

Łukasz Karczewski¹

Islam w rozdziale 100/101 *De Haeresibus* Jana z Damaszku. Analiza źródłoznawcza – wybrane zagadnienia

Celem artykułu jest zaprezentowanie jednego z rozdziałów dzieła ostatniego z greckich Ojców Kościoła – św. Jana z Damaszku w kontekście wybranych tekstów polemicznych z epoki. Opis zawarty jest w rozdziale 100/101² *De Haeresibus* stanowiącego kompendium wiedzy na temat herezji występujących do czasów Jana z Damaszku. Wiele uwagi poświęcono na badania autentyczności tego tekstu, które ostatecznie wykazały, że język, jakim operuje ten rozdział, jest tożsamy z językiem Damasceńczyka³. W niniejszej pracy nie będzie poruszana problematyka autentyczności z uwagi na fakt, iż jest to zagadnienie obszernie i wymagające oddzielnego studium⁴. Tekst artykułu ma na celu

¹ Doktorant Instytutu Historii na Wydziale Nauk Historycznych i Społecznych UKSW; e-mail: karczewski-lukasz@wp.pl; ORCID: 0000-0001-5654-040X.

² Odnośnie do numeracji rozdziału o *Herezji Izmaelitów* jako 100/101 jest ona przyjęta za sugestią D.J. Sahasa, który wykazał w swojej monografii, że w tradycji manuskryptycznej oryginalnie zawartych było 100 herezji. Jako 101 rozdział herezja Izmaelitów występuje: M. Lequin, *Sancti Patris Nostri Joannis Damasceni Monachi et Presbyteri Hierosolymitani*, t. 1-2, Opera Omniaqueextant, Parisiis 1712; Joannes Damascenus, *De Haeresibus*, PG 94, 677-780. Sahas w konkluzji stwierdza, że rozdział *O Herezji Izmaelitów* (islamie) został dodany później. Por. D.J. Sahas, *John of Damascus on Islam, the „Heresy of the Ishmaelites”*, Leiden 1972, s. 51-58. Mając na uwadze te spostrzeżenia, w tytule i dalej w tekście stosowana jest numeracja podwójna.

³ Na ten temat patrz: Sahas, *John of Damascus on Islam*, s. 60-66.

⁴ Rozważania na ten temat patrz: R.G. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam (Studies in Late Antiquity and Early Islam)*, Studies to Late Antiquity and Early Islam

zaprezentowanie środowiska (*Sitz im Leben*), w jakim powstał tekst, oraz porównania z podobnymi dziełami polemicznymi. Ze względu na stosunkowo dużą obszerność materiału wątki polemiczne zostaną wyselekcjonowane pod względem problematyki najczęściej pojawiającej się w dysputach polemicznych. Poruszane zagadnienia będą dotyczyły problematyki ujęcia Boga w chrześcijaństwie i islamie oraz postrzegania wczesnego islamu jako herezji. Problematyka rozdziału 100/101 zostanie zestawiona, na ile pozwala na to objętość artykułu, z możliwie najobszerniejszą ilością źródeł poruszających analogiczne lub zbliżone problemowo wątki. Jednakże należy mieć na uwadze, iż niniejsza praca stanowi jedynie zarys problematyki, która pomimo skromnej objętości tekstu rozdziału 100/101 jest bardzo złożona i wielowątkowa.

1. Kontekst pisma

Jan z Damaszku rozpoczyna swój opis omawianej „herezji” od stwierdzenia: „Istnieje również aż do teraz panująca [i] zwodząca ludzi religia Izmaelitów zwiastun Antychrysta”⁵. Analiza tekstu greckiego ukazuje, że czas, jakim operuje Jan, jest dla niego czasem terażniejszym. Stwierdzenie „Istnieje również aż do teraz” wprowadza odbiorców w rzeczywistość, w której autor żyje, czyli w okres dominacji herezji

13, New Jersey 1997, s. 480-502. Hoyland zwraca uwagę na fakt, że autorstwo rozdz. 100/101, przypisywane św. Janowi z Damaszku, stanowi wciąż problem. Jednakże nie ma to wpływu na uznanie tekstu jako przykładu wczesnobizantyńskiej polemiki z islamem. Por. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It*, s. 483-484.

⁵ *De Haeresibus 100/101*, w: *Jean Damascène, Écrits sur L'Islam*, SCh, 383, Paris 1992, s. 210: „Ἐστὶν δὲ καὶ ἡ μέχρι τοῦ νῦν κρατοῦσα λαοπλανῆς θρησκεία τῶν Ἰσμηλ τῶν Ἰσμηλιτῶν πρόδρομος οὖσα τοῦ ἀντιχρίστου”. Istnieje polski przekład *De Haeresibus* w: *Jan Damasceni, Dialektyka albo rozdziały filozoficzne, o Herezjach*, tł. i oprac. A. Zhyrkova, Kraków 2011, s. 135-139. W niniejszym artykule, tam gdzie nie jest to zaznaczone, cytaty z języków oryginalnych w przekładzie własnym autora.

Izmalitów, czyli o panującej (κρατοῦσα) religii, używając słów autora tekstu (Jan), jako panujący kult (ἡ θρησκεία) Izmaelitów.

Zanim jednak zaprezentowana zostanie treść rozdziału 100/101, warto po krótko prześledzić zagadnienia związane ze środowiskiem, w którym żył Jan z Damaszku. Należy tutaj zwrócić uwagę na następujące kwestie: (1) środowisko rodzinne; (2) rozwój naukowy Jana oraz kwestie znajomości „teologii” muzułmańskiej w jej odniesieniu do chrześcijaństwa. Z zagadnieniem drugim wiąże się w sposób naturalny zagadnienie językowe. Omawiany tekst znany dzisiaj (i tak też prawdopodobnie pierwotnie powstał) w języku greckim operuje na pograniczu dwóch środowisk: arabsko-muzułmańskiego oraz chrześcijańsko-greckiego. Wszystkie te zagadnienia zostaną przedstawione w kontekście historycznym postaci Jana z Damaszku.

Aby przybliżyć kontekst czasowy powstania tekstu, należy sięgnąć do innych źródeł, takich jak kroniki i opisy żywota Jana z Damaszku. Pozwoli to zaprezentować oraz skonfrontować tekst z innymi źródłami, do których należeć będą zarówno teksty chrześcijańskie (greckie i arabskie, sporadycznie syryjskie), jak również te pisane przez oponentów chrześcijaństwa – muzułmańskich uczonych, użyte w tym celu uzyskania pełniejszego spectrum kontekstu, w jakim żył i tworzył autor. Taki zabieg pozwoli zrozumieć zawiłości językowe, miejscami niejasne i trudne do jednoznacznej interpretacji na gruncie języka greckiego bez uwzględnienia kontekstu języka arabskiego, które stosuje Jan. Teksty porównawcze dla tekstów Jana zostaną zawężone chronologicznie do okresu od VII do X wieku⁶, to jest okresu rozkwitu polemiki chrześcijaństwa z islamem.

⁶ Chronologia według ery chrześcijańskiej.

1.1. Rodzina Jana z Damaszku w strukturach administracyjnych kalifatu

Iyānis ibn Mansūr z przydomkiem al-Dimashqī (إيannis بن منصور الدمشقي)⁸ urodził się prawdopodobnie około 650 roku i wzrastał w Damaszku w rodzinie Sargūna ibn Mansūra – dziadka świętego Jana z Damaszku, który był wpływową (شريف / *šarīf*) osobą w swojej rodzinie oraz pośród swojego ludu⁹. Historia postaci Jana została opisana w kilku żywotach: jednym arabskim oraz w pięciu greckich¹⁰.

Damaszek, miasto rodzinne Jana, zostało zajęte przez oddziały mużłmańskie pod wodzą Ḥālida ibn al-Walīda w 635 roku. Według *Annales Aleksandryjskiego* (melkickiego) Patriarchy Etychiusza¹¹ (877-940) czynny udział w jego poddaniu miał mieć dziadek Jana – Mansūr ibn Sargūn¹² określany przez niego jako „gubernator Damaszku (عامل دمشق)¹³”, który w czasach administracji bizantyńskiej miał pełnić funkcje γενικὸς λογοθέτης¹⁴.

⁷ Na temat wariantów zapisu imienia: Sahas, *John of Damascus on Islam*, s. 8.

⁸ Pełne arabskie imię rodowe znajduje się jedynie u Agapiusza (X wiek): Agapius (Mahbub) de Menbidj, *Kitab Al-'Unvan* (Histoire Univerelle), cz. 3, ed. A. Vasiliev, w: *Patrologia Orientalis*, t. 5, red. B. Graffin – F. Nau, Paris 1909, s. 533.

⁹ C. Bacha, *Biographie de Saint Jean Damasè. Texte original arabe*, Harissa 1912, s. 12 [dalej jako *Arabski Żywot*]:
فهذا البار يوحن كان مولده وتربيته في مدينة دمشق بعينها ابناً لمنصور المعروف بابن سرجون الشريف المحل من أهلها [...].

¹⁰ Dokładniejsza analiza *Żywotów św. Jana z Damaszku* oraz kwestii ich autorstwa szerzej w: Sahas, *John of Damascus on Islam*, s. 32-38. Na temat rodziny Jana z Damaszku, patrz również: S.W. Anthony., *Fixing John Damascene's Biography: Historical Notes on His Family Background*, „Journal of Early Christian Studies” 23/4 (2015) s. 607-627; S.H. Griffith, *The Manṣūr Family, St. John of Damascus: Christians and Muslims in Umayyad Times*, w: *Christians and Others in Umayyad Times*, ed. A. Borrut – F.M. Donner, Chicago 2016, s. 29-51; D. Ignace, *Un continuateur arabe de saint Jean Damescène, Théodore Abuqurra, évêque melkite de Harran. La personne et son milieu*, POC 12 (1962) s. 209-223, 319-332; 13 (1963) s. 114-129.

¹¹ Sa'id ibn Batriq, *Nazm al-Jauhar*, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium [CSCO] 51, Paris 1946.

¹² Szczegółowo patrz: Sahas, *John of Damascus on Islam*, s. 17-31.

¹³ CSCO 51, ks. II, s. 15.

¹⁴ *Theophanis Chronographia* [TCH], t. 1, ed. C. de Boor, Leipzig 1883, s. 365: „[...] Σέργιος τις ἀνήγερ χριστιανκτώατος, ὁ τοῦ Μανσοῦρ γενικὸς λογοθέτης [...]”.

Funkcja ta według D.J. Sahasa odpowiadała „poborcy podatków” na rzecz muzułmańskiego władcy¹⁵. Następnie miał zajmować wysoką pozycję w administracji za panowania kalifa Mu’awii I (661-680)¹⁶, prawdopodobnie oznaczało to pobieranie podatków od gminy chrześcijańskiej. Gmina chrześcijańska była w grupie tzw. *Dhimmī* (lub *dimmī* / ذمي), czyli niemuzułmańskich poddanych, którzy nie musieli brać udziału w operacjach wojskowych, jednak musieli uiszczać podatek na ten cel¹⁷. Następnie stanowisko to przypadło w udziale ojcu Jana – Ibn Mansūr’owi¹⁸. Z kolei po jego śmierci przejmuje je sam Jan¹⁹, służąc u boku ‘Abd al-Malika, „emira miasta (لامير البلد)²⁰”, zajmując tym samym wysoką pozycję w administracji, prawdopodobnie również w funkcji poborcy podatków²¹.

Jan jednak nie piastuje długo swego stanowiska. Jego odejście z administracji Kalifatu, nie biorąc pod uwagę hagiograficznych ustępów w żywotach, nie jest do końca jasne. Faktem jest, że w czasach, kiedy na ziemiach bizantyjskich wybucha spór ikonoklastyczny, Jan przebywa już w klasztorze św. Saby niedaleko Jerozolimy. Wśród historyków panuje przypuszczenie, że głównym powodem odsunięcia się Jana z życia dworskiego Kalifatu, były naciski władz muzułmańskich mające na celu islamizację struktur administracyjnych, a tym samym wykluczenie z funkcji państwowych niemuzułmanów²².

¹⁵ Szerzej: Sahas, *John of Damascus on Islam*, s. 27, przyp. 4.

¹⁶ Sahas, *John of Damascus on Islam*, s. 26.

¹⁷ SCh, s. 30.

¹⁸ Sahas, *John of Damascus on Islam*, s. 26-27.

¹⁹ Arabski Żywot podaje funkcję sekretarza/pisarza (كاتباً). Grecki oddaje to jako πρωτοσύμουλός (‘główny doradca’. Por. E.A. Sophocles, *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods, from B. C. 146 to A. D. 1100*, Nowy York 1900, s. 959 [Sophocles]. Inna wersja: *pierwszego spośród ministrów* – λογάδεξ. Szerzej: Sahas, *John of Damascus on Islam*, s. 41-45.

²⁰ Arabski Żywot, s. 15: „[...] البلد لاميير”. „وبعد ذلك توفي منصور و صار ابنه يوحنا كاتباً لاميير البلد [...]”. (‘Potem zmarł Mansūr i jego syn Jan został pisarzem/sekretarzem emira miasta [...]').

²¹ Sahas, *John of Damascus on Islam*, s. 42. Meyendorff przypuszcza, na podstawie analizy niektórych tekstów, że Jan żył w „chrześcijańskiej dzielnicy” w której zachowana została pamięć o kulturze i dominacji bizantyńskiej. Por. J. Meyendorff, *Byzantine Views of Islam*, DOP 18 (1964) s. 116-117.

²² Szersze omówienie tego zagadnienia, patrz: Meyendorff, *Byzantine Views of Islam*, s. 43-45

Po rezygnacji Jan podejmuje życie kontemplacyjne w palestyńskim klasztorze św. Saby, niedaleko Jerozolimy. Sahas, analizując teksty *Żywotów* św. Jana z Damaszku, wskazuje, że wydarzenie to nastąpiło zaraz po wybuchu sporu o obrazy i wydaniu przez cesarza Leona III edyktu (730 rok) o zakazie ich kultu²³. Jan umiera w podszłym wieku. Data jego śmierci, tak samo jak narodzin, jest obiektem ciągłych analiz. Powszechnie przyjmuje się 750 rok jako czas jego śmierci²⁴.

1.2. Jan z Damaszku teolog i znawca islamu

Jan z Damaszku znany jest jako płodny pisarz dzieł teologicznych oraz obrońca ortodoksyjnej wiary chrześcijańskiej. Swą sławę zawdzięcza wielkiemu dziełu, jakim jest *Źródło wiedzy* (Πηγὴ γνώσεως) składającemu się z trzech części: (1) *Dialektyka*, (2) *Historia herezji*, (3) *Wykład wiary prawdziwej*²⁵. To monumentalne dzieło stanowi całość i jest swego rodzaju podsumowaniem myśli Ojców Kościoła, głównie greckich, aż do czasów Jana z Damaszku²⁶.

W tym miejscu należy zwrócić uwagę na zagadnienie herezji. Jan, starając się syntetyzować całą dostępną mu ortodoksyjną wiedzę teologiczną, musiał również zwrócić uwagę na kwestię błędów heretyckich, którym poświęcił część drugą dzieła. Takim też sposobem wśród jego pism zachowały się dwa interesujące pisma na temat islamu: *O herezjach 100/101* (Περὶ αἱρέσεως ρ') oraz *Rozprawa Saracena i Chrześcijanina* (Διάλεξις Σαρακηνοῦ καὶ Χριστιανοῦ)²⁷.

²³ Meyendorff, *Byzantine Views of Islam*, s. 41-43.

²⁴ Meyendorff, *Byzantine Views of Islam*, s. 47-48. Dyskusję na temat daty, por: D.J. Janosik, *John of Damascus, First Apologist to the Muslims, The Trinity and Christian Apologetics in the Early Islamic Period*, Eugene – Oregon 2016, s. 22-25.

²⁵ B. Altaner – A. Stuiber, *Patrologia*, tł. P. Pachciarek, Warszawa 1990, s. 675.

²⁶ A. Louth, *St. John Damascene, Tradition and originality in Byzantine Theology*, Oxford 2002, s. 31-37.

²⁷ W niniejszym artykule *Rozprawa Saracena i Chrześcijanina* nie będzie przedmiotem szczególnych rozważań.

W skład *O herezjach 100/101* wchodzi następujące punkty: pochodzenie herezji Izmaelitów, wykładnia nauk Koranu, krytyka objawienia Koranu, oskarżenie o wielobóstwo, oskarżenie o idolatrię, sura Kobiety, opowieść o wielbłądźcy Boga, sura Stół, sura Krowa²⁸, pozostałe kwestie prawa koranicznego.

Dzieło *Rozprawa Saracena i Chrześcijanina* stanowiące zarys różnych zagadnień o tematyce religijno-filozoficznej składa się z następujących zagadnień: pochodzenie zła, Boża sprawiedliwość, kreacja a prokreacja, zrodzenie Syna przez Ojca, chrzest i zbawienie, wola i tolerancja, Chrystus Bogiem, słowa a komunikacja, wcielenie, unia hipostatyczna, zaśnięcie Maryi, kompletność aktu stworzenia, wyższość Chrystusa nad Janem Chrzcicielem²⁹.

Jak można to zobaczyć w trakcie studiowania tego tekstu, oba dzieła zawierają wiele cennych informacji, jak również nie stanowią kompilacji wiadomości zaczerpniętych z drugiej ręki, ale są bezpośrednią relacją naocznego świadka. Jan jako doskonały teolog zauważył zagrożenie ze strony islamu dla wiary chrześcijańskiej. A jako osoba wychowana na ziemiach opanowanych przez muzułmanów oraz piastująca wysoki urząd na dworze Kalifa był dobrze przygotowany do tego zadania. Przekrojowe ukazanie tych zagadnień pozwoli na uznanie Jana jako doskonałego znawcy islamu. W niniejszym artykule uwaga zostanie poświęcona jedynie rozdziałowi 100/101.

1.3. Kwestia języka greckiego i arabskiego

Jak zostało powiedziane wyżej, pisma przeciw islamowi są sporządzone w języku greckim, który według źródeł Jan poznał stosunkowo późno. Jak podaje anonimowy grecki żywot, Jan miał mieć dwanaście lat, kiedy rozpoczął naukę greckiej kultury i języka w domu swego ojca³⁰. Jego nauczy-

²⁸ U Jana βoῖδιον w znaczeniu ‘mały wół, jałówka’.

²⁹ Polski przekład: Św. Jan z Damaszku, *Rozprawa Saracena i Chrześcijanina*, VoxP 71 (2019) s. 659-680.

³⁰ Na temat periodyzacji życia Jana: Sahas, *John of Damascus on Islam*, s. 39.

cielem był mnich z Italii (ἐξ Ἰταλίκας ὀρμώμενος [...] τὴν κλησιν Κοσμᾶς) pochwycony w czasie jednego z najazdów muzułmańskich³¹, którego arabski żywot określa jako Kosmas z Kalabrii (قزما القلبري)³² lub według anonimowego greckiego żywota pochodzącego z Krety³³. Został on zakupiony na targu w Damaszku przez ojca Jana w celu kształcenia syna, który oprócz zdobywania wiedzy na temat „księgi Saracenów (τάς τῶν Σαρακηνῶν βίβλους)” miał również otrzymać wiedzę Greków (τάς τῶν Ἑλλήνων παρὰ τοῦ διδασκάλου μάθοιμι)³⁴. Wyrażenie odnoszące się do ksiąg Saracenów jest bardzo kuszące, aby odnieść je do Koranu lub Hadisów i poezji arabskiej, jak czyni to Sahas w swojej monografii³⁵. Jednak żadne źródło nie informuje nas o fakcie, że Jan odebrał wykształcenie stosowne dla muzułmańskich dzieci, z czym wiązałyby się nauka Koranu. Z drugiej strony wysoka funkcja w administracji Kalifatu pełniona przez ojca Jana może aż nadto skłaniać do takiej interpretacji. Samo wyrażenie τὰς βίβλους, w formie podstawowej ἡ βίβλος, może odnosić się zarówno do znaczenia ‘trzcina papirusowa’ w rozumieniu narzędzia pisarskiego, ale również może być odczytywane jako księga, zwój bądź rozdział książki. Zatem pod tym terminem może kryć się zarówno wiedza o piśmie, jak i o księdze (w szerokim znaczeniu wraz z rozdziałami – surami) Saracenów – Koranie.

Kosmas z Kalabri nauczał Jana i jego brata Kosmę klasycznej edukacji, przekazując im wiedzę z zakresu retoryki, dialektyki, arytmetyki, geometrii i muzyki³⁶, aby następnie przejść do wiedzy

³¹ Sahas, *John of Damascus on Islam*, s. 39.

³² Arabski Żywot (s. 15) podaje, że Kosma, po uzyskaniu wolności, przebywał aż do śmierci w Klasztorze św. Saby: „قزما القلبري في ادير القديس سابا حسب شهرته وايشاره الى ان حانت وفاته”. Grecki Żywot pióra Jana z Jerozolimy mówi o Italii. Joannes Patriarcha Hierosolymitanus, *Vita Sancti Joannis Damasceni*, PG 94, 440-441: „[...] ἐξ Ἰταλίκας ὀρμώμενος κόσμιος τὴν ψυχὴν, καὶ τὴν κλησιν Κοσμᾶς”.

³³ Sahas, *John of Damascus on Islam*, s. 39, przyp. 7.

³⁴ A. Papadopoulos-Kerameus, *Analecta Hierosolimitykies Stachylogias, Culture et Civilisation*, t. 4, Bruxeles 1963, s. 273 [*Analecta IV*].

³⁵ Sahas, *John of Damascus on Islam*, s. 40.

³⁶ Joannes Patriarcha Hierosolymitanus, *Vita Sancti Joannis Damasceni*, PG 94, 441-444.

z zakresu nauk o Bogu (θεολόγοι)³⁷. W tym kontekście należy zastanowić się nad kwestią natury lingwistycznej. Jan z Damaszku, będąc na służbie kalifa, z pewnością musiał znać język arabski nie tyle w celach administracyjnych, gdzie do czasów kalifa Al-Walīda I (705-715) dominowała jeszcze greka, ale z potrzeby porozumiewania się z najwyższymi arabskimi władzami. To właśnie Al-Walīd, jak podaje kronikarz Teofanes, zabronił używania języka greckiego w pismach urzędowych, nakazując ich sporządzanie po arabsku, za wyjątkiem cyfr, ponieważ trudno było zapisać skomplikowane rachunki po arabsku³⁸. P.K. Hitti sugeruje, że Jan, nie będąc Grekiem, musiał mówić w domu w innym języku, wskazuje on na język aramejski³⁹ z racji faktu, że Damaszek jako miasto syryjskie zamieszkiwane było przez większościowy substrat ludności semickiej posługującej się syryjską odmianą języka aramejskiego. Należy również pamiętać, że Damaszek był miastem zhellenizowanym o bogatej greckiej kulturze. Wspomniany już wcześniej Etymiusz z Aleksandrii w swoim *Annales* wspomina ciekawy epizod z okresu oblężenia Damaszku. Przy okazji negocjacji w sprawie poddania miasta Mansūr (منصور), dziadek Jana, wysłał do Al-Walīda wiadomość o gotowości poddania się. Al-Walīd obiecał bezpieczeństwo wszystkim mieszkańcom Damaszku za wyjątkiem (سوى)⁴⁰ Rzymian

³⁷ Joannes Patriarcha Hierosolymitanus, *Vita Sancti Joannis Damasceni*, PG 94, 444: „Ἐλλήνων παρέδωκαν, καὶ ἦν οἱ καθ’ ἡμᾶς θεολόγοι διεσάφησαν ἀπαλανέστατα”.

³⁸ TCH, A.D. 6199, s. 375-376: „[...] Οὐαλιδ[...], καὶ ἐκώλυσε γράφεσθαι Ἑλληνισταὶ τοὺς δημοσίους τῶν λογοθεσίαν κώδικας ἀλλ’ ἐν Ἀραβίοις αὐτὰ παρασηαίνεσθαι χωρὶς τῶν ψήφων, [...]”. Anonimowa syryjska kronika wspomina, że Al-Walīd, król *Tayyāyē* (tj. Arabów) nakazał zastąpienie języka greckiego, w którym dotychczas była prowadzona kancelaria (*diwān*), językiem arabskim. Por. J.B. Chabot, *Anonymi Auctoris Chronicon ad Annum Christi 1234 Pertinens*, CSCO 81, Paris 1920, s. 298-299.

³⁹ P. K. Hitti, *Dzieje Arabów*, Warszawa 1969, s. 207-208.

⁴⁰ Temin można odczytać w tym miejscu dwojako: (1) czasownikowo jako *sawiya* (‘zrównać, zrobić równość, uregulować’; (2) *Siwan* (‘równość, podobieństwo/identyczność, zarówno, niektórzy, z wyjątkiem’). H. Wehr, *A dictionary of modern written Arabic*, New York 1960, s. 444 [Wehr]. Łaciński przekład oddaje tę frazę jako „exceptis Romanis”. Por. Eutychius Alexandrinus Patriarcha, *Annales, seu liber historicus*

(الروم / *Al-Rūm*)⁴¹. Oczywiście znaczenie terminu *Al-Rūm* może być zredukowane jedynie do garnizonu wojskowego stacjonującego w mieście. Ale można również zinterpretować tę wzmiankę jako wskazanie na etniczną mozaikę ludnościową miasta. *Al-Rūm* może oznaczać po prostu ludność grecką – Bizantyjczyków samych siebie określających również mianem Rzymian (Ρωμαίοι). Zatem środowisko, w którym żył Jan, było wieloetniczną mozaiką, która posługiwała się zarówno językiem greckim, jak i językami semickimi⁴².

Język grecki, jak wskazuje to Teofanes, był do tej pory językiem administracyjnym kalifatu, co wynikało prawdopodobnie z braku odpowiedniej kadry urzędniczej. Zastąpienie greki przez arabski oznaczało stopniowe rugowanie jej z życia publicznego, a dla chrześcijan – pewne trudności w dostosowaniu terminologii teologicznej na własne potrzeby.

Na terenach Syrii już znacznie wcześniej powstała literatura w rodzimym języku aramejskim należącym z arabskim do tej samej rodziny, lecz trudność oddania subtelności teologicznych była pilną kwestią językową. Aby nie ulec dwuznaczności terminologicznej, odnoszono się z rezerwą do bezpośredniego zapożyczania słownictwa z języka arabskiego⁴³.

a tempore Adami ad annos usque Hejirae Islamitiae, ex Arabico in Latinum sermonem translate, PG 111, 1097.

⁴¹ CSCHO 51, ks. II, s. 15:

فلما اجهد اهل دمشق الحصار سعد منصور عامل دمشق على الباب الشرقي فكلم خالد ابن الوليد ان يعطي الامان له ولاهله ولمن معه ولاهل دمشق سوى الروم حتى يفتح ابواب دمشق.

⁴² S.H. Griffith, *John of Damascus and the Church in Syria in the Umayyad Era: The Intellectual and Cultural Milieu of Orthodox Christians in the World of Islam*, „Hugoye. Journal of Syriac Studies” 11/2 (2011) s. 207-237.

⁴³ K. Kościelniak, *Grecy i Arabowie, Historia Kościoła melkickiego (katolickiego) na ziemiach zdobytych przez muzułmanów (634-1516)*, Kraków 2004, s. 113-114. Por. również: T. Wolińska, *Elity chrześcijańskie wobec Islamu*, VoxP 64 (2015) s. 529-567. Kwestie językowe patrz również: S.H. Gifith, *The Monks of Palestine and the Growth of Christian Literature in Arabis*, MW 78 (1988) s. 1-28; P. Schalder, *John of Damascus and Islam, Christian Heresiology and the Intellectual Background to Earliest Christian-Muslim Relation*, Leiden – Boston 2018, s. 104-110.

2. Podstawowe chrześcijańskie arabskojęzyczne słownictwo trynitarne w kontrowersjach chrześcijańsko-muzułmańskich – zarys problematyki

Pomimo że dzieła Jana znane są dzisiaj w języku greckim, istotne jest zwrócenie uwagi na fakt, iż operował on terminologią grecką na pograniczu języka koranicznego i chrześcijańskiej terminologii greckiej. Wskazuje na to drugi tekst Jana – *Rozprawa Saracena z chrześcijaninem*, który pozwala przypuszczać, że terminologia teologiczna, a w szczególności chrystologiczna, musiała mieć swój odpowiednik w języku arabskim. W przeciwnym wypadku wymiana poglądów byłaby utrudniona. Trudne jest dokładne prześledzenie rozwoju i adaptacji terminów, takich jak np. „hipostaza”, które nie ma swojego odpowiednika w Koranie. Pozostałe podstawowe terminy, jak „Bóg”, „Syn”, „Duch Święty” jako atrybuty Boga można z łatwością wywieść z Koranu. W niniejszym punkcie zostanie przeanalizowana w zarysie ogólna terminologia chrześcijańska, mająca na celu lepsze zrozumienie przekazu Damasceńczyka oraz pośrednio wykaz jego orientacji w terminologii koranicznej, pozwalającej na udowodnienie prawd chrześcijańskich.

Porównując teologiczną terminologię grecką z terminologią arabską u Jana z Damaszku oraz inne teksty polemistów z islamem, które zostały spisane w języku arabskim, należy mieć na uwadze różnice pomiędzy poszczególnymi odłamami chrześcijaństwa: melkickim (ortodoksyjnym), monofizyckim i nestoriańskim. Jednak w zakresie podstawowych pojęć teologicznych różnice te nie stanowią większego problemu, albowiem podstawowe terminy, takie jak: Bóg, Syn, Duch Święty, Słowo, ciało, hipostaza itp. nie stanowią przeszkody, aby można było użyć tekstów różnych odłamów chrześcijaństwa jako materiału porównawczego dla tekstu rozdziału 100/101. Zabieg ten pozwoli pośrednio wykazać orientację Damasceńczyka w chrześcijańsko-arabskiej terminologii teologicznej Koranu.

Najważniejszą kwestią teologiczną była adaptacja „pojęcia” Bóg. Generalnie grecki termin $\acute{\omicron}$ θεός w trakcie polemik powszechnie oddawano jako الله (*Allāh*)⁴⁴. Termin ten pojawia się, rzecz zrozumiała, głównie w kontrowersjach dotyczących Trójcy Świętej, którą Koran kategorycznie odrzuca jako niezgodną z jego koncepcją monoteizmu. Bóg Koranu, jak ujmuje to J. Danecki, jest zupełnie inny, teoretyczny ze względu na swoją niepoznawalność, ponieważ istnieje poza światem ludzkich doznań, jest niepodobny do niczego ani do nikogo. Termin Bóg (*ilāh*) jest używany z rodzajnikiem określonym *al*, co podkreśla jego jedność⁴⁵ (تَوْحِيد / *tawhīd*). Zatem chrześcijańska koncepcja Trójcy musiała w toku polemik zmierzyć się z tym problemem⁴⁶. Jan z Damaszku w rozdziale 100/101 *De Haeresibus* porusza zagadnienie oskarżania chrześcijan o wielobóstwo z racji głoszenia doktryny o Trójcy Świętej: „Nazywają nas tymi, którzy dodają towarzyszy (ἐταριστάς)⁴⁷, dlatego że, jak mówią, dodajemy towarzysza Bogu, mówiąc, że Chrystus jest Synem (υἶόν) Boga i Bogiem (θεόν)”⁴⁸. Piszący po arabsku Abū Rā’iṭa z Takritu (IX wiek) jakobicki apologeta chrześcijański w swoim dziele pt. *Risāla li-Abī Rā’iṭa l-Takrītī fī ithbāt dīn al-nasr āniyya wa*

⁴⁴ W tekstach polemik w języku syryjskim używany jest termin *’alāhā* (ܐܠܗܐ). Por. np. dysputę nestoriańskiego patriarchy Tymoteusza I. Tekst syryjski: Tymotheos I, *Ostsyrischer Patriarch: Disputation mit Dem Kalifen Al-Mahdī*, ed. M. Heimgartner, CSCHO 631, Scriptorum Syri 244, s. 54.

⁴⁵ J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. 1, Warszawa 2002, s. 111.

⁴⁶ Temat jest omówiony w: R. Haddad, *La Trinité divine chez les théologies arabes 705-1050*, Paris 1985. Bogate i interesujące zestawienie chrześcijańskiej terminologii w języku arabskim znajduje się w pracy: M. Sadowski, *The Trinitarian Analogies and their Contribution to the Transmission of Terminology in Arab Christian Theology*, ParOr 42 (2016) s. 451-487.

⁴⁷ Termin ἐταριστάς/ἐταριστής jest ciężki do przetłumaczenia przez jedno słowo. Etymologicznie związany jest z ἡ ἐταιρεία (‘stowarzyszenie, towarzystwo, kompania’). W tekście świętego Jana z Damaszku termin ten odnosi się do przydomka, jakim muzułmanie określają chrześcijan. Koraniczny odpowiednik شرك (*širk*) odnosi się do opozycjonistów monoteizmu głoszonego przez Mahometa – politeistów, czyli przypisujących Bogu towarzyszy. A. Jeffery, *The foreign vocabulary of the Qur’an*, Baroda 1938, s. 185-186.

⁴⁸ Jean Damascène, *Écrits sur L’Islam*, s. 216: „Καλοῦσιν δὲ ἡμᾶς ἐταριστάς, ὅτι, φησὶν ἐταῖρον τῷ θεῷ παρεισάγομεν λέγοντες εἶναι τὸν Χριστὸν υἷόν θεοῦ καὶ θεόν”.

(كوني)!⁵¹. Nieco dalej odnosi to zagadnienie do kwestii pojmowania Boga przez chrześcijan: „Pytamy chrześcijan o tę sprawę deklarowania jedności (*tawhīd*) Boga, którą już wyjaśniłem, oraz o wiarę, którą opisałem – to prawda czy nieporozumienie?⁵²”. Ṭabarī dalej mówi, że jego zdaniem jest to nieporozumienie, ponieważ chrześcijanie wierzą w trzech, a nawet czterech bogów (يؤمنون بثلاثة آلهة بل بأربعة): Ojca, Syna, Ducha i odwiecznego (أزلي / *ʿazaliyy*) człowieka – Jezusa Chrystusa, o którym Ṭabarī mówi, że został stworzony (مخلوق / *ḫalq* – *ḫalaqa*), sam będąc Stwórcą (خالق / *ḫāliq*)⁵⁴. W prezentowanym przykładzie widoczne jest zakłopotanie muzułmanów w odróżnianiu „hipostazy” boskiej od liczby bóstw. Grecki termin ἑταριστάς użyty przez Jana może być interpretacją koranicznego terminu (مشركون / *mušrikūn*)⁵⁵, który odnosi się do chrześcijan jako do wyznawców „politeizmu”. W ten sposób chrześcijańska wiara w Trójcę Świętą jest przez muzułmanów odczytywana jako wiara w trzy bóstwa – Boga Ojca, Syna i Duch świętego⁵⁶. Przez nieporozumienie i nieznamość chrześcijańskiej wykładni wiary natomiast dodają dodatkowo osobę Chrystusa po wcieleniu jako czwarte bóstwo.

W tym kontekście wysuwa się kolejny problem terminologiczny. Grekojęzyczni chrześcijańscy teologowie, w tym Jan, dla opisania Trójcy Świętej używają pojęcia ἡ ὑπόστασις, które ma znaczenie ‘materia, substancja, natura, konsystencja, byt, rzeczywistość, istota’. Terminu tego z całą pewnością nie odnajdziemy w Koranie. Jest to pojęcie filozoficzne⁵⁷, które należy udowodnić za pomocą racjonalnej argumentacji

⁵¹ A. At-Tabarī, *The polemical works of ‘Alī al-Ṭabarī, The history of Christian-Muslim relation*, t. 27, ed. R. Ebied – D. Thomas, Leiden – Boston 2016, s. 66-67 [Ṭabarī].

⁵² *The polemical works of ‘Alī al-Ṭabarī*, s. 67-68:

إِنَّا نَسْأَلُ النَّاصِرِيَّ عَنْ هَذَا التَّوْحِيدِ الَّذِي شَرَحْتَهُ وَالْإِيمَانَ الَّذِي وَصَفْتَهُ، هَلْ حَقٌّ أَمْ بَاطِلٌ؟

⁵³ *The polemical works of ‘Alī al-Ṭabarī*, s. 67.

⁵⁴ *The polemical works of ‘Alī al-Ṭabarī*, s. 67.

⁵⁵ Sury: IV, 48, 116; V, 72; XXVIII, 68, XXX, 35.

⁵⁶ Por. A. Abel, *La chapere CI du Livre des Hérésies de Jean Damascène: son inauthenticité*, *Studia Islamica* 19, 1963, s. 11.

⁵⁷ Szerzej: R. Haddad, *La Trinité divine*, s. 135.

(λογός w znaczeniu ‘słowo, rozum, argument’). Argumentacja odnosi się do natury Boga oraz jego atrybutów, a w przypadku tekstu Jana przede wszystkim do Trójcy Świętej, którą można tutaj utożsamić z atrybutami Boga, jak również z chrześcijańską koncepcją wcielenia. Grecka filozofia o naturze w kontrowersjach chrześcijańsko muzułmańskich nabrała walorów dyskursu określanego na gruncie islamu jako *kalām* (dosłownie ‘mowa, słowo’). Uczonych, którzy uprawiali tego rodzaju dyskursy o naturze Boga, określano jako *mutakallimūn*. Na gruncie języka greckiego takich uczonych można utożsamić z określeniem teologowie (θεολόγοι)⁵⁸. U Jana z Damaszku pewną formę *kalamu* można zauważyć w hipotetycznej sytuacji: „Jeśli zapyta ciebie Saracen: «Jeśli Chrystus jest Bogiem, to jakże to było możliwe, że jadł, pił spał i [czynił te] pozostałe rzeczy?»”⁵⁹. Odpowiedź Jana, oparta na Biblii i Koranie (ή γραφή μου καί ή γραφή σου), wykazuje, że Chrystus jako odwieczne (προαιώνιος) Słowo Boga (λόγος τοῦ θεοῦ), przez które zostało stworzone (ὁ κτίσας) wszystko, co istnieje, nie mógł mieć potrzeb ludzkich: jedzenia i picia ani nie mógł ulec śmierci krzyżowej. Sytuacja zmienia się wraz z wcieleniem, kiedy mamy do czynienia ze Słowem wcielonym. Chrystus ma zatem podwójną (διπλῶς) naturę (ταῖς φύσεσιν) w jednej „hipostazie” (εἷς δὲ τῇ ὑποστάσει)⁶⁰. Chrystus człowiek natomiast nie jest uznawany jako czwarta osoba Trójcy: „[Dlatego] czwarta osoba nie została dodana do Trójcy Świętej po niewysłowionym zjednoczeniu [Słowa] z ciałem”⁶¹. W dyspucie mnicha Abrahama z Tyberiady z kalifem al-Rahmān’em al-Hāšimī (IX wiek) pada pytanie ze strony kalifa, dlaczego Bóg jest po-

⁵⁸ Jest to stanowisko zaczerpnięte z: H.A. Wolfson, *The philosophy of the kalam*, Harvard 1976.

⁵⁹ *Disputatio Saraceni et Christiani*, s. 244: „Ἐὰν ἐρωτήσῃ σο ὁ Σαρακνός ·Καί εἰ θεός ἦν ὁ Χριστός, πῶς ἔφαγην καί ἔπει καί ὕπνωσεν καί ἐξῆς;”.

⁶⁰ *Disputatio Saraceni et Christiani*, s. 244.

⁶¹ *Disputatio Saraceni et Christiani*, s. 246: „[...] οὐ γὰρ ποσετέγη τῇ τριάδι τέταρτον πρόσωπον μετὰ ἀπόρρον τῆς σαρκός”.

trójny, ale w jednej hipostazie?⁶² Abraham odpowiada na pytanie kalifa, że Bóg, Słowo (كلام / *kalām*) i Duch (رُوح / *rūḥ*) są „hipostazą” (اقانيم / *aqānīm*) Boga⁶³, dalej mówiąc, że mają również pojedynczą naturę (جَوْهَر / *ǧawhar*)⁶⁴. Abū Rā’iṭa według R. Haddada w swojej argumentacji na opisanie hipostazy Boga wykorzystuje terminologię grecką z Septuaginty, jak również terminologię syryjską zaczerpniętą z Peszitty⁶⁵. Analizując wspomniany powyżej tekst biskupa Takritu *Risāla ithbāt dīn al-nasr āniyya wa-ithbāt al-thālūth al-muqaddas*, można odnaleźć odpowiedź na zarzut muzułmanów o wyznawanie „trzech bogów” przez chrześcijan. Argumentacja tego tekstu również powołuje się na pojęcie hipostazy, odpierając zarzut oparty na tekście sur IV, 157 oraz V, 73, który jest używany jako jeden z koronnych argumentów koranicznych w dyspucie (*kalām*) z chrześcijanami jako oskarżenie o „wielobóstwo”. Abū Rā’iṭa, podobnie jak wspomniany wyżej Abraham z Tyberiady, odwołuje się do tego zarzutu, uwypuklając różnice pomiędzy pojęciem hipostaza a substancja. Mówi, że chrześcijanie opisują przez „hipostazę” (اقانيم) to, co jest właściwe dla relacji wszystkich trzech boskich osób, co do ich substancji (وماهيته) oraz i ich istoty (ماهيته)⁶⁶. Terminy hipostaza i natura pojawiają się również w kontrowersjach chrześcijańsko-muzułmańskich pisanych w języku syryjskim. W dyspucie pomiędzy muzułmaninem a mnichem z Bēt Ḥālē terminologia również pojawia się w kontekście oskarżenia chrześcijan o wiarę w „trzech bogów”. Mnich wyjaśnia kwestię, mówiąc, że chrześcijanie wierzą w trzy osoby/hipostazy (مودة /

⁶² G.B. Marcuzzo, *Le Dialogue d’Abraham de Tibériade avec ‘Abd al-Raḥmān al-Hāšimī à Jérusalem vers 820*, OCh 3, Rzym 1986, s. 347: “[...] أَنْ اللّٰه ثَلَاثَةٌ أَقَانِيمٌ؟”.

⁶³ Marcuzzo, *Le Dialogue d’Abraham de Tibériade*, s. 347: “[...] فَإِنَّهَا أَقَانِيمٌ لِلّٰهِ الْوَاحِدِ”.

⁶⁴ Marcuzzo, *Le Dialogue d’Abraham de Tibériade*, s. 348:

“[...]” إِنْمَا نَعْرِفُ اللّٰهَ بِكَلِمَتِهِ وَرُوحِهِ، جَوْهَرًا وَاحِدًا وَاحِدًا”.

⁶⁵ R. Haddad, *La Trinité divine*, s. 105-106.

⁶⁶ Tekst arabski: Graf, *Die Schriften des Jacobiten Ḥabīb ibn Ḥhidma Abū Rā’iṭa l-Takrīṭī*, s. 140: “ووصفنا اياها بما هو ملائم لها في جميع انحاء جوهرها وماهيته”. Abū Rā’iṭa uwypukla tutaj trzy podstawowe terminy na opisanie chrześcijańskiej koncepcji Boga: hipostazę, naturę oraz istotę (ماهيية / *māhiya*).

qnōmē)⁶⁷: Ojca, Syna i Ducha Świętego w jednej naturze (ܩܢܘܡܐ / *kyānā*)⁶⁸. Zaprezentowana terminologia trynitarna wykazuje możliwości adaptacyjne chrześcijan w dysputach, zarówno w języku greckim (którego używa Jan), jak również w syryjskim oraz arabskim. Można sądzić, że dostosowanie terminologii nie stanowiło większego problemu w dysputach. Trudności w prawidłowym zrozumieniu przez muzułmanów „potrójnej” natury Boga chrześcijan miało swoje źródło w tekście Koranu. Jedyną możliwością wyjaśnienia prawd wiary było dla chrześcijan użycie rozumowania przez analogię. Uwagę na to zagadnienie zwraca Abū Rā`īta, który proponuje rozwiązanie problemu poprzez badanie analogicznych pojęć zaczerpniętych z otaczającego świata. Przykładem, jakim się posłużył, jest porównanie Trójcy Świętej do jednej lampy, która emituje światło oraz ciepło⁶⁹.

3. Jedność Boga u Jana z Damaszku w kontekście Koranu

Terminologicznie sytuacja wydaje się prostsza, kiedy przyjrzymy się pojęciom Słowo i Duch. Oba terminy święty Jan z Damaszku mógł zaczerpnąć z Koranu. Poparciem dla tego twierdzenia jest zagadnienie jedności (*tawḥīd*) Boga i odniesienie się Damascenńczyka w *De Haeresibus*

⁶⁷ Liczba pojedyncza ܩܢܘܡܐ / *qnōmā* – ‘osoba’. Termin ten można oddać również jako ‘hipostaza’. J.P. Smith, *A Compendious Syriac Dictionary Founded Upon the Thesaurus Syriacus of R. Payne Smith, D.D.*, Oxford 1903, s. 509b-510a.

⁶⁸ W nawiasie znajduje się forma podstawowa w liczbie pojedynczej. *The Disputation between a Muslim and a Monk of Bēt Hālē, Syriac Text and Annotated English Translation* D.G.K. Taylor, w: *Christsein in der islamischen Welt: Festschrift für Martin Tamcke zum 60. Geburtstag*, ed. S.H. Griffith – S. Grebenstein, Wiesbaden 2015, s. 187-242.

⁶⁹ Szerzej w: Graf, *Die Schriften des Jacobiten Ḥabīb ibn Ḥhidma Abū Rā`īta l-Takrīī*, s. 141. Przekład niemiecki: G. Graf, *Die Schriften des Jacobiten Ḥabīb ibn Ḥhidma Abū Rā`īta l-Takrīī*, CSCHO 131, t. 15, Luvain 1951, s. 172. Inne wydanie wraz z przekładem angielskim: S.T. Keating, *Defending the „People of Truth” in the Early Islamic Period. The Christian Apologies of Abū Rā`īta, The History of Christian Muslim-Relations*, t. 4, red. D. Thomas, Leiden – Boston 2016, s. 103.

do sury 112,1-3, nawiązując bezpośrednio do słów Mahometa: „Mówi, że istnieje jeden Bóg, Stwórca wszystkiego, [który] nie rodził, ani nie został zrodzony”⁷⁰. Prezentowany cytat pozwala zauważyć bardzo dobrą znajomość terminologii koranicznej przez Jana. Analizując zdanie słowo po słowie, wyraźnie jest to widoczne. Jako przykład może tu posłużyć termin $\epsilon\alpha\nu\ \theta\epsilon\acute{o}\nu$, który przy bliższej analizie porównawczej z testem Koranu ukazuje w widoczny sposób, jak bardzo odpowiada on koranicznemu $\text{هُوَ\ \ٱللَّهُ\ أَحَدٌ}$ / *huwa l-lahu aḥadun* (‘on – Bóg jeden’)⁷¹. Kolejny przykładowy fragment z rozdziału 100/101 to wyrażenie odnoszące się do ujęcia bezwzględnej jedności Boga w islamie: $\text{ٱللَّهُ\ الصَّمَدُ}$ / *Allahu l-ṣamadū* (‘Bóg wiekuisty!’), odpowiednio jest to ujęte w greckim terminie $\acute{o}\ \pi\omicron\iota\eta\tau\acute{\eta}\varsigma$. W podstawowym rozumieniu oznacza ‘twórca’ i jest odpowiednikiem arabskiego terminu *ṣamad* (صَمَدٌ) zawartego w tekście sury 112,3, a jego prawidłowe zinterpretowanie nastęrcza pewnych trudności. Termin ten w koranicznym kontekście jest oddawany jako epitet Boga: ‘wieczny/wiekuisty’. Grecki termin posiada swój wariant w postaci przymiotnika $\pi\omicron\iota\eta\tau\acute{o}\varsigma$ o znaczeniu ‘zrobiony, sporządzony, dobrze (misternie) wykonany, sztuczny, przybrany, przysposobiony, naturalizowany, zmyślony’⁷². Biskup Harranu Theodor Abū Qurra (IX wiek), o pokolenie młodszy od Jana, koraniczny termin *ṣamad* odnoszący się do tego samego wersetu oddaje jako: „Bóg, pojedynczy (μουνάξ), Bóg, *solidnie ubity na kształt kuli* (σφυρόπηκτός)⁷³, który nie rodził ani nie został zrodzony; ani nikt nie jest do niego podobny”⁷⁴. W przekładzie Nicetasa Bizantyjczyka

⁷⁰ *De Haeresibus*, s. 212: „Λέγει $\epsilon\alpha\nu\ \theta\epsilon\acute{o}\nu\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota\ \pi\omicron\iota\eta\tau\acute{\eta}\nu$, τῶν ὀλῶν, μήτε γεννηθέντα μήτε γεγενηκόν”.

⁷¹ Przekład Koranu na język polski: *Koran*, tł. J. Bielawski, Warszawa, 1986. Tekst arabski: M. Taqi-ud-Din Al-Hilali – Muhammad Muhsin Khan, *The Noble Qur’an, in English language*, Madinah 2008.

⁷² O. Jurewicz, *Słownik Grecko-Polski*, t. 1-2, Warszawa 2001.

⁷³ Angielski oddaje ten termin jako *beaten solid into a ball*. Por. Meyendorff, *Byzantine Views of Islam*, s. 113-132.

⁷⁴ *Theodorus Abucura carum episcopus*, PG 97, 1545: „Ὁ θεός μουνάξ, ὁ θεὸς σφυρόπηκτός, ὃς οὐκ ἐγέννησεν οὐδὲ ἐγεννήθη, οὐδὲ γέγονεν αὐτῷ ἀντιμεριστής τις”.

(polemisty z IX wieku)⁷⁵ natomiast brzmi on następująco: „Mów, On jest jednym Bogiem, Bogiem *w całości spójnym* (ὁλόσφυρος)”⁷⁶. Pomijając tutaj narzucające się konotacje powiązane z materialnym ujęciem obu terminów⁷⁷, widoczne jest zaznaczenie absolutnej jedności Boga w ujęciu muzułmańskim. Uri Rubin wskazuje, że arabski rdzeń koranicznego *ša-mad* (*šmd*) w przedislamskim znaczeniu posiada również konotacje materialnego ujęcia tego terminu – w znaczeniu pojęcia rozumianego jako „kamień”⁷⁸. Jednakże teologom muzułmańskim zależało bezwzględnie na wypukleniu znaczenia kontekstu podkreślającego Boga jako samodzielny, niezłożony absolut, jak można to zauważyć w antychrześcijańskim pamflecie Ṭabarī`ego:

Na początku: każdy wierny religii z oczywistych względów będzie ją faworyzował i nie będzie pragnął żadnej innej. I nie ma sposobu, aby oddzielić

⁷⁵ Niketas z przydomkiem Bizantyjczyk (lub Niketas z Bizancjum), apologeta i polemista z islamem. Na polecenie cesarza Michała III, i prawdopodobnie również Bazylego I, napisał trzy traktaty polemiczne przeciw islamowi. Największy z nich to *Zbicie fałszywych nauk Machometa*. Stanowi on dopełnienie i podsumowanie dwóch kolejnych. Niketas usiłuje w nim obalić kolejne sury i wersety Koranu, które cytuje w przekładzie greckim i podejmuje z nimi polemikę przy pomocy argumentacji filozoficznej (Niketas używa argumentacji za pomocą sylogizmów) oraz argumentacji zaczerpniętej z Biblii. Kolejne dwa traktaty są odpowiedziami na listy bliżej nieokreślonego autora lub autorów muzułmańskich, w których to listach jest atakowana religia chrześcijańska. Listy te są adresowane do cesarza Michała III. Na temat Niketasa patrz: A. Rigo, *Nicetas Byzantinos, Nicetas of Byzantium*, w: *Christian-Muslim Relations 600-1500, A bibliographical history*, t. 1, red. D. Thomas, Leiden – Boston 2009, s. 775-776. Por. również: O. Jurewicz, *Historia Literatury Bizantyńskiej – zarys*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1984, s. 156-157.

⁷⁶ *Nycetas von Byzans, Schriften zum Islam, Corpus Islamo-Christianum 5, Series Graeca*, ed. K. Förstel, Würzburg 2000, s. 116: „Εἶπε, αὐτός, ἐστὶ Θεός εἷς, Θεός ὁλόσφυρος”. Przymiotnik ὁλόσφυρος jest oddawany przez anglojęzyczne słowniki jako ‘made of solid beaten metal, entire, being a compact whole’. Por. H.G. Liddell – R. Scott, *Greek-English Lexicon*, Oxford 1940, s. 1218.

⁷⁷ Por. Ch. Simelidis, *The Byzantine Understanding of Qur`an term al-šamad and the Greek Translation of the Qur`an*, „Speculum” 86/4 (2011), s. 887-913.

⁷⁸ U. Rubin, *Al-šamad and the high God. And interpretation of sūra CXII*, „Der Islam” 61/2 (1984) s. 197-217 (szczególnie s. 210-214).

lepsze od gorszego inaczej jak przez rozważania (próbę), a owe rozważania mogą dokonać się tylko w rozumie. Bez wnioskowania bowiem nie da się dowieść, że mamy Stwórcę, który jest Bogiem jedynym (صمد / *šamad*), w swoim rodzaju, nie mający początku (قديم / *qadīm*) ani końca oraz że jest zwycięski i łaskawy⁷⁹.

Jan w swoich rozważaniach wyjaśnia to zagadnienie, odnosząc się do wspomnianego już zarzutu muzułmanów o przypisywanie Bogu towarzyszy przez chrześcijan:

Zdecydowane oskarżenie, [że my jesteśmy] tymi, którzy dodają towarzyszy, jest fałszywe: wy [Go] ociosaliście. Lepiej byłoby wam powiedzieć, że ma „towarzysza”, niż zaprezentować go jako ociosany kamień albo drzewo. Tak więc wy nazywacie nas fałszywie tymi, którzy przypisują Bogu towarzyszy, a my nazywamy was tymi, którzy ociosują⁸⁰.

Użyty tu przez Jana termin κόπτω (‘odrywać, ugodzić, rozbić, unieszkodliwić, zadać cios, ciąć, odciąć ściąg, wyciosać, kuć’) rzeczywiście posiada znaczenie w odniesieniu do mate rii. Jednak, jak można przypuszczać, Janowi chodzi raczej o fakt „odcięcia” od Boga jego atrybutów, takich jak Słowo i Duch Święty. Jan uzasadnia to, mówiąc, że Słowo i Duch są nierozdzielni od Boga, z którego wyrastają jak pędy

⁷⁹ Tabarī, s. 63: أما بعد فإن من شأن كل ذي دين أن يفضل دينه [ولا] يحب ديناً غيره ولا سبيل إلى معرفة الأفضل من الأردل إلا بالاختبار يكون إلا ختاراً لا بالعقل ولولا العقل لما عُرف أن لنا صناعاً وأتته إله واحد فرد صمد قديم أزلي وأنه غلوب وهوب [...] .

⁸⁰ *De Haeresibus*, s. 218: „Κρεῖσσον γὰρ ἢν λέγειν ὑμᾶς ὅτι ἑταῖρον ἔχει, ἢ κόπτειν αὐτὸν καὶ ὡς λίθον ἢ ξύλον ἢ τι ἀντιστήτων παρεισάγειν. Ὡστε ὑμεῖς μὲν ἡμᾶς ψευδηγοῦντες ἑταιριαστὰς καλεῖτε· ἡμεῖς δὲ κόπτας ὑμεᾶς προσαγορεύομεν τοῦ θεοῦ”. Wydaje się, że Jan w tym miejscu prowadzi pewnego rodzaju grę słowną. Z jednej strony używa terminów odnoszących się do materii, z drugiej takie sformułowanie może stanowić porównanie transcendentnego Boga, pozbawianego Słowa i Ducha, do ociosywania (κόπτειν) kamienia (λίθον) lub drewna (ξύλον) i w ten sposób okaleczania (pozbawiania) Boga z jego atrybutów. Inną możliwością jest, że od strony materialnej jest to nawiązanie do kultu kamienia, o którym wspomina poniżej.

Hagaryci warto wspomnieć Jakuba z Edessy († ok. 708), który w swojej genealogii Dziewicy Maryi, obok żydów i chrześcijan wymienia *Mahgarāyā* (ܡܗܓܪܝܐ)⁸⁵. Termin ten słownik oddaje jako ‘Arab, muzułmanin’ od ܡܗܓܪܝܐ/*Hagar*⁸⁶, a który odnosi się do nazwy Hagaryci⁸⁷. Podane przykłady obrazują fakt, że Jan uwzględnia nazewnictwo ze środowiska, w którym żył⁸⁸.

3.2. Idolatria Saracenów

Izmaelici w relacji Jana aż do czasów Herakliusza pozostawali czcicielami bożków, oddając cześć gwieździe porannej i Afrodycie: „Ci zatem czcili bożki, oddając cześć gwieździe porannej i Afrodycie, którą w swoim języku nazywali *Chabār* (Χαβάρ), [co] również jest tłumaczone jako wielka”⁸⁹. Obie boginie w świecie grecko-rzymskim uległy asymilacji i były ze sobą utożsamiane⁹⁰. Ową gwiazdą poranną, jak się wydaje, można utożsamiać z przedislamską boginią al-‘Uzzā⁹¹ która w Koranie, jako tak zwana jedna z „Córek Allaha”, pojawia się w surze LIII,19. Obie te boginie powiązane są również ze sobą w zachodnio-syryjskiej (zawierającej historyczne detale na temat przedislamskich dziejów bogini al-‘Uzzā) wersji legendy o mnichu Bachirze.

⁸⁵ Jacob d’Edesse, *Sur la généalogie de la saibe Vierge*, „Revue de l’Orient Chrétien” (1901) s. 618-523.

⁸⁶ J.P. Smith, *A Compendious Syriac Dictionary*, t. 1, Oxford 1903, s. 255.

⁸⁷ Odnośnie hagaryzmu: P. Crone – M. Cook, *Hagarism, The Making of the Islamic World*, Cambridge 1977.

⁸⁸ Na ten temat por również: T. Wolińska, *Arabowie, Agareni, Izmaelici, Saraceni. Kilka uwag na temat nazewnictwa*, w: *Bizancjum i Arabowie, Spotkanie cywilizacji (VI-VII w.)*, red. T. Wolińska – T. Filipczak, Warszawa 2015, s. 31-46.

⁸⁹ *De Haeresibus*, s. 210: „Οὗτος μὲν εἰδωλολατρήσαντες καὶ προσκυνήσαντες τῷ ἑωσφόρῳ ἄστρῳ καὶ τῇ Ἄφροδίτῃ, ἦν καὶ Χαβάρ τῇ ἐπωνόμασαμ γλώσσει, ὅπερ σημαίνει μεγάλη”.

⁹⁰ Szerzej: Z. Brzozowska, *Boginie przedmuzułmańskiej Arabii (Al-Lat, Al-Uzza, Manat)*, w: *Bizancjum i Arabowie, Spotkanie cywilizacji (VI-VII w.)*, red. T. Wolińska – T. Filipczak, Warszawa 2015, s. 64-89. Również: T. Wolińska, *Wizerunek pustyni i jej mieszkańców w świetle świadectw świętych Ojców z Synaju*, *VoxP* 70 (2018) s. 559-600.

⁹¹ Brzozowska, *Boginie przedmuzułmańskiej Arabii*, s. 74.

Przytoczona jest tam opowieść o Nu'mān III (580-602), królu arabskich Lachmidów, który przyjął chrzest z rąk Katolikosy Wschodu – Mar Sabricho. Przed chrztem Lachmidzi oddawali cześć gwiazdzie (ܟܘܟܒܐ/ܟܘܒܐ/*kawkbā*)⁹² zwanej *l-Uzzi* (ܘܙܝ), którą jest *Afrodyta* (ܘܫܪܝܫܐ) *Zuhrah* (ܘܙܝܪܐ)⁹³ – *Wenus*⁹⁴. Według relacji Lachmidzi mieli w zwyczaju mówić przysięgę: „Nie, na Ojca *al-‘Uzzi* (ܘܙܝܪܐ)!”⁹⁵. Na pytanie Katolikosy, kim jest ten, na którego przysięgają, pada odpowiedź, że jest to wielki bóg (ܕܠܗܘܐ ܘܕܘܢܐ ܘܕܘܢܐ ܘܕܘܢܐ)⁹⁶, który przynależy do starej tradycji⁹⁷. Informacja ta jest istotna i może posłużyć jako przykład przedislamskich wierzeń Arabów, ze względu na wywody Jana odnośnie do monoteizmu Izmaelitów. Zagadnienie to jest powiązane z zarzutami muzułmanów względem kultu krzyża u chrześcijan, o których Damascenczyk pisze w ten sposób: „Oczerniają nas dlatego, że oddajemy cześć krzyżowi, wobec którego czują odrazę”⁹⁸. Aby odeprzeć te zarzuty, nawiązuje do rytuału religijnego u muzułmanów polegającego na ocieraniu się o kamień, który znajduje się w sanktuarium *Chabathan* (Χαβαθάν) – *Ka‘ba* w Mekce: „Zatem dla-

⁹² ܟܘܟܒܐ (*kawkbā*) ogólnie oznacza ‘gwiazda, planeta’, jak również planetę *Wenus* (ܟܘܟܒܐ ܘܕܘܢܐ – ‘gwiazda poranna’). Smith, *A Compendious Syriac Dictionary*, s. 208.

⁹³ Syryjski rdzeń *zhr* posiada znaczenia związane z światłem/świeceniem. Por. Smith, *A Compendious Syriac Dictionary*, s. 111.

⁹⁴ Tekst syryjski: Roggema, *The Legend of Sergius Bahira*, s. 314-317.

⁹⁵ Roggema, *The Legend of Sergius Bahira*: „ܘܙܝܪܐ ܘܕܘܢܐ ܘܕܘܢܐ [...]”.

⁹⁶ ܘܕܘܢܐ u B. Roggema oddany jest jako *Mighty*, w przekładzie R. Gottheil (*A Chrystian Bāhira legend*, „Zeitschrift für Assyriologie” 14 (1899) s. 189-245) natomiast jako *Strong*. Inny proponowany przekład: B. Roggema, *The Legend of Sergius Bahira. Eastern Christians Apologies and Apocalyptic in Response to Islam*, Leiden – Boston 2009, s. 317, przyp. 9: „Jest to wielki bóg *Aziza*”. Por. również: Smith, *A Compendious Syriac Dictionary*, s. 408. Termin ܘܕܘܢܐ jest nie jasny w swoim znaczeniu. Słownik Smitha oddaje jako *to amaze* (‘zadziwiać’). Por. Smith, *A Compendious Syriac Dictionary*, s. 236.

⁹⁷ Roggema, *The Legend of Sergius Bahira*, s. 316-317.

⁹⁸ *De Haeresibus*, s. 218: „Διαβάλλουσι δὲ ἡμᾶς εἰδωλολάτρας προσκυνούντας τὸν σταυρὸν, ὃν καὶ βδελύττομαι”. Termin βδελύττομαι/βδελύττομαι może oznaczać również ‘czuć wstręt, odrazę, wywoływać wstręt, być wstrętnym, robić coś obrzydliwego’. Por. Lampe, s. 294.

czego ocieracie się o kamień⁹⁹, [znajdujący się] naprzeciwko waszej *Chabathan* (*Ka'by*) i wyrażacie swoje oddanie, całując kamień”¹⁰⁰. Zagadnienie poruszane przez świętego Jana z Damaszku nie jest odosobnione w literaturze opisującej kontrowersje chrześcijańsko-muzułmańskie. Jako przykład może posłużyć tutaj treść *Apologii mnicha z Tyberiady*, który można powiązać z tekstem Jana ze względu *Sitz im Leben* obu tekstów. Zbliżony pod względem przekazu *passus* czytelnik może odnaleźć we fragmencie, kiedy mnich Abraham mówi: „Wy również musicie wyjawiać podziw wobec Czarnego Kamienia (*bi-'smi al-ḥağari al-aswadi*), tak jak chrześcijanie wobec krzyża”¹⁰¹. Kwestia kultu Czarnego Kamienia jest tematem poruszonym prawie w każdym tekście polemicznym, dlatego też nie rozwijając dalej tego zagadnienia, należy jeszcze tylko zaznaczyć, że Jan przytacza różne opowieści o pochodzeniu kamienia z Mekki i jego kulcie. Damasceńczyk podsumowuje swoje wywody, mówiąc, że krzyż jest narzędziem, którym został pokonany Szatan, natomiast Saraceni oddają cześć głowie Afrodyty, nazywając ją wielką *Chaber* (*Χαβερ*), co można odnieść jako nawiązanie do muzułmańskiego wezwania Boga – *Allāhu akbar*. Można postawić hipotezę, że w wywodach Damasceńczyka pojawia się przesłanie, które można zinterpretować jako obnażenie odbiorcom tekstu ukrytej idolatrii muzułmanów¹⁰². Tutaj warto odwołać się ponownie do interesującej wzmianki ze wspomnianej już powyżej

⁹⁹ προστρίβω – ‘pocierać, trzeć, przypisywać’ [Jurewicz]. Użyty tutaj przez Jana forma zwrotno-pasywna προστρίβεσθε wskazuje na opis rytuałów religijnych, być może modlitwy (*raka*) wraz z wykonywaniem kolejnych rytuałów religijnych polegających na przyjęciu odpowiedniej postawy ciała i odpowiedniego jego ułożenia. Szerzej o rytuałach modlitwy: M. Cook, *Koran*, tł. K. Pachniak, Warszawa 2001, s. 86-90.

¹⁰⁰ *De Haeresibus*, s. 218: „Πῶς οὖν ὑμεῖς λίθῳ προστρίβεσθε κατὰ τὸν Χαβαθὰν ὑμῶν καὶ φιλεῖτε τὸν λίθον ἀσπαζόμενοι;”.

¹⁰¹ OCh, s. 508: „يُنْبَغِي لَكُمْ النَّتْمُ أَنْ تَطْهَرُوا بِاسْمِ الْحَجْرِ الْأَسْوَدِ كَمَا يَظْهَرُ النَّصْرِيُّ بِاسْمِ الْمَسِيحِ وَالصَّلِيبِ”.

¹⁰² Szerzej na temat tej tezy patrz: B. Roggema, *Muslim as crypto-idolaters – a theme in the Christian portrayal of Islam in the Near East*, w: *Christians at the Heart of Islamic Rule: Church Life and Scholarship in abbasid Irak*, red. D. Thomas, Leiden b.r.w., s. 1-18.

Warto jeszcze zwrócić uwagę na słowa Jana, w których o gwiazdzie porannej, czyli Afrodycie, która w języku Izmaelitów jest nazywana *Chabâr* (Χαβάρ), mówi „[co] również jest tłumaczone jako wielka (ὄπερ σημαίνει μεγάλη)”. Pewną analogię można odnaleźć u Jerzego Hamartalosa (Γεώργιος Ἀμαρτωλός), mnicha i autora *Zwięzłej kroniki* (*Chronikòn sýntomon*), napisanej za panowania cesarza Michała III (842-867)¹⁰⁸ na terytorium Cesarstwa Bizantyńskiego. Hamartalos podaje interesujący opis, który łączy w sobie wątek ukrytej idolatrii wobec kamienia i ciał niebieskich z muzułmańskim wezwaniem Boga *Allāhu akbar*¹⁰⁹ znajdujący się w relacji Jana z Damaszku. Hamartalos relacjonuje w rozdziale 235 swojej kroniki, pośród innych wątków związanych z osobą Mahometa i jego religią, krótką historię Izmaelitów w okresie przed islamem. W swojej relacji mówi, że pod pozorem bogobojności potajemnie uprawiali oni idolatrię, oddając się rytualnym obrzędom, w których, nie będąc świadomymi, kto jest sprawcą zła, oddawali cześć demonom¹¹⁰. Dalej Hamartalos podaje relację na temat kultu Afrodyty, która w swej warstwie tekstowej zbliżona jest do tej, jaką przytoczył Jan:

Dawno temu czcili (εἰδωλολατροῦντες) grecką Afrodytę, mówiąc, że jest to rozkosz (τοῦτ' ἔστι τῆ ἡδονῆ), opowiadali, że jej gwiazda przynosi wschód. Nazwa ta w ich języku źle brzmiała, więc nazwali więc ją Kubaron, to jest wielka (ὄπερ ἔστι μεγάλη), [i] po dziś dzień trzymają Afrodytę, nazywając ją bogiem¹¹¹.

¹⁰⁸ Th. Khoury, *Les Theologiens Byzantins et Islam, Textes et Auteurs (VIII-XIII s.)*, t. 1, Louvain 1969, s. 180-186. D. Afinogenov, *The Date of Georgios Monachos Reconsidered*, BZ 92 (1999) s. 437-447.

¹⁰⁹ Zagadnienie to wzmiankowane jest w: W. Echner, *Die Nachrichten über den Islam bei den Byzantinern*, „Der Islam” 23 (1936) s. 133-162, 197-244 (porównanie relacji Jana z Damaszku i Hamartalosa na temat Afrodyty znajduje się na s. 238-243).

¹¹⁰ *Georgii monachi chronicon*, t. 2, ed. C. de Boor, Leipzig 1904, s. 705.

¹¹¹ *Georgii monachi chronicon*, t. 2, s. 705-706: „πάλαι μὲν γὰρ [706] εἰδωλολατροῦντες καὶ τῆ παρ' Ἑλλήσιν Ἀφροδίτη λεγομένη, τοῦτ' ἔστι τῆ ἡδονῆ, προσκυνοῦντες καὶ τὸν ἀστέρα, ταύτης γὰρ εἶναι τὸν ἑωσφόρον μυθολογοῦσιν, ἣν δὴ καὶ

Rozwinięciem tego wątku jest dalsza relacja Hamartalosa, która sugeruje akomodację kultu Afrodyty do wierzeń muzułmańskich:

I aby nie uchodziło to za fałszywą naukę, objaśniali że jest to wielka tajemnica. Mają zaś w swoim języku sekretną mowę i taką oto bluźnierczą modlitwę: ALLA, ALLA, OUA KUBAR. ALLA, ALLA (Ἀλλά, Ἀλλά, Οὐά, Κουβάρ, Ἀλλά.). Znaczy [to] Boże, Boże, OUA¹¹². Kubar zaś [oznacza] wielki. Boże, Boże wielki i wspaniały (μείζων καὶ ἡ μεγάλη), to jest Księżyc i Afrodyta, Boże¹¹³.

W fragmencie tym widoczna jest adaptacja muzułmańskiej formuły *Allahu akbar* ('Bóg jest wielki') na grunt języka greckiego. Grecki termin Ἀλλά (ALLA) można wówczas z łatwością zestawić z arabskim الله (*Allāh*), który w relacji Jana jest oddawany przez greckie θεόν ('Bóg'). Termin Κουβάρ wyjaśniany jest tu przez wyższy stopień przymiotnika μέγας, stanowi odniesienie do terminu „wielki”, który Jan, w odniesieniu do Afrodyty, oddaje jako μεγάλη. Wzmianka ta, pomimo innego *Sitz im Leben* tekstu Hamartalosa, ukazuje próbę adaptacji i wyjaśnienia kontrowersji religijnych, które występowały w toku polemik. Jest ona również istotna ze względu na fakt próby oddania i wyjaśnienia, na gruncie języka greckiego, terminologii arabskiej.

3.3. Mahomet i jego objawienie – uwagi ogólne do tekstu rozdziału 100/101

Twórcą nowej religii/kultu (ἡ θρησκεία) wśród Izmaelitów był *Mámed* (Μάμεδ) – Mahomet obdarzony przez Jana przydomkiem

Κουβάρ τῆ ἐαυτῶν κακεμάρτω ἐπονομάσαντες γλώσση, ὅπερ ἐστὶ μεγάλη, διέμειναν ἕως ἄρτι τὴν Ἀφροδίτην θεὸν ὀνομάζοντες”.

¹¹² οὐά – partykuła wyrażająca podziw lub zadziwienie. Por. Liddle – Scott, s. 1268.

¹¹³ Liddle – Scott, s. 706: Ἀλλά, Ἀλλά, Οὐά, Κουβάρ, Ἀλλά. καὶ τὸ μὲν Ἀλλά, Ἀλλά ἐρμηνεύεται ὁ θεός, ὁ θεός, τὸ δὲ Οὐά μείζων, τὸ δὲ Κουβάρ μεγάλη ἦτοι σελήνη καὶ Ἀφροδίτη. ὅπερ ἐστὶν οὕτως· ὁ θεὸς ὁ θεὸς μείζων καὶ ἡ μεγάλη, εἴτ’ οὖν σελήνη καὶ Ἀφροδίτη, θεός. καὶ τοῦτο σαφηνίζει ἡ ἐπαγωγή τοῦ τελευταίου Ἀλλά”.

„falszywy prorok (ψευδοπροφήτης)”. Przyczyną nadania Mahometowi tego określenia był fakt synkretyzmu proponowanej przez niego nauki. Jan wskazuje, że *Mámed* całą swoją naukę (herezję) oparł na połączeniu ze sobą Starego i Nowego Testamentu (συνεστήσατο αἵρεσιν)¹¹⁴.

Jeden z manuskryptów *De Haeresibus* (*U Paris. Gr. 1320*) podaje wersję, że Mahomet zaczerpnął z nauk Żydów „jedność Boga” (Μοναρχίαν), od Arian – naukę o stworzeniu Słowa i Ducha (Λόγον και Πνεῦμα κτιστά), od Nestorian natomiast doktrynę o separacji czci Jezusa człowieka od Syna Bożego (ἀνθρωπολατρεία)¹¹⁵. Swoje objawienie zebrał w księdze, o której głosił, że zstąpiła na niego z nieba: „Potem, pozorując, sprawił że ludzie uznali go za bogobożnego, rozpowiada bowiem, że pismo¹¹⁶ zstąpiło¹¹⁷ na niego z nieba (ἐξ οὐρανοῦ γραφήν ὑπὸ θεοῦ κατενεχθῆναι ἐπ’ αὐτὸν διαθρυλλεῖ)”¹¹⁸.

W tym miejscu należy powrócić do kwestii ariańskiej i dodatków z manuskryptu *U*¹¹⁹. Pomijając oczywiste wzorowanie się Mahometa na żydowskim monoteizmie, należy zwrócić uwagę, że pod nazwą arianizm i nestorianizm Jan mógł uwypuklić konkretnie zarzuty teologiczne pod adresem Koranu. (1) Chrystus jest rozumiany jako Słowo a zarazem Duch Boga i jako stworzenie (τό κτιστόν), podobnie jak zakłada to arianizm. Można hipotetycznie odnieść to do tekstu Koranu (sura III,59), gdzie ujęte jest to w następujący sposób: „Zaprawdę Jezus jest u Boga

¹¹⁴ Jean Damascène, *Écrits sur L'Islam*, s. 210.

¹¹⁵ Jean Damascène, *Écrits sur L'Islam*, s. 210, przyp. 2. Por. termin ἀνθρωπολατρεία w: Lampe, s. 140.

¹¹⁶ ἡ γραφή – ‘nakreślenie, obraz, pisanie, sztuka pisania, pismo, Pismo Świąte’ (Jurewicz). Arab. كتاب (*kitāb*) – ‘zapis, wiadomość/orędzie/posłannictwo, księga (objawiona)’.

¹¹⁷ καταφέρω – ‘znieść, sprowadzić ściągnąć’, pass. ‘chodzić, zniżyć się, być sprowadzanym w dół’ (Jurewicz). Koran jako księga zesłana z nieba występuje przykładowo w surze XXV, 32, gdzie użyty jest termin نَزَّلَ (*nuzzila*) od czasownika نَزَّلَ (*nazala*) – ‘zejść, obniżyć się (pochodzić), zstąpić z nieba, być objawionym’. Por. Wehr, s. 1122.

¹¹⁸ Wehr, s. 1122.

¹¹⁹ Por. Wehr, s. 1122. Na ten temat por. również: P. Schadler, *John of Damascus and Islam, Christian Heresiology and the Intellectual Background to Earliest Christian-Muslim Relations*, Leiden – Boston 2018, s. 198.

księga zstąpiła z nieba, od Boga”¹²⁶. Jan również odnosi się do tych zarzutów, relacjonując okoliczności, w jakich Mahomet miał otrzymać objawienie: „I wiele innych bajecznych rzeczy w tym piśmie jest śmiechu warty, co do którego ów [Mahomet] pyszni się, że jemu zostało ono przekazane przez Boga. My zaś mówimy: A kto jest świadkiem tego, że Bóg przekazał mu pismo, czy któryś z proroków przekazał, że powstał taki prorok?”¹²⁷.

Mając na uwadze, że Mahomet utrzymywał, iż księga (objawienie) zostało mu zesłane od Boga, należy jeszcze zwrócić uwagę na świadectwa samego Mahometa. Słowa Koranu wielokrotnie potwierdzają, że Mahomet jest wysłannikiem Boga, a ma o tym zaświadczać sam Koran, np. sura III,3: „On tobie zesłał księgę z prawdą, stwierdzając prawdziwość tego, co było przed nią. On zesłał niegdyś Torę i Ewangelię [...]”. Jednakże Jan zwraca uwagę na trzy rzeczy dyskredytujące twierdzenie Mahometa: (1) brak świadków, (2) objawienie Koranu we śnie Mahometowi, (3) brak świadectw biblijnych zapowiadających przyjście Mahometa jako proroka¹²⁸. Tym samym pozostawia dla niego jedynie określenie „fałszywy prorok”.

4. Podsumowanie

W niniejszym artykule zaprezentowane zostały wybrane fragmenty z dzieła Jana z Damaszku pod tytułem *Historia herezji*. W skład tego dzieła wchodzi rozdział 100/101, który jest stosunkowo niedługim opisem herezji Izmaelitów – islamu. Rozdział ten, pomimo stosunkowo nie-

¹²⁶ *The Legend*, s. 283: „... من الله انزل في مكة في سنة 610”.

¹²⁷ *De Haeresibus*, w: *Jan Damasceni, Dialektyka albo rozdziały filozoficzne, o Herezjach*, s. 135-136.

¹²⁸ Na ten temat por. M. Perłowski, *Pierwszy krytyk „Proroka”*. *Kontestacja prorockiego daru Mahometa w pismach św. Jana Damasceni*, w: *W kręgu religii śródziemnomorskich. Wybrane zagadnienia z historii religii w starożytności*, red. K. Kochańczyk-Bonińska – L. Misiarczyk, SACH 19, Warszawa 2014, s. 149-163.

wielkiej objętości treściowej, jest bardzo rozbudowany pod kątem opisu wierzeń przedmuzułmańskiej Arabii, roszczeń prorockich Mahometa, zarysu kontrowersji chrześcijańsko-muzułmańskich na temat wiary. Według obecnego stanu badań rozdział 100/101 jest autorstwa Jana z Damaszku. Mając na uwadze życiorys Jana jako potomka rodziny, która, jak i on sam, pełniła funkcje publiczne w Kalifacie, oraz jego wykształcenie i znajomość wczesnej kultury muzułmańskiej, tekst rozdziału 100/101 stanowi cenne źródło historyczne.

Tekst rozdziału 100/101 *De Haeresibus* powstał w określonym środowisku (*Sitz im Leben*). Środowiskiem tym był obszar Bliskiego Wschodu wraz z jego zróżnicowaną kulturą oraz środowiskiem językowym tworzonym przez semicki substrat etniczny (język aramejski i arabski), jak i przebywającymi na tym obszarze od czasów Aleksandra Macedońskiego Greków (substrat hellenistyczny). Święty Jan z Damaszku, jak zostało to wykazane, wywodził się z elementu semickiego, na co wskazywałyby imiona rodowe dziadka i ojca oraz, pośrednio, stosunkowo późne zapoznanie się z kulturą i językiem greckim. Niemniej jednak to właśnie te pochodzenie pozwoliło Janowi przekazać za pośrednictwem języka greckiego jeden z najwcześniejszych opisów islamu w zachodniej, grecko-rzymskiej kulturze.

Jan, który rozpoczął swój opis od zaprezentowania kontekstu historycznego pojawienia się religii islamu, którą określa również jako chrześcijańską herezję, przechodzi stopniowo do prezentacji samej treści. Prezentując niektóre wątki zawarte w Księdze Mahometa, stara się udostępnić, poprzez adaptację arabskich terminów na grunt języka greckiego, opis treści posłannictwa Mahometa. Niestety, zabiegi Jana względem adaptacji terminologii koranicznej na grunt języka greckiego zatężyły pewne prawidłowe rozumienie przekazu. Wymagało to ponownego porównania tekstu Jana z podobnymi pod względem przekazu źródłami. Analiza tekstu pod względem historycznym i pojęciowym tekstów polemicznych z islamem oraz tekstu samego Koranu wykazała dobrą znajomość przez

Jana z Damaszku treści religii muzułmańskiej. Damasceńczyk wykazuje bardzo dobre wyczucie w adaptacji terminologii dotyczącej opisanie chrześcijańskiej koncepcji Trójcy Świętej, mając za podstawę słownictwo koraniczne. Jak można było się o tym przekonać, jest to cecha wszystkich tekstów polemicznych pisanych w języku arabskim i syryjskim. Zasługą Jana na tym polu jest adaptacja, w możliwie jak najlepszy sposób, terminologii Koranu na grunt języka greckiego.

Zaprezentowany zarys treści rozdziału 100/101 *De Haeresibus* wykazuje, w zestawieniu z innymi źródłami na temat islamu, że święty Jan z Damaszku potrafił wykorzystać swoją wiedzę teologiczną i znajomość języka arabskiego dla zaprezentowania nauk głoszonych przez Mahometa jako zagrożenie dla wiary chrześcijańskiej. Wykazał dobrą orientację w materii Koranu w celu wykazania fałszywych roszczeń Mahometa jako proroka.

Islam in the Johns of Damascus “De Haeresibus” – chapter 100/101. Selected Aspects of Source Study

(summary)

Article presents selected fragments derived from John’s of Damascus *History of heresies*. This opus includes chapter 100/101, a short description of Ismalites heresy – Islam. Despite its shortness chapters contains wide depiction of pre-Islamic Arabian beliefs, Muhammad claims on prophethood, outline of Christian-Muslim disputes. Based on actual state of our knowledge this chapter is indeed made by John of Damascus himself. Knowing that John’s family as he himself was dealing with finical affairs of Caliphate, but also due to his education and overall knowledge about early Islamic culture chapter 100/101 becomes valuable source for historical studies. The content of chapter 100/101 is product of cultural mix in Middle East, as a result of Semitic traditions and cultures (Syrian and Arab) mixed with Greek tradition in the background (since Greeks were part of Middle East since Alexander the Great conquest). Saint John of Damascus, as it was proven, came out of Semitic culture, as his father and grandfather’s names shows, was accustomed with Greek language and culture in his adulthood. Despite this his Semitic heritage allowed St. John to give the one most complete description of Islam into west Roman-Greek world via Greek language. St. John began his depiction with historical context of Islam origin, describing it as a Christian heresy, later step by step explaining it. Using specific passages of Quran he describes Muhammad’s prophethood in Greek with use of adopted Arabic terms. Unfortunately while adapting those terms lost overtime their true sense. This caused a need of compering St. John works with similar texts. Historical

and terminological analysis of his anti-islamic scripture proves great knowledge of Arabic terminology and about religion itself. He also seems to have good ability to use Arabic terms from Quran for describing Christian idea of Holy Trinity. We can see that is trait of all polemic texts written in Arabic and Syriac. The greatest contribution of St. John texts are adaptations of Quranic terms into Greek language.

Keywords: Muslim-Christian relations; John of Damascus; Christandom on Islam; patriotics and late antiquity

Islam w rozdziale 100/101 *De Haeresibus* Jana z Damaszku. Analiza źródłoznawcza – wybrane zagadnienia

(streszczenie)

W niniejszym artykule zaprezentowane zostały wybrane fragmenty z dzieła Jana z Damaszku pt. *Historia herezji*. W skład tego dzieła wchodzi rozdział 100/101, który jest stosunkowo niedługim opisem herezji Izmaelitów – Islamu. Rozdział ten, pomimo stosunkowo niewielkiej objętości treściowej, jest bardzo rozbudowany pod kątem opisu wierzeń przedmuzułmańskiej Arabii, roszczeń prorockich Mahometa, zarysu kontrowersji chrześcijańsko-muzułmańskich na temat wiary. Według obecnego stanu badań rozdział 100/101 jest autorstwa Jana z Damaszku. Mając na uwadze życiorys Jana jako potomka rodziny, która, jak i on sam, pełniła funkcje publiczne w Kalifacie, oraz jego wykształcenie i znajomość wczesnej kultury muzułmańskiej, tekst rozdziału 100/101 stanowi cenne źródło historyczne. Tekst ten powstał w określonym środowisku (*Sitz im Leben*). Środowiskiem tym był obszar Bliskiego Wschodu wraz z jego zróżnicowaną kulturą oraz środowiskiem językowym tworzonym przez semicki substrat etniczny (język aramejski i arabski), jak i przebywających na tym obszarze od czasów Aleksandra Macedońskiego Greków (substrat hellenistyczny). Święty Jan z Damaszku, jak zostało to wykazane, wywodził się z elementu semickiego, na co wskazywałby imiona rodowe dziadka i ojca oraz, pośrednio, stosunkowo późne zapoznanie się z kulturą i językiem greckim. Niemniej jednak to właśnie to pochodzenie pozwoliło Janowi przekazać za pośrednictwem języka greckiego jeden z najwcześniejszych opisów islamu w zachodniej, grecko-rzymskiej kulturze. Jan, który rozpoczął swój opis od zaprezentowania kontekstu historycznego pojawienia się religii islamu nazywanego przez niego chrześcijańską herezją, przechodzi stopniowo do prezentacji samej treści. Prezentując niektóre wątki zawarte w Księdze Mahometa, stara się udostępnić, poprzez adaptację arabskich terminów na grunt języka greckiego, opis treści posłannictwa Mahometa. Niestety, zabiegi Jana względem adaptacji terminologii koranicznej na grunt języka greckiego zatarły pewne prawidłowe rozumienie przekazu. Wymagało to ponownego porównania tekstu Jana z podobnymi pod względem przekazu źródłami. Analiza pod względem historycznym i pojęciowym tekstów polemicznych z islamem oraz tekstu samego Koranu wykazały dobrą znajomość przez Jana z Damaszku treści religii muzułmańskiej. Damasceńczyk pokazuje bardzo dobre wyczucie w adaptacji terminologii dotyczącej opisanie chrześcijańskiej koncepcji Trójcy Świętej, mając za podstawę słownictwo koraniczne. Jak można było się o tym przekonać, jest to cecha wszystkich tekstów polemicznych pisanych w języku arabskim i syryjskim. Zaslugą Jana na tym polu jest adaptacja, w możliwie jak najlepszy sposób, terminologii Koranu na grunt języka greckiego. Zaprezentowany zarys rozdziału 100/101 *De Haeresibus* wykazuje w zestawieniu z innymi źródłami na temat islamu, że święty Jan z Damaszku potrafił wykorzystać swoją wiedzę teologiczną i znajomość języka

arabskiego dla zaprezentowania nauk głoszonych przez Mahometa jako zagrożenie dla wiary chrześcijańskiej. Wykazał dobrą orientację w materii Koranu w celu wykazania fałszywych roszczeń Mahometa jako proroka.

Słowa kluczowe: relacje muzułmańsko-chrześcijańskie; Jan z Damaszku; chrześcijaństwo o islamie; patrystyka i późny antyk

Bibliografia

Źródła

- Agapius (Mahbub) de Menbidj, *Kitab Al-'Unvan* (Histoire Univerelle), cz. 3, ed. A. Vasiliev, w: *Patrologia Orientalis* 5, red. B. Graffin – F. Nau, Paris 1912.
- Bacha C., *Biographie de Saint Jean Damasè. Texte original arabe*, Harissa 1912.
- Chabot J.B., *Anonymi Auctoris Chronicon ad Annum Christi 1234 Pertinens*, CSCO 81, Paris 1920, s. 298-299.
- Chronicon Miscellaneum AD Annum Domini 724 Pertinens*, ed. E. W. Brooks, ed. I.B. Chabot, w: *Scriptores Syri*, series tertia, t. 4, Paris 1903.
- Eutychius Alexandrinus *Patriarcha, Annales, seu liber historicus a tempore Adami ad annos usque Hejirae Islamitiae, ex Arabico in Latinum sermonem translate*, PG 111, 907-1097.
- Georgii monachi chronicon*, t. 1-2, ed. C. de Boor, Leipzig 1904.
- Graf G., *Die Schriften des Jacobiten Ḥabīb ibn Ḥhidma Abū Rā'īta l-Takrītī*, CSCHO 130, t. 14, Luvain 1959.
- Jacob d'Edesse, *Sur la généalogie de la saibe Vierge*, „Revue de l'Orient chrétien” (1901) s. 618-523.
- Ioannes Damascenus, *De Haeresibus*, PG 94, 764-773, tł. A. Zhyrkova, Jan Dama-sceński, *Dialektyka albo rozdziały filozoficzne, O Herezjach*, Kraków 2011, s. 135-139; Jean Damascène, *Écrits sur L'Islam*, Sch 383, opr. R. Le Coz, Paris 1992.
- Ioannes Damascenus, *Disputatio Christiani et Saraceni*, tł. Ł. Karczewski, Jan z Damaszk, *Rozprawa Saracena i Chrześcijanina*, VoxP 71 (2019) s. 659-680.
- Koran*, tł. J. Bielawski, Warszawa, 1986.
- Lequin M., *Sancti Patris Nostri Joannis Damasceni Monachi et Presbyteri Hierosolymitani*, Opera Omniaqueextant, t. 1-2, Parisiis 1712.

Muhammad Taqi-ud-Din Al-Hilali – Muhammad Muhsin Khan, *The Noble Qur'an, in English language*, Madinah 2008.

Nycetas von Byzans, *Schriften zum Islam, Corpus Islamo-Christianum 5, Series Graeca*, ed. K. Förstel, Würzburg 2000.

Papadopoulos-Kerameus A., *Analecta Hierosolimiticae Stachylogias, Culture et Civilization*, t. 4, Bruxeles 1963.

Roggema B., *The Legend of Sergius Bahira. Eastern Christians Apologies and Apocalyptic in Response to Islam*, Leiden – Boston 2009.

Sa'id ibn Batriq, *Nazm al-Jauhar*, CSCHO 51, Paris 1946.

The Disputation between a Muslim and a Monk of Bēt Hālē: Syriac, Text and Annotated English Translation D.G.K. Taylor, w: *Christsein in der islamischen Welt: Festschrift für Martin Tamcke zum 60. Geburtstag*, ed. S.H. Griffith – S. Grebenstein, Wiesbaden 2015, s. 187-242.

The polemical works of 'Alī al-Ṭabarī, The history of Christians -Muslim Relations, t. 27, ed. R. Ebied – D. Thomas, Leiden – Boston 2016.

Theodorus Abucura carum episcopus, PG 97 1446-1610.

Theophanis Chronographia, t. 1, ed. C. de Boor, Leipzig 1883.

Timotheos I, *Ostsyrischer Patriarch: Disputation mit dem Kalifen A-Madī*, ed. M. Heimgartner, CSCHO 631, Scriptorum Syri 244, Lovanii 2011.

Opracowania

Abel A., *La chapere CI du Livre des Hérésies de Jean Damascène: son inauthenticité*, „*Studia Islamica*” 19 (1963) 5-25.

Afinogenov D., *The Date of Georgios Monachos Reconsidered*, BZ 92 (1999) s. 437-447.

Altaner B. – Stuiber A., *Patrologia*, tł. P. Pachciarek, Warszawa 1990.

Anthony S.W., *Fixing John Damascene's Biography: Historical Notes on His Family Background*, „*Journal of Early Christian Studies*” 23/4 (2015) s. 607-627.

Brzozowska Z., *Boginie przedmuzułmańskiej Arabii (Al-Lat, Al-Uzza, Manat)*, w: *Bizancjum i Arabowie*, red. T. Wolińska – P. Filipczak, Warszawa – Łódź 2016, s. 64-89.

Crone P – Cook M., *Hagarism, The Making of the Islamic World*, Cambridge 1977.

Danecki J., *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. 1, Warszawa 2002.

- Dick I., *Un continuateur arabe de saint Jean Damescène, Théodore Abuqurra, évêque melkite de Harran. La personne et son milieu*, POC 12 (1962) s. 209-223, 319-332; 13 (1963) s. 114-129.
- Echner W., *Die Nachrichten über den Islam bei den Byzantiner*, „Der Islam” 23 (1936) s. 133-162, 197-244.
- Griffith S.H., *The Monks of Palestine and the Growth of Christian Literature in Arabis*, MW 78 (1988) s. 1-28.
- Griffith S.H., *John of Damascus and the Church in Syria in the Umayyad Era: The Intellectual and Cultural Milieu of Orthodox Christians in the World of Islam*, Hugoye, „Journal of Syriac Studies” 11/2 (2011) s. 207-237.
- Griffith S.H., *The Manṣūr Family, St. John of Damascus: Christians and Muslims in Umayyad Times*, w: *Christians and Others in Umayyad Times*, ed. A. Borrut – F.M. Donner, Chicago 2016, s. 29-51.
- Haddad R., *La Trinité divine chez les Théologies Arabes 705-1050*, Paris 1985.
- Hitti P.K., *Dzieje Arabów*, red. E. Szymański, Warszawa 1969.
- Janosik D.J., *John of Damascus: First Apologist to the Muslims, The Trinity and Christian Apologetics in the Early Islamic Period*, Eugene – Oregon 2016.
- Jeffery A., *The foreign vocabulary of the Qur'an*, Baroda 1938.
- Jurewicz O., *Historia Literatury Bizantyńskiej – zarys*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1984.
- Jurewicz O., *Słownik Grecko-Polski*, t. 1-2, Warszawa 2001.
- Keating S.T., *Defending the „People of Truth” in the Early Islamic Period. The Christian Apologies of Abū Rā'īta, The History of Christian Muslime-Relations*, t. 4, red. D. Thomas, Leiden – Boston 2016.
- Khoury A.Th., *Les Theologiens Byzantins et Islam, Textes et Auteurs (VIII-XIII s.)*, t. 1, Louvain 1969.
- Kościelniak K., *Grecy i Arabowie, Historia Kościoła melkickiego (katolickiego) na ziemiach zdobytych przez muzułmanów (634-1516)*, Kraków 2004.
- Kościelniak K., *Złe duchy w Biblii i Koranie. Wpływ demonologii biblijnej na koraniczne koncepcje Szatana w kontekście oddziaływań religii starożytnych*, Kraków 1999.
- Lampe G.W.H., *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961.

- Louth A., *St. John Damascene, Tradition and originality in Byzantine Theology*, Oxford 2002.
- McDonald M.C.A., *On Saracens, the Rawwāfah inscription and the Roman army*, w: *Literacy and Identity in Pre-Islamic Arabia*, Ashgate 2009, s. 1-26.
- Meyendorff J., *Byzantine Views of Islam*, „Dumbarton Oaks Papers” 18 (1964) s. 113-132.
- Perłowski M., *Pierwszy krytyk „Proroka”. Kontestacja prorockiego daru Mahometa w pismach św. Jana Damasceńskiego*, w: *W kręgu religii śródziemnomorskich. Wybrane zagadnienia z historii religii w starożytności*, red. K. Kochończyk-Bonińska – L. Misiarczyk, SACH 19, Warszawa 2014, s. 149-163.
- Rigo A., *Nicetas Byzantinos, Nicetas of Byzantium*, w: *Christian-Muslim Relations 600-1500, A bibliographical history*, t. 1, red. D. Thomas, Leiden – Boston 2009, s. 775-776.
- Roggema B., *Muslim as crypto-idolaters – a theme in the Christian portrayal of Islam in the Near East*, w: *Christians at the Heart of Islamic Rule: Church Life and Scholarship in abbasid Irak*, red. D. Thomas, Leiden b.r.w., s. 1-18.
- Rubin U., *Al-šamad and the high God. And interpretation of sūra CXII*, „Der Islam” 61/2 (1984) s. 197-217.
- Sadowski M., *The Trinitarian Analogies and their Contribution to the Transmission of Terminology in Arab Christian Theology*, „Parole de l’Orient” 42 (2016) s. 451-487.
- Sahas D.J., *John of Damascus on Islam, the „Heresy of the Ishmaelites”*, Leiden 1972.
- Schadler P., *John of Damascus and Islam, Chrystian Heresiology and the Intellectual Background to Earliest Chrystian-Muslim Relations*, Leiden – Boston 2018.
- Sesboüé B. – Woliński J., *Historia Dogmatów*, t. 1, tł. P. Rak, Kraków 1999.
- Simelidis Ch., *The Byzantine Understanding of Qur’an term al-šamad and the Greek Translation of the Qur’an*, „Speculum” 86/4 (2011) s. 887-913.
- Smith J.P., *A Compendious Syriac Dictionary*, t. 1, Oxford 1903.
- Smith J.P., *A Compendious Syriac Dictionary Founded Upon the Thesaurus Syriacus of R. Payne Smith, D.D.*, Oxford 1903.
- Sophocles E.A., *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods, from B. C. 146 to A. D. 1100*, New York 1900.
- Wehr H., *A dictionary of modern written Arabic*, New York 1960.
- Wolfson H.A., *The philosophy of the kalam*, Harvard 1976.

Wolińska T., *Arabowie, Agareni, Izmaelici, Saraceni. Kilka uwag na temat nazewnictwa*, w: *Bizancjum i Arabowie, Spotkanie Cywilizacji (VI-VII w.)*, red. T. Wolińska – T. Filipczak, Warszawa 2015, s. 31-46.

Wolińska T., *Elity Chrześcijańskie wobec Islamu*, VoxP 64 (2015) s. 529-567.

Wolińska T., *Wizerunek pustyni i jej mieszkańców w świetle świadectw świętych Ojców z Synaju*, VoxP 70 (2018) s. 559-600.