58, 63, 65
 Ібн ан-Надим 69, 120
 Ібн Ахмад ал-Фарахіді, Халіль 57
 Ібн аш-Шатир 66
 Ібн Балджа 174 (див. також Авенпаче із Сарагоси)
 Ібн Ватила, Амір 110
 Ібн Гвіроль, Шломо 182
 Ібн Дауд (Авраам бен Дауд) 61
 Ібн Джинн 75
 Ібн Езра, Авраам (див. також Абен-Езра) 180, 181
 Ібн Ісхак Хунайн 52, 53, 55-57, 59, 69, 87
 Ібн Курра Сабіт ас-Сабі ал-Харрані 50-59, 62, 64, 65, 122, 123, 128-131, 134 (див. також Сабіт ібн Курра)

ПОКАЖЧИК ІМЕН

- Ібн Сабін 205
Ібн Сарджун, Халія 54
Ібн Сина 52 (*див. також* Авіценна)
Ібн Синан 58, 62
Ібн Туфайль з Кордови 166
Ібн Усаїд 130
Ібн Хазм 197, 200, 201
Ібн Хальдун 45, 48, 207
Ібн Хунайн, Ісхак 53-55
Ібн Юсуф, Абу Гафар 64
Іван Павло II 149, 159, 200, 201
Ілія Нісібінський 79
Ілія, викладач філософії 106
Імбак, Руеді 172
Ірина Афіньська 245
Ісократ 191
Ісраелі, Ісаак 150
- Кальвін, Жан 238, 250
Каму, Тьєрі 254, 257, 278
Кант, Іммануїл 46, 79, 155, 160, 162, 198, 199, 257
Капет, Гуго 238
Каракалла 244
Кардано, Джироламо 46, 48, 61, 62
Кардіні, Франко 146
Карл Великий 33, 34, 165, 237, 245, 279
Карл Мартел 11
Карл VII 248
Каролінги, династія 218, 245
Карпантьє, Дом 291
Кастро, Америк 22
Катак, Ірен 286
Каяве, Гастон Арман де 147
Кеплер, Йоганн 46, 48, 63
Кері, Едмонд 86
Клавдій Гален 44, 56, 57
Колумб, Христофор 238, 250, 282
Комніни Великі, династія 189
Комтино, Мордехай 179
Кондильяк, Етьєн Боно де 144
Коперник, Миколай 15, 46, 48, 66, 250
Костянтин Великий 185, 219, 244
Крайс, Емманюель 286
Крас 144, 145, 148
Краус П. 131
Критій 122
- Крозе, Рене 280
Крузе, Морис 274, 275
Ксенофон 191
Ксеркс 290
Кузен, Віктор 43, 166
Куланж, Фюстель де 279
Кулутлі, Джамель 36, 68
Курра, Теодор Абу 50, 58, 64
Курсон, Робер де 154
Куртин, Жан-Франсуа 102
Куста ібн Лука 52, 55
- Лабанд, Едмон 280
Ладміраль Ж.-Р. 78, 89
Ламбар, Морис 283
Ле Гоф, Жак 25, 28, 145, 283, 284
Леві-Строс, Клод 267, 271, 283
Лежандр де Сен-Обен, Жильбер-Шарль 143, 144
Лезервуазье, Жан-Люк 25
Лейбовіц, Макс 27
Лейрис, Мішель 271
Леклер, Тьєрі 27, 32
Лемей, Ричард 54
Леонціо, Пилато 186, 187
Лисенко, Трохим 41, 156
Лібера, Ален де 11, 23, 27, 142, 172
Ліверані, Маріо 219
Лоскі, Антоніо 187
Лоті, П'єр 18
Луазо, Жульєн 23
Лука 35, 291
Луллій, Раймунд 145
Людовік IX Святий 46, 172, 238, 250
Людовік XI 248
Людовік XIV 250
Лютер, Мартин 171, 198, 199, 238, 250
Ляйбніц, Готфрид Вільгельм 46, 48, 113, 127, 139, 140, 149, 152
- Маврицій Іспанський 154
Магеллан 250
Маймонід, Мойсей 51-53, 64, 115, 118, 138, 141, 150, 172, 175, 176
Макаріан, Крістіан 38
Мандру, Робер 281
Манегольд із Лаутербаха 45

Мансур, Яхія ібн Абі 59
 Мануїл VIII Палеолог 189
 Мануїл II Палеолог 157, 184, 188, 189,
 197, 200

Маренбон, Джон 173
 Марко 35, 291
 Мартине-Гро, Габріель 23, 230
 Маршан, Рене 73
 Масиньон, Луї 15
 Матей 290, 291
 Машаллах, ібн Асарі ал-Басрі 51, 64
 Мезир'як, Баше де 62
 Менелай з Александрії 55
 Менк, Ален 253
 Микола Кузанський 146
 Миколай V 145
 Мина 104
 Михайло Сирієць 69
 Мікель 41
 Мініо-Палуелло, Лоренцо 24
 Мішле, Жуль 268, 276
 Мольєр 151
 Морен, Едгар 254
 Моро, Фредерик 266
 Мос, Анрі 276, 277
 Мос, Марсель 267
 Муавія 247
 Мунк, Саломон 182
 Мунье, Ролан 275
 Мусалі, Антуан 73, 90
 Мухаммад б. Закарія Ар-Разі 132, 134, 141
 (див. також Ар-Разі Абу Бакр Мухам-
 мад ібн Закарія)

Насир ад-Дин ат-Тусі 60
 Неф, Англез 212
 Ніда Е.А. 83
 Нізан, Поль 271
 Нікомах Гераський 55
 Новаліс 157
 Ногаре, Гійом де 248
 Норберт Ксантенський 173

Одрен, Фредерик 286
 Оккам, Вільям 150, 153, 201
 Олендер, Морис 289
 Омар Хайям 11, 62

Омейяди, династія 108, 112, 113, 222, 247
 Офенштадт, Ніколя 214

Павло 36, 44, 188, 235, 244
 Палеолог 200 (див. також Мануїл II Па-
 леолог)
 Паліго, Рено 256
 Пантократор 189
 Паскаль, Блез 59
 Пегі, Шарль 273
 Пекхем, Джон 63
 Пера, Марчелло 201, 202, 210
 Перикл 215, 234, 242, 257
 Перуа, Едуар 275, 282
 Петрарка, Франческо 144, 186, 187, 190
 Пилато, Леонціо 187
 Пій II 145-147
 Пій IX 199
 Пікколоміні, Енео Сильвіо 145, 146, 185
 Пірен, Анрі 165, 278, 279
 Пірон, Сильвен 286
 Піфагор 45
 Платон 35, 41, 44, 45, 70, 77, 104, 107, 120-
 123, 125, 126, 129, 133, 134, 146, 154,
 159, 165, 166, 186, 190, 191
 Платон із Тиволі 60
 Плотин 120, 140, 165
 Поло, Марко 238
 Порро, Паскуаль 197
 Порфирій 140, 145, 150, 162, 165, 173
 Прокл Діадох 106, 120, 123-126, 140, 163-
 165
 Протагор 198
 Псевдо-Аристотель 150
 Псевдо-Діонісій 106, 107, 188
 Птоломей, Клавдій 54, 65

Рабина II 177
 Рабле, Франсуа 238
 Разес 52 (див. Ар-Разі Абу Бакр Мухам-
 мад ібн Закарія)
 Ратцингер, Йозеф 199, 201, 204 (див. та-
 кож Бенедикт XVI)
 Рашед, Марван 11, 102
 Ремюза, Жан-П'єр 13
 Ренан, Ернест 47, 53, 73, 75-80, 91, 95-97,
 144, 149, 166-168, 170

ПОКАЖЧИК ІМЕН

Робер, Філіп 262
Робесп'єр, Максиміліан 198
Ролер, Янніс 180
Розье-Катак, Ірен 11, 22
Рот, Леон 141
Руа, Олів'є 220
Ружье, Луї 164, 165
Рушді, Салман 213

Сабіт ібн Курра 121, 134 (*див. також* Ібн Курра Сабіт)

Сайд, Едвард 18
Саладин 52
Сален, Едуар 283
Салютаті, Колуччо 187
Санчес-Альборноз, Клаудіо 22
Саркозі, Ніколя 12, 253, 270, 285
Саробоско, Йоан 61
Сасаніди, династія 46
Сасі, Сильвестр де 13
Себ, Бенні 286
Сепір, Едвард 81
Серв'є, Андре 168
Серто, Мішель де 206
Сибавейх 57
Сильвестр II 206
Симон з Кірінеї 291
Сиропулос, Сильвестр 189
Ска, Жан-Луї 219
Скот, Дунс 201
Скот, Майкл 155, 162
Слотердайк, Петер 208
Сократ 45, 260
Софія св., 145, 237, 245
Спіноза, Бенедикт 118, 119, 141, 177, 181
Стагирит 66, 121, 155, 165 (*див. також* Аристотель)
Сталін, Йосип 32, 33
Стевін, Симон 62
Стефаній, викладач філософії 106
Суарес, Франсиско 102
Сустель, Жак 259

Тап'є, Віктор-Люсьєн 275
Тарталья, Нікколо 62
Теофраст 150, 152, 157
Тимей з Локр 122

Тит Лівій 243
Тодоров, Цветан 268
Тойнбі, Арнольд 272, 285
Тома Аквінський 46, 141, 144, 145, 151-154, 156-159, 164, 166, 167, 172
Томас, Ян 289
Ториньї, Робер де 25
Трупо, Жерар 69
Тулот, Евсташ Луї Жозеф 276

Умар II 113
Урвуа, Домінік 73, 74, 91, 92

Фалакера, Шем Тов бен Йосеф 182
Фарабі 98, 165 (*див. також* аль-Фарабі)
Февр, Люсьєн 70, 274, 275, 278, 285
Фемістій 150, 152, 157
Феодора 245
Феодосій з Віфінії 55
Фері, Жуль 148, 286
Ферма, П'єр 62, 63
Фестюжьер, Андре-Жан 125
Фібоначчі 60-62
Філастр, Гійом 190, 191
Філельфо, Франческо 190
Філіп I 11
Філіп II Август 248
Філіп IV Красивий 248
Фінкелькрот, Ален 34
Фірдоусі 53
Флер, Робер де 147
Франциск Асизський 237
Фридман, Жорж 273
Фуко, Мішель 261
Фьорстель, Кристіан 184

Хань, династія 222, 239, 240, 245, 246
Хасан аль-Басрі 112
Хлодвіг 237
Хосров I Ануширван 167
Хрисолор, Мануїл 184-186, 188-191
Хуан із Толедо 60, 61
Хубайш 57, 59
Хулагу-хан 66

Цезар, Гай Юлій 235, 243
Цицерон, Марк Туллій 33, 35, 144, 149, 173, 190

Честер, Роберт 60

Шараф ад-Дин ат-Тусі 62

Шартъє, Клер 194, 266

Шатобріан, Франсуа-Рене де 11, 12

Шеню, Марі-Домінік 142

Шленджер, Натан 267

Шоню, П'єр 275

Шпенглер, Освальд 268, 272, 285

Шюке, Ніколя 46

Югонар-Рош, Анрі 69

Юліан Екланський 142

Юліан Теург 107

Юлій Цезар 243

Юнг, Карл Густав 256

Юстиніан 46, 47, 104, 107, 154, 236, 245, 291

Яків із Венеції 13, 14, 22-26, 30, 37, 38, 54, 148, 155, 161, 162, 195

Якобсон, Роман 82

Ілюстрації на обкладинці:

Мозаїка з Помпеїв (вілла Т. Симинія Стефана), початок I ст. до н. е., що зображує Академію Платона. Існує версія, що на мозаїці відтворено збори вчених Александрійського музею. Зберігається у Національному археологічному музеї Неаполя.

Середньовічна книжкова мініатюра невідомого автора "Аристотель, Аверроес і Луллій ведуть свої війська на твердиню хибних знань"

Острів та абатство Мон-Сен-Мішель. Фото France Paris Info

Папа Римський Бенедикт XVI зустрічається з Дипломатичним корпусом, акредитованим у Ватікані, 2009 р. Фото Franco Origlia (Getty Images Europe)

Вавилонський Талмуд, трактат Мегилла, друкарня Розенкранца та Шрифтзецера, 1870-ті роки, Вільно

"Джихад з нафсом" — фотографія зі статті Арсланалі Маллаєва з сайту www.islam.ru/content/veroeshenie/1663

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

Серія «Ідеї та Історії». Випуск 8

Греки, араби і ми
Дослідження ісламофобії в гуманітарних науках

За редакцією

БЮТЕНА Філіпа, ЛІБЕРА Алена де, РАШЕДА Марвана, РОЗЬЕ-КАТАК Ірен

Переклад з французької та наукове редагування: *Андрій Репа*

Літературне редагування: *Віра Балдинюк*

Коректор *В.Є. Білаш*

Оригінал-макет *О.В. Гашенко*

Підписано до друку 29.06.2012. Формат 60х84/16. Папір офсетний.
Друк офсетний. Умовн. друк. арк. 17,67. Тираж 1500 пр. Зам. № 79.

ТОВ НВП «Ніка-Центр». 01135, Київ-135, а/с 192;
т./ф. (044) 39-011-39; e-mail: psyhea@i.com.ua; psyhea9@gmail.com;
www.nika-centre.kiev.ua

Свідцтво про внесення до Державного реєстру суб'єктів
видавничої справи ДК №1399 від 18.06.2003

Віддруковано у ТОВ «Друкарня «Рута».
м. Кам'янець-Подільський, вул. Князів Коріатовичів, 11
Свідцтво про внесення до Державного реєстру суб'єктів
видавничої справи ДК №4060 від 29.04.2011

Греки, араби і ми. Дослідження ісламофобії в гуманітарних науках /
Г79 за ред. Ф. Бютена, А. де Лібера, М. Рашеда, І. Розьє-Катак ; пер. з фр.
та наук. ред. А. Репа. — К. : Ніка-Центр, 2012. — 304 с. — (Серія «Ідеї та
Історії», ISBN 978-966-521-459-5 ; вип. 8).

ISBN 978-966-521-620-9

Тривалий час у гуманітарних науках домінувала теорія «історії цивілізацій» Фернана Броделя, а також концепція «зіткнення цивілізацій» американського теоретика С.Гантингтона. Однак, на думку авторів цієї колективної монографії, така нескритична гегемонія призвела до расистських і ксенофобських висновків і тверджень. У Франції полеміку серед фахівців з історії, філософії та культури збурила книжка історика С.Гугенайма, що заперечувала внесок арабо-мусульманської цивілізації у становлення справжнього «європейського» Заходу доби Середньовіччя, оскільки «латинське» коріння Європи нібито кардинально несумісне зі Сходом. Ця збірка — полемічна і ґрунтовна відповідь на працю С.Гугенайма.

Для істориків, філософів, культурологів, релігієзнавців, а також усіх, хто цікавиться проблемами теорії та методології історії.

УДК 008
ББК 71.05

Тривалий час у гуманітарних науках домінувала теорія «історії цивілізацій» Фернана Броделя, а також концепція «зіткнення цивілізацій» американського теоретика С. Гантігтона. Однак, на думку авторів цієї колективної монографії, така некритична гегемонія призвела до расистських і ксенофобських висновків і тверджень. У Франції полеміку серед фахівців з історії, філософії та культури збурила книжка історика С. Гугенайма, що заперечувала внесок арабо-мусульманської цивілізації у становлення справжнього «європейського» Заходу доби Середньовіччя, оскільки «латинське» коріння Європи нібито кардинально несумісне зі Сходом. Ця збірка – полемічна і ґрунтовна відповідь на працю С. Гугенайма. Під прискіпливий розгляд потрапляють теми ідеологічного «страху» перед арабами та мусульманами; питання арабо-мусульманської науки й філософії в її зв'язку з античною та середньовічною наукою та філософією; філологічний погляд на роль арабської мови та питання неперекладності; значення «латинян» і «греків» від Середньовіччя до Відродження; місце юдаїзму та Візантії в передачі знань західній Європі; новий католицизм Бенедикта XVI; метаморфози ідеї «цивілізації» серед істориків після Броделя; нові способи поширення знань за доби Інтернету; підходи до вивчення історії Ісламу в середній школі тощо. Автори, зрештою, прагнуть відповісти на запитання: хто такі «ми», сучасні європейці?

