

BYZANTINA LODZIENSIA

XLIII

Islam, Arabowie
i wizerunek kalifów
w przekazach *Chronografii*
Teofanesa Wyznawcy

Błażej Cecota



**Islam, Arabowie i wizerunek kalifów
w przekazach *Chronografii*
Teofanesa Wyznawcy**

Błażej Cecota



BYZANTINA LÓDZIENSIA

seria wydawnicza Katedry Historii Bizancjum UŁ



założona przez

Profesora Waldemara Cerana

w

1997 r.

Nº XLIII

BYZANTINA ŁÓDZIENSIA
XLIII

**Islam, Arabowie
i wizerunek kalifów
w przekazach *Chronografii*
Teofanesa Wyznawcy**

Błażej Cecota

 WYDAWNICTWO
UNIwersytetu
ŁÓDZKIEGO

Łódź 2022

BYZANTINA LÓDZIENSIA

seria wydawnicza Katedry Historii Bizancjum UL

Nº XLIII

KOMITET REDAKCYJNY

Mirosław J. Leszka – przewodniczący

Andrzej Kompa – sekretarz

Sławomir Bralewski

Paweł Filipczak

Maciej Kokoszko

Kirił Marinow

Teresa Wolińska

RECENZENCI

Jarosław Dudek

Zdzisław Pentek

OKŁADKA I SZATA

EDYTORSKA KSIĄŻKA

Sebastian Buzar

RYSUNKI

Elżbieta Myślińska-Brzozowska

ADRES REDAKCJI

SKŁAD I ŁAMANIE

Tomasz Pietras

Katedra Historii Bizancjum UL

ul. A. Kamińskiego 27a

90-219 Łódź, Polska

bizancjum@uni.lodz.pl

www.bizancjum.uni.lodz.pl

Wydrukowano z dostarczonych Wydawnictwu gotowych materiałów
ark. druk. 34,875

Publikacja jest udostępniona na licencji Creative Commons

Uznanie autorstwa-Użycie niekomercyjne-Bez utworów zależnych 4.0 (CC BY-NC-ND)



© Copyright by Błażej Cecota, Łódź 2022 © Copyright for this edition by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2022

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

Wydanie I • Zam. nr W.10428.21.0.M • Printed in Poland

Wydrukowano na papierze Stella Press 65 g by Zing Sp. z o.o.

ISBN 978-83-8220-903-7 • e-ISBN 978-83-8220-904-4

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego • 90-237 Łódź, ul. Jana Matejki 34A

www.wydawnictwo.uni.lodz.pl • księgarnia@uni.lodz.pl • phone 42 635 55 77

<https://doi.org/10.18778/8220-903-7>

Mamie Danusi (1949–2020)

Spis treści



Wstęp	I
--------------------	----------

ROZDZIAŁ I

Teofanes Wyznawca i jego dzieło	7
1. Teofanes Wyznawca – fakty biograficzne	7
2. <i>Chronografia</i> – informacje podstawowe	19
3. Teofil z Edessy i inne wschodnie źródła <i>Chronografii</i>	27

ROZDZIAŁ II

Muhammad, islam, pierwsi muzułmanie a chrześcijanie	51
1. Prorok	51
2. Muzułmanie	74
3. Chrześcijańscy sojusznicy islamu? Relacje Teofanesa a debata na temat stosunku monofizytów do islamu	91
4. Chrześcijaństwo prześladowane?	118
5. Wspólnota ikonoklastycznego doświadczenia	151
6. Epidemie, trzęsienia ziemi i inne plagi w krajach muzułmańskich w ujęciu Teofanesa Wyznawcy	194

ROZDZIAŁ III

Wizerunek władców muzułmańskich w *Chronografii* Teofanesa

Wyznawcy	209
1. Prawowierni i sprawiedliwi	209
1.1. Abu Bakr	210
1.2. 'Umar ibn al-Chattab	217
1.3. 'Usman ibn Affan	232
1.4. Ali	237
2. Umajjadowi	248
2.1. Fundamenty - Mu'awija i 'Abd al-Malik	248
2.2. Walid - 'Umar - Jazyd - prześladowcy chrześcijan	284
2.3. Hiszam i następcy - stagnacja	300
2.4. Marwan II - upadek	316
3. Abbasydzi	323
3.1. Powstanie Abbasydów i przejęcie przez nich władzy	324
3.2. Abbasydzi w walkach z Bizantyńczykami	350
3.3. Abbasydzi a prześladowania chrześcijan	366
3.4. Islam za Abbasydów	383
3.5. Wizerunek abbasydzkich władców	390
Zakończenie	399
Summary	405
Wykaz skrótów	411
Bibliografia	423
Źródła	423
Opracowania	433
Abstrakt	519
Abstract	520
Indeksy	521
Indeks osób, rodów, plemion i sekt	521
Indeks nazw geograficznych	535

Wstęp



Powstanie islamu w VII w. n.e. uznajemy za jedno z najistotniejszych wydarzeń w dziejach cywilizacji śródziemnomorskich, często za moment przełomu pomiędzy epoką starożytności i średniowiecza. Czynimy tak jednak z perspektywy niemal półtora tysiąca lat, upływających wielokrotnie pod znakiem zmagania pomiędzy chrześcijaństwem, zwłaszcza katolickim i ortodoksyjnym, a islamem, występującym zresztą również pod wieloma postaciami, dogmatycznymi i etnicznymi. Dodajmy, spoglądając przede wszystkim na momenty konfliktu, znacznie rzadziej dotychczas zauważając istotne i długoletnie okresy współpracy pomiędzy przedstawicielami obydwu religii objawionych. Szczególnie dzisiaj, w okresie zdominowanym doniesieniami medialnymi, dotyczącymi czy to prób restauracji zapomnianych ponoć idei, z tą kalifatu jednoczącego wszystkich muzułmanów pod jednym przywództwem na czele¹,

¹ Warto jednak być świadomym, iż współczesne ideologie odwołujące się do tradycyjnych wzorców wywodzą się w istocie ze współczesnych nurtów zachodnioeuropejskich i anglosaskich, wykorzystując ideologie nacjonalizmu i socjalizmu, przybrane jedynie w sztafaż odwołujący się do średniowiecznych idei. Zjawisko to opisał świetnie Johannes J.G. Jansen w słynnej pracy *The Dual Nature of Islamic Fundamentalism*, tłumaczonej na język polski na początku bieżącego wieku, wskazując, że w istocie teoretycy fundamentalizmu islamskiego to osoby, które dostosowały masowe ideologie zachodnie do warunków w jakich żyły społeczeństwa muzułmańskie (J.J.G. Jansen, *Podwójna natura fundamentalizmu islamskiego*, tłum. A. Łojek-Magdżarz, Warszawa 2005).

„odrodzenia islamu”², a też próbujących budować wizerunek wyznawców Allaha jako fanatyków, sięgających niejednokrotnie po metody terrorystyczne. Warto jednak zadać sobie pytanie, w jaki sposób najmłodsza z religii objawionych odbierali przedstawiciele chrześcijańskiego kręgu cywilizacyjnego u zarania powstania islamu. Czy wyczuwali znaczenie nowego proroctwa i podążających za nim wyznawców, czy też uznawali za jeszcze jedną, sezonową herezję? Czy obraz nowej religii wpłynął w istotny sposób na wizerunek ludów ją przyjmujących? W jaki sposób traktowali poszczególnych władców powstałego na Bliskim Wschodzie nowego imperium?

Historia stosunków bizantyńsko-arabskich w okresie kształtowania się kalifatu, to jeden z najważniejszych tematów, jakim zajmują się naukowcy badający procesy decydujące o powstaniu religii muzułmańskiej. Ekspansja islamu to dla cesarstwa koniec pewnej epoki. Zwycięstwo muzułmanów na Bliskim Wschodzie i w Afryce Północnej oznaczało kres idei uniwersalnego cesarstwa w jej realnym wymiarze. Miało ono także kolosalne znaczenie gospodarcze. Szczególnie dotkliwa była utrata Egiptu. Z drugiej jednak strony, wojny z kalifatem zintegrowały terytoria pozostające pod władzą Bizancjum. Wyzwanie, jakim było odparcie corocznych najazdów, skłoniło cesarzy do gruntownych reform administracyjnych, zarówno cywilnych, jak i wojskowych. Ciągłe zagrożenie ze strony potężnego wroga było także pewnym czynnikiem w kształtowaniu się wśród Bizantyńczyków nowej tożsamości, podkreślającej odrębność religijną, w jakiejś mierze kulturową i cywilizacyjną. Z drugiej strony, dla historyków orientalistów zajmujących się tym okresem, istotne

² W zachodnim dyskursie może nie dominuje, ale pojawia się narracja o odrodzeniu islamu, jego rozwoju, zwłaszcza w Europie i Stanach Zjednoczonych, w jego radykalnych formach, dotowanych przez bogate państwa petrodolarowe, który to ma w krótkiej przyszłości stać się alternatywną propozycją cywilizacyjną dla trapiionych wieloma wewnętrznymi problemami demokracji. Dla równowagi poleciłbym chociażby krótką pracę F i r a s a A l k h a t e e b' e g o, której narracja może stać się bliska tym, którzy przestrzegają przed rozwojem islamu. Znajdą tam bowiem dobrze sobie znane wątki o problemach zaprzepaszczonego dziedzictwa, upadku cywilizacji, zagrożeniu ze strony zewnętrznych sił czy liberalizmu, prowadzących do podziałów wewnętrznych itp., a wszystko to z perspektywy muzułmańskiej (F. A l k h a t e e b, *Lost Islamic History. Reclaiming Muslim Civilisation from the Past*, London 2014, s. 152–165).

jest, jak wielki wpływ miało cesarstwo na muzułmanów. Powszechnie znana jest problematyka zapożyczeń administracyjnych. Jednak obecnie poruszane są także kwestie wpływu na świadomość arabską. Przykładem może tutaj być sposób przedstawiania cesarza Herakliusza, który stał się wśród wyznawców islamu punktem odniesienia, przykładem władcy.

Celem niniejszej pracy nie jest z pewnością udzielenie ostatecznej odpowiedzi na wyżej postawione pytania, raczej przedstawienie dotychczasowych ustaleń na temat poruszonych wątków oraz zaprezentowanie kilku nowych interpretacji, bez aspiracji do uznania ich za wiążące i ostateczne. Podążając za myślą sformułowaną niedawno przez Antoine'a Borruta, który w swojej dysertacji poświęconej przełomowi pomiędzy panowaniem dynastii umajjadzkiej i abbasydzkiej w kontekście Syrii wspominał, że mimo dziesiątek lat doświadczeń badawczych nadal można zaobserwować tendencję do nieuznawania informacji pochodzących ze źródeł chrześcijańskich za wiążące w kontekście poznawania historii wczesnego islamu³, postanowiłem zmierzyć się z tym tematem, poczynając od najważniejszego, wręcz pomnikowego, dzieła historiografii bizantyńskiej ówczesnych czasów⁴. Jaki jest efekt zaprezentowanych poniżej analiz, pozostawiam ocenie Czytelników.

³ A. B o r r u t, *Entre mémoire et pouvoir. L'espace syrien sous les derniers Omeyyades et les premiers Abbassides (v. 72–193/692–809)*, Leiden–Boston 2011, s. 1. Poniekąd obserwację tę potwierdził ostatnio R y a n J. L y n c h, który w swojej pracy dotyczącej Balazuriego stwierdził m.in., że trudno odnosić się do zagadnień wzajemnych wpływów historiograficznych pomiędzy tradycjami muzułmańskimi a bizantyńskimi, skoro badania nad tymi ostatnimi przynoszą nadal tak wiele pytań (jak rozumiem, odnośnie do źródeł informacji, dzięki którym takie osoby jak Teofanes mogły opisać nieraz całkiem dokładnie pewne wydarzenia w kalifacie): *Arab Conquests and Early Islamic Historiography. The Futuh al-Buldan of al-Baladhuri*, London–New York 2020, s. 11.

⁴ Jednocześnie jednego z pierwszych bizantyńskich dzieł historiograficznych, którego autor zajął się w ogóle kwestią pojawienia się islamu. Jak napisał już ponad wiek temu C a r l G ü t e r b o c k: *eine bemerkenswerte Erscheinung ist es, daß die byzantinischen Geschichtsschreiber mit wenigen Ausnahmen dem Auftreten Mohammeds und der durch ihn hervorgerufenen religiösen und politischen Bewegung nur ein sehr geringes Interesse entgegengebracht haben* (*Der Islam im Lichte der Byzantinischen Polemik*, Berlin 1912, s. 67). Symptomatyczne też, że swój przegląd postaw bizantyńskich historyków wobec osoby Muhammada rozpoczął właśnie od Teofanesa.

W przypadku tak wielowątkowej pracy, jak niniejsza, za bezproduktywne uznałem zwyczajowe przedstawianie we wstępie literatury przedmiotu. Zainteresowanych odsyłam do dość bogatych przypisów w poszczególnych częściach książki, gdzie omawiam niektóre z koncepcji dotyczących zagadnień szczegółowych. W swojej pracy nad podstawowym dla niniejszej monografii tekstem źródłowym, *Chronografią* Teofanesa Wyznawcy, korzystałem przede wszystkim z klasycznego wydania w edycji Carla de Boora, konfrontując je jednak wielokrotnie z pracami translatorskimi Cyrila Mango, Rogera Scotta oraz Harry'ego Turtledove'a. Należy się tutaj kilka słów wyjaśnienia. Biorąc pod uwagę, że część wątków podejmowanych w książce stanowi do dzisiaj temat ożywionej debaty w środowiskach muzułmańskich, akademickich, acz o wyrażonej tendencji monumentalizacji niektórych spośród postaci związanych z początkami islamu, postanowiłem nie ignorować prac tych badaczy (bez względu na pozorną egzotyczność językową), ale wskazać raczej na nie w odpowiednich przypisach. Chciałem w ten sposób przestrzec ewentualnych Czytelników przed bezrefleksyjnym przyjmowaniem tez zawartych w tychże pracach, dość często powszechnie dostępnych i mogących być pierwszym wyborem wśród zainteresowanych tematyką. Wskazuję na to wielokrotnie w przypisach szczegółowych, podkreślając, że dane opracowanie reprezentuje „muzułmański” lub „tradycyjny” punkt widzenia. Z uwagi na fakt, że w niniejszym omówieniu podjętych zostało wiele wątków rzadko podnoszonych w polskiej dyskusji naukowej, za istotne uznałem dodanie licznych obszernych przypisów wyjaśniających, których obecność może budzić wątpliwości specjalistów, obeznanych bardzo dobrze z poruszaną tematyką. Starając się unikać nieporozumień, literaturę na temat samego Teofanesa Wyznawcy i jego dzieła zaprezentowałem w rozdziale pierwszym. Uznałem tenże za konieczny ze względu na, mam nadzieję, w pewnej mierze upowszechniający charakter niniejszej książki. Rozdział drugi poświęciłem kilku zagadnieniom szczegółowym: wizerunkowi Muhammada i islamu w *Chronografii*, problemowi współpracy chrześcijańsko-muzułmańskiej w początkowym okresie inwazji, zagadnieniu ikonoklazmu oraz znaczeniu narracji dotyczących epidemii w kontekście wizerunku muzułmanów, zachowanych w dziele Teofanesa. Omówienia te są po części efektem moich wcześniejszych

dociekań, uzupełnionych o zupełnie nowe wątki. Biorąc pod uwagę rozwój nauki i dostęp do jej osiągnięć należy z całą mocą podkreślić, wbrew doniesieniom medialnym i tabloidyzacji życia codziennego, że żyjemy w świetnych czasach. Dzięki upowszechnieniu zasad otwartego dostępu, nasze koncepcje możemy weryfikować praktycznie od ręki. Rozdział trzeci poświęciłem wizerunkowi kalifów, jaki Teofanes (i jego współpracownicy?) stworzył w *Chronografii*, poczynając od zaprezentowania tzw. sprawiedliwych i prawowiernych, przez poszczególnych Umajjadów, po podrozdział poruszający kompleksowo (także w kontekście ewentualnych przemian w samej religii oraz stosunku do chrześcijan) zagadnienie wykreowanego w dziele obrazu Abbasydów.

W pracy zastosowano, z uwagi na jej maksymalnie powszechny charakter, zasady polskiej, uproszczonej transkrypcji zapisu nazw arabskich, z uwzględnieniem jedynie najważniejszych znaków diakrytycznych. Tylko w przypadkach, gdy możliwe było zaistnienie nieporozumień ze względu na podobieństwo imion, pozwoliłem sobie dodać w odpowiednich przypisach zapis transliteracyjny. Tłumaczenia tekstów źródłowych na język polski, jeżeli nie zaznaczono inaczej, pochodzą od autora.

Chciałbym podziękować profesorowi Jackowi Bonarkowi za szansę powrotu do naukowych pasji, profesorowi Mirosławowi J. Leszce za umożliwienie publikacji i opiekę nad niniejszą pracą praktycznie od momentu powstania jej pierwszej wersji, profesor Teresie Wolińskiej za pomoc w dotarciu do literatury przedmiotu. Profesorom Zdzisławowi Pentkowi oraz Jarosławowi Dudkowi należy się dozwonna wdzięczność za liczne i ze wszech miar słuszne uwagi, które pozwoliły mi uniknąć wielu błędów podczas przygotowywania ostatecznej wersji niniejszej dysertacji. Wszelkie usterki i potknięcia są oczywiście wyłączną winą autora opracowania. Dziękuję Siostrze i Ojcu za okazaną pomoc i możliwość zajmowania się kwestiami niemającymi nic wspólnego z problemami dnia codziennego, jak również panom: Krzysztofowi Chojniakowi, prezydentowi Piotrkowa Trybunalskiego i dr. Bogdanowi Munikowi, sekretarzowi miasta za życzliwość wobec dość nietypowych zainteresowań podwładnego. Przede wszystkim zaś, niniejszą książkę dedykuję Mojej Mamie Danusi, bez której nigdy nie zacząłbym przygody z historią.

ROZDZIAŁ I

Teofanes Wyznawca i jego dzieło



Celem niniejszej pracy nie jest, co prawda, omówienie skomplikowanych zagadnień dotyczących autorstwa *Chronografii* i różnorodnych inspiracji jej twórcy, a raczej przedstawienie kilku interesujących aspektów związanych z budową narracji na temat islamu, niemniej jednak biorąc pod uwagę również popularyzatorski charakter mojej publikacji uznałem za konieczne przedstawienie fundamentalnych współczesnych hipotez tak na temat samego Teofanesa, jak i jego dzieła, szczególnie w kontekście zawartych w nim informacji na temat muzułmanów.

I. Teofanes Wyznawca – fakty biograficzne

Wiadomości na temat życia Teofanesa można znaleźć przede wszystkim w dwóch źródłach: panegiryku autorstwa Teodora Studyty, stworzonym prawdopodobnie około roku 822 w związku ze złożeniem ciała Chronografa w jego klasztorze, a także żywocie pióra Metodego

(późniejszego patriarchy Konstantynopola w latach 843–847), który został przez niego skomponowany prawdopodobnie przed 832 r. Co prawda istnieją też inne hagiografie Teofanesa (znaleźć możemy je w BHG 1788–1792, wymienić można m.in. anonimowy *Żywot Teofanesa* łączony z Symeonem Metafrastesem, żywot opracowany przez kapłana świątyni pałacowej w Blachernach Nicefora Skeutofylakisa, napisany w postaci dodatku do hymnu na cześć Teofanesa biogram Teodora Protasekretisa, na podstawie którego powstało *Życie Teofanesa* w języku starocerkiewnosłowiańskim), jednakże według współczesnych badaczy mają one niewielką wartość, są wtórne i nie stanowią w żaden sposób materiału niezależnego od wcześniej wspomnianych dwóch dzieł. W pierwszym, Teodora Studyty, wyszczególnić możemy m.in. następujące informacje na temat Wyznawcy:

- urodził się w zamożnej rodzinie,
- jego rodzicami byli Izaak i Teodote,
- ojciec zajmował honorowe miejsce w hierarchii dworskiej,
- przyszły historyk miał możliwość w młodym wieku poznać osobiście cesarza,
- otrzymał dość szybko swoje pierwsze stanowisko w hierarchii dworskiej – stratora,
- jego ojciec zmarł wkrótce po otrzymaniu przez Teofanesa pierwszej rangi dworskiej,
- Wyznawca ożenił się w wieku 19 lat,
- para była bezdzietna, nieco po dwóch latach małżeństwa oboje zdecydowali się na rozpoczęcie życia monastycznego,
- dzięki wstawiennictwu cesarzowej Ireny, żona trafia do klasztoru na wyspie Prinkipos,

¹ Zaprezentowane poniżej ustalenia przede wszystkim na podstawie opracowania: C. M a n g o, R. S c o t t, *Introduction*, [in:] *The Chronicle of Theophanes Confessor. Byzantine and Near Eastern history A.D. 284–813*, transl. and eds i i d e m with the assistance of G. G r e a t r e x, Clarendon Press, Oxford 1997, s. XLIII–LII. Tam również literatura sekundarna dotycząca problematyki.

- Teofanes przyjmuje tonsurę na wyspie Kalonymos z rąk słynnego mnicha, Teodora „Jednorękiego”,
- Wyznawca założył własny klasztor na zboczu góry Sigriane, gdzie poświęcił się pracy, m.in. kopiowaniu manuskryptów,
- Teofanes był chory, w wyniku choroby podupadł na zdrowiu, mocno wychudł,
- podczas schizmy moechiańskiej nie zajął zdecydowanego stanowiska, potępiającego cesarza Konstantyna VI za jego powtórne małżeństwo z Teodote,
- w odpowiedzi na wznowienie polityki ikonoklastycznej przez Leona Armeńczyka, Teofanes zgromadził przy swoim łóżu (do którego został przykuty z powodu bólesci – choroby nerek) przywódców klasztorów Bitynii i wezwał ich do zajęcia odpowiedniego stanowiska i obrony świętych wizerunków,
- kiedy rozpoczynają się prześladowania ikonoduli, także Teofanes, mimo choroby, zostaje przewieziony do Konstantynopola,
- w stolicy został przesłuchany przez Jana Gramatyka, późniejszego patriarchę,
- uwięziony, w areszcie przebywał około dwóch lat, mimo że cały czas cierpiał z powodu choroby nerek,
- po okresie uwięzienia został zesłany na Samotrakę, gdzie umarł po kilku dniach,
- jego ciało powróciło do założonego przez niego klasztoru dopiero po śmierci cesarza Leona,
- Teodor wspomniał też, że już po śmierci za wstawiennictwem Teofanesa dochodziło do cudów.

Z kolei w żywocie przygotowanym przez Metodego wyróżnić można następujące elementy:

- wymienione zostały imiona rodziców: Izaak i Teodote,
- odziedziczył swoje pierwsze imię – Izaak, po ojcu,

- jego ojciec miał zginąć podczas pełnienia obowiązków wojskowych na Morzu Egejskim, kiedy Wyznawca miał trzy lata,
- był wychowywany i edukowany przez swoją matkę,
- w wieku dziesięciu lat został zaręczony z Megalo, która wówczas miała lat osiem, na podstawie umowy zawartej pomiędzy rodzicami. Obydwie strony tego porozumienia dysponowały znacznym majątkiem,
- Teofanes dorastał zajmując się typowymi zajęciami dla młodych bizantyńskich arystokratów – jeździectwem, polowaniami,
- autor wspomina, że Teofanes miał przyjaciela, jednego ze swoich służących, trudniącego się złotnictwem, imieniem Prandios, który namawiał go by został mnichem,
- kiedy ukończył osiemnaście lat, jego matka wymogła na nim wypełnienie umowy małżeńskiej, czemu nie sprzeciwił się ze względu na szacunek wobec cnoty posłuszeństwa,
- jego matka zmarła podczas przygotowań do ślubu syna,
- wówczas otrzymał od cesarza Leona IV stanowisko stratora,
- kiedy wyznaczony przez prawo okres żałoby został zakończony, jego przyszły teść naciskał, aby zrealizował umowę małżeńską,
- Teofanes miał przed ślubem odbyć rozmowę ze swoją przyszłą żoną, podczas której poinformował ją o zamiarze rozpoczęcia życia klasztornego zaraz po wypełnieniu obowiązków narzuconych przez umowę rodzicielską. Ta miała przystać na taki układ,
- dowiedziawszy się o tym, jego przyszły teść poprosił cesarza Leona by ten zagroził Teofanesowi oślepieniem, gdyby zdecydował się na podjęcie życia monastycznego,
- Teofanes miał otrzymać misję wojskową od cesarza – nadzór nad budową twierdzy w Kyzyku, którą to misję Wyznawca wypełnił na własny koszt,
- podczas wykonywania tego zadania wojskowego, spotkał na górze Sigriane mnicha imieniem Jerzy, któremu przedstawił swoje plany. Jerzy zapewnił go, że może cierpliwie poczekać na rozwiązanie swojego

problemu, zapowiadając, że wkrótce zarówno cesarz, jak i jego przyszły teść, zakończą życie,

- do zapowiedzianych powyżej przez mnicha wydarzeń dojsć miało, kiedy Teofanes skończył dwadzieścia jeden lat, już za czasów panowania cesarzowej Ireny,
- realizację swojego planu Teofanes, wraz z małżonką, rozpoczął od wyprzedazy majątku, a także wyzwolenia pozostających w ich dyspozycji niewolników,
- dochodzi do osiedlenia żony w klasztorze na Prinkipos, przekazania odpowiedniej oprawy monastyrowi. Wraz z małżonką uzgadniają, że więcej widywać się nie będą,
- osiedlenie w klasztorze Polichnion na górze Sigriane, będącym jego własnością,
- oddanie zarządu klasztoru Strategiuszowi, który był jego przewodnikiem podczas przyjmowania reguł życia monastycznego,
- przeniesienie na wyspę Kalonymos, gdzie na własny koszt wybudował klasztor, osiedliwszy tam społeczność mnichów zgromadzoną wokół Teodora „Jednorękiego”. Wyznaczenie jednego z nich przełożonym,
- sam Teofanes odmówił pełnienie roli przełożonego. Zajmował się przepisywaniem manuskryptów,
- na Kalonymos spędził sześć lat,
- powrót do Sigriane,
- wykupienie działki na Agros, sąsiadującej z klasztorem, rozbudowa, postawienie nowego kościoła,
- Teofanes uczestniczył w VII soborze ekumenicznym w 787 r.,
- około roku 810 Teofanes zapadł na chorobę nerek (kamica) i do końca życia pozostał przykuty do łóża,
- około roku 813, po rozpoczęciu rządów Leona V, Teofanes został wezwany do stolicy, gdzie namawiano go różnymi rodzajami zachętami do uznania nowej polityki religijnej cesarza, wymierzonej w kult ikon. Wyznawca nie zgodził się na te warunki,

- Teofanes został oddany do dyspozycji Jana Gramatyka. Przez pewien czas przetrzymywany w klasztorze Rosmisdas, następnie przeniesiony do małej celi więziennej w pałacu Eleutherios, gdzie pozostawał pod strażą przez dwa lata,
- po tym okresie został wygnany z rozkazu cesarza na Samotrakę, gdzie umarł po dwudziestu trzech dniach od przybycia,
- ciało Teofanesa zostało umieszczone w drewnianej trumnie,
- w żywocie wzmiankuje się, że po swojej śmierci Teofanes zaczął czynić cuda,
- po śmierci Leona V trumna została przeniesiona do Hierea w uroczystej procesji podczas Wielkiego Tygodnia (najprawdopodobniej roku 821). Doszło wówczas do licznych uzdrowień chorych i opętanych, którzy pielgrzymowali do Hierea,
- po roku, mimo protestów, ciało zostało przeniesiono do monasteru Agros i pochowane w tamtejszym kościele.

Jak widać z powyższego zestawienia, zaprezentowane relacje różnią się jedynie co do szczegółów, takich jak dokładne określenie momentu śmierci ojca Teofanesa (stało się to, kiedy ten był dzieckiem, czy mężczyzną wstępującym w związek małżeński), a także kwestii konkretnego miejsca przyjęcia riasy oraz przewodniczenia (lub nie) poszczególnym wspólnom pojawiającym się w obydwu relacjach. Trudno jednak stwierdzić, który ze wspomnianych powyżej autorów zasługuje na większe zaufanie. Teodor Studyta był niemal rówieśnikiem Teofanesa (urodził się najprawdopodobniej w 759 r.), a mimo to właśnie Wyznawca wprowadzał go w tajniki życia monastycznego. Później jednak, w kontekście schizmy moechiańskiej, ich drogi się rozeszły, bowiem Teodor przyjął bardziej zdecydowane stanowisko wobec czynu Konstantyna VI. Istotny wydaje się też charakter pracy Studyty dotyczącej Teofanesa, okolicznościowy, kiedy to autor mógł nie mieć czasu na weryfikację danych i musiał opierać się na swojej pamięci, możliwe więc, że pomieszał pewne fakty. Metody mógł znać Wyznawcę osobiście, chociaż nie wspomniał na ten temat. Prawdopodobnie poznał go, kiedy był przełożonym jednego z bityńskich

klasztorów. Miał jednocześnie więcej czasu na przygotowanie swojej pracy, a co za tym idzie na weryfikację zawartych w niej informacji. Warto zresztą zauważyć, że niezgodności pomiędzy dwoma dziełami dotyczą raczej zagadnień pobocznych, w większości zaś zawierają te same dane na temat biografii Teofanesa, są też w miarę spójne co do chronologii najważniejszych wydarzeń.

Opierając się na tychże można pokusić się o zbudowanie krótkiego biogramu Teofanesa Wyznawcy. Urodził się on około roku 760. Najprawdopodobniej w roku 762 lub 763 stracił ojca. W roku 769 (770) zaręczył się z Megalo. W roku 777 lub 778 umarła jego matka Teodote, a sam Teofanes otrzymał dworską funkcję stratora. Rok później (778 lub 779) ożenił się z Megalo. W tym też czasie, będąc związany z administracją cesarską, zajmował się budową twierdzy w Kyzyku. Cywilno-wojskowa kariera Wyznawcy nie trwała zbyt długo – w roku 780 lub 781 podjął wraz z małżonką decyzję o rozpoczęciu życia monastycznego. W latach 780 (781) – 786 (787) przebywał na Kalonymos, a także na górze Sigriane, gdzie podjął się zadania stworzenia nowego klasztoru – Agros. W 787 r. brał udział w siódmym soborze ekumenicznym. W 809 (810) r. zapadł na ciężką chorobę nerek. Po roku 813 (w 815 lub 816?) został wezwany do Konstantynopola, w związku z rozpoczętymi wówczas prześladowaniami ikonoklastów. W wyniku swojej niezłomnej postawy uwięziony na około dwóch lat w pałacu Eleutherios. W roku 818, w lutym, wygnany na wyspę Samotrakę. Tam umarł 12 marca 818 r. W dniach 17–23 marca 821 r. jego ciało zostało przetransportowane do Hieriei, a rok później, w marcu 822 pochowane w klasztorze Agros.

Warto w tym miejscu zauważyć, że elementy zawarte w dziele Teodora i żywocie Metodego, szczególnie te dotyczące młodości Teofanesa, jego typowych dla arystokracji rozrywek i braku podkreślenia jakiegokolwiek wyższego wykształcenia, a także wzmianki na temat pracy jako kopisty, do którego to zajęcia musiał się przysposabiać na bieżąco, już w klasztorze, pozwalają niekiedy badaczom sugerować, że autor wielkiego dzieła, obejmującego liczne materiały źródłowe, a także ogromny przedział chronologiczny, jakim była *Chronografia*, wymagający zarówno szerokiego rozeznania w dostępnych materiałach i odczytania, jak i rudymen tarnej

wiedzy nie tylko z zakresu historii, ale także np. teologii, nie mógł być tą samą osobą, która została przedstawiona we wspomnianych dwóch dziełach². Reasumując – Teofanes Wyznawca nie mógł być autorem *Chronografii*. Trudno nie odnieść się do tych supozycji. Wydaje się bowiem, że sugerujący takie rozwiązanie zdają się zapominać, jakie środowisko reprezentował Teofanes i jakimi środkami dysponował³. Trudno spodziewać się by nawet w kontekście przedstawionej we wspomnianych powyżej dziełach biograficznych pracy kopisty wykonywał ją sam. Sądzę, że można z dużą dozą prawdopodobieństwa domniemywać, iż stał na czele jakiegoś większego zespołu mnichów zajmujących się tymi zadaniami, a pracujących w ramach wspólnoty-klasztoru, który założył. Czyż można wykluczyć, że zespół ten pomagał również przygotowywać *Chronografię*?⁴ Tak czy inaczej więc, Teofanes mógł uczestniczyć w pracach nad wspomnianym dziełem. Należy w tym miejscu przypomnieć jaką najprawdopodobniej pozycję w Konstantynopolu uzyskał w końcu VIII w. Jerzy Synkellos, którego pracę kontynuował przecież Wyznawca. Chociaż nie wiemy zbyt wiele o jego życiorysie (był mnichem, przez jakiś czas przebywał w Palestynie, prawdopodobnie w starej Jawnie św. Charitona w pobliżu Tekoa, mieszkał przez dłuższy czas w Konstantynopolu⁵) to najważniejsza

² Por. P. S p e c k, *Der 'zweite' Theophanes. Eine These zur Chronographie des Theophanes*, PB 13, 1994, s. 431–483.

³ Biorąc pod uwagę zarówno funkcję jaką sprawował, przełożonego klasztoru, jak i pochodzenie z zamożnej rodziny, można sobie wyobrazić, że Teofanes mógł liczyć na pomoc nie tylko osobistego sekretarza, ale dysponował zespołem przeszkolonych, zawodowych bibliotekarzy i kopistów: M. D e b i é, *Theophanes 'Oriental Source'. What can we learn from Syriac Historiography?*, [in:] *Studies in Theophanes*, eds M. J a n k o w i a k, F. M o n t i n a r o, Paris 2015 [=TM 19], s. 375.

⁴ Nie byłoby w tym nic dziwnego, biorąc pod uwagę późnoantyczne tradycje polegające często na pracy zespołowej nad danym dziełem, gdzie rolę autora przyjmował ten, który autorytatywnie decydował o włączaniu do danej kroniki materiale, wybierając go i dokonując pewnych skrótów lub rozszerzeń, zlecając jednakowoż wykonanie zadania podwykonawcom. Dobrym przykładem może być tutaj chociażby działalność Euzebiusza z Cezarei: M. C a s s i n, M.-Y. P e r r i n, M. D e b i é, G. T r a i n a, *La question des éditions de l'Histoire ecclésiastique et le livre X*, [in:] *Eusèbe de Césarée, Histoire ecclésiastique: commentaire*, eds S. M o r l e t, L. P e r r o n e, Paris–Brescia 2012, s. 185–206.

⁵ Warren T r e a d g o l d w swojej pracy poświęconej Jerzemu nie wyklucza, że pochodził on z północnej Syrii i związany był na początku swojej kariery z patriarchatem

informacja kryje się w jego przydomku – przez dłuższy czas w końcu VIII w. i na początku IX Jerzy sprawował funkcję synkellosa patriarchy Konstantynopola Tarazjusza, z którą nie wiązały się, co prawda, jakieś istotne obowiązki, ale była ona bardzo ceniona i znajdowała się wysoko w hierarchii Kościoła konstantynopolitańskiego, często będąc wstępem do objęcia tronu patriarchego. Stąd też niektórzy z badaczy podważali, znajdujące się w przedmowie tłumaczenia *Chronografii* autorstwa Anastazjusza Bibliotekarza, informacje m.in. o prześladowaniach Synkellosa ze strony ikonoklastycznych cesarzy. Należy jednak pamiętać, że Jerzy mógł zawdzięczać swoją pozycję cesarzowej Irenie, mamy bowiem pewność, że władcy brali udział w procesie mianowania na tę funkcję. Pośrednio potwierdzałby to wspomniany już Anastazjusz Bibliotekarz, który nadmieniał też, że Synkellos został doceniony przez legatów rzymskich na soborze 787 r. jako jeden z obrońców ortodoksji. Osoba o takiej pozycji mogła zapewne liczyć na daleko idącą współpracę w zakresie dobrania sobie zespołu ludzi odpowiedzialnych za przygotowanie kroniki, a specjaliści ci mogli następnie współpracować z Teofanem. Kwestia czemu Synkellos miałby wybrać Wyznawcę jako jednego z prowadzących pracę, pozostaje według mnie otwarta. Pewną wskazówką w tym względzie wydają się rozważania na temat poglądów obydwu autorów względem wydarzeń im współczesnych, czyli poza powszechnie znanym zagadnieniem ikonoklazmu cesarskiego, także stosunku do patriarchów Tarazjusza i Nicefora, a przede wszystkim Teodora Studyty i jego uczniów oraz schizmy moechiańskiej – Teofanes i Jerzy nie różnili się w tym względzie praktycznie w ogóle⁶. Być może więc wybór Synkellosa podyktowany był względami natury politycznej – Wyznawca był gwarantem utrzymania „linii ideowej”⁷

antiocheńskim, a później być może jerozolimskim. Stąd też jego niezrozumienie dla idei ikonoklastycznych obecnych w cesarstwie, gdzie ostatecznie zamieszkał, a także głębokie zainteresowanie losem chrześcijan syryjskich, nad którymi opiekę powinien był według niego rozciągnąć cesarz bizantyński, m.in. ze względu na coraz dotkliwsze prześladowania ze strony muzułmańskich kalifów (*The Life and Wider Significance of George Syncellus*, [in:] *Studies in Theophanes...*, s. 9–30).

⁶ C. M a n g o, R. S c o t t, *Introduction...*, s. LVII.

⁷ Wydaje się zaś, że ta była dość istotna dla Jerzego i istnieją interpretacje, zgodnie z którymi jednym z celów, dla których powstało jego dzieło było przedstawienie dziejów

przygotowywanego dzieła⁸. Warto jednak pamiętać, że wybór ten mógł być również podyktowany bardziej osobistymi pobudkami, choćby zainicjowanymi wspólnotą poglądów⁹.

Istnieje kilka przesłanek wskazujących zresztą na to, że Teofanes umieścił w swojej *Chronografii* fragmenty bezpośrednio zaczerpnięte z narracji przygotowanych przez Jerzego¹⁰. Najbardziej widocznym na pierwszy rzut oka jest wyjątkowo negatywny stosunek do Nicefora I, mający charakter niemal osobistej nienawiści do tego władcy. Rzecz w tym, że w znanej nam, niepełnej oczywiście, biografii Teofanesa nie można odnaleźć wątków, które mogłyby stać się powodem tak negatywnego stosunku do cesarza. Trudno uznać za takową wyjątkowo niekorzystną politykę fiskalną wobec klasztorów, zapoczątkowaną przez władcę. W zyciorysie Jerzego Synkellosa można za to odnaleźć taką motywację – w lutym 808 r., podczas wykrycia spisku patrycjusza Arsabera, cesarz miał zasądzić domniemanym spiskowcom karę chłosty, wygnania oraz konfiskaty mienia. Wśród tychże znajdowali się też dostojnicy kościelni związani z Hagia Sofia, w tym nieznany z imienia synkellos. Trudno stwierdzić, czy wymieniony urzędnik kościelny to faktycznie sam Jerzy – jeśli jednak nie, to i tak ukarani zostali jego współpracownicy, znajomi, domnie-

tak by bronić podstawowych prawd wiary, przede wszystkim w kontekście sporów ikonoklastycznych: P. V a r o n a, *Chronographical Polemics in Ninth-Century Constantinople. George Syncellos, Iconoclasm and the Greek Chronicle Tradition*, Era 108, 2018, s. 117–136.

⁸ Interesującą teorią jest, że wpływ na rozwój współpracy pomiędzy Jerzym Synkellosem a Teofanese Wyznawcą mógł mieć też patriarcha Tarazjusz. Istnieją hipotezy, zgodnie z którymi passusy *Chronografii* wymierzone przeciwko Niceforowi I związane były z negatywnym stosunkiem wspomnianego patriarchy wobec cesarza: P. V a r o n a, O. P r i e t o, *Three clergymen against Nikephoros I. Remarks on Theophanes' Chronicle (AM 6295–6303)*, B 84, 2014, s. 508–509.

⁹ A. K o m p a, *Gnesioi filoi. The Search for George Syncellus and Theophanes the Confessor's Own Words and the Authorship of Their Oeuvre*, SCer 5, 2015, s. 221–225.

¹⁰ Wśród analiz wskazujących na kompilacyjne prace dokonane przez Teofanesa (lub zespół, któremu przewodził) należy polecić serię artykułów autorstwa Igora Siergiejewicza C z i c z u r o w a: *Феофан – компилятор Феофилакты Симокатты*, ADSV 10, 1973, s. 203–207; *Феофан Исповедник – компилятор Прокопия*, VV 37, 1976, s. 62–73; *Феофан Исповедник – публикатор, редактор, автор? (В связи со статьей К. Манго)*, VV 42, 1981, s. 78–87.

mani przyjaciele wywodzący się spośród duchowieństwa patriarchalnego. Być może więc fragmenty *Chronografii* zawierające negatywne oceny panowania i osoby Nicefora zostały zainspirowane notatkami Synkellosa, nie pochodziły zaś bezpośrednio od Teofanesa¹¹. Innym istotnym elementem końcowych passusów *Chronografii*, w których można domniemywać udziału twórczego Jerzego, są te poświęcone prześladowaniom chrześcijan w Palestynie podczas wojny domowej w kalifacie po śmierci Haruna ar-Raszida. Obydwa fragmenty zostały omówione w dalszej części wywodu. W kontekście autorstwa *Chronografii* istotne jest jednak, że w opisie podkreślone zostało znaczenie klasztoru św. Charitona, wymienionego przed znacznie ważniejszym monastylem św. Saby najprawdopodobniej dlatego, że Synkellos był związany z tym pierwszym i właśnie tam przebywał podczas swojego pobytu w Palestynie¹². Dodać wypada, że mnisi łączeni z obydwojma wzmiankowanymi klasztorami odegrali istotną rolę w procesie interkulturacji z Arabami, używając arabskiego w tworzonych przez siebie dziełach teologicznych (zwłaszcza apologetycznych), szczególnie w drugiej połowie IX w.¹³ Skoro mamy pewność, że wówczas pisali już po arabsku, trudno podejrzewać, by wcześniej nie byli w stanie zapoznawać się z treściami przekazywanymi w tym języku przez najezdźców.

¹¹ C. Mango, R. Scott, *Introduction...*, s. LVIII. Więcej na temat relacji Teofanesa dotyczących Nicefora I (a także Nicefora Patriarchy oraz Jerzego Synkellosa), gdzie autorzy wskazują przede wszystkim, iż krytyka tego władcy została przeprowadzona z punktu widzenia idei cesarza chrześcijańskiego, mającego być wzorem konkretnych cnót, kiedy to założyciel nowej bizantyńskiej dynastii okazał się przede wszystkim krzywoprzysięcą i człowiekiem ogarniętym chciwością, zob.: P. Varona, O. Prieto, *Three clergymen...*, s. 505–508.

¹² C. Mango, R. Scott, *Introduction...*, s. LXI.

¹³ Na ten temat polecić należy przede wszystkim liczne prace Sidneya H. Griffitha, zob. m.in.: *Anthony David of Baghdad, scribe and monk of Mar Sabas: Arabic in the monasteries of Palestine*, ChH 58, 1989, s. 7–19; *The monks of Palestine and the growth of Christian literature in Arabic*, MWO 78, 1988, s. 1–28; *Greek into Arabic. Life and Letters in the monasteries of Palestine in the 9th century; the example of the Summa Theologiae Arabica*, B 56, 1986, s. 117–138; *Stephen of Ramla and the Christian kerygma in Arabic in 9th century Palestine*, JEH 36, 1985, s. 23–45.

Ze wspomnianych powyżej żywotów Teofanesa Wyznawcy wynika jeszcze jedna ważna informacja odnośnie autorstwa *Chronografii* – długotrwała choroba domniemanego kronikarza, która praktycznie przykuła go do łóża. Jeżeli Teodor Studyta i Metody wspominają, że mnichowi trudno było przełożyć się z boku na bok na łóżku, a kiedy został wezwany do Konstantynopola, to do statku, który miał go przewieźć, został dowieziony na specjalnym wózku, to jak mógł pracować nad kompilacją?¹⁴ Jest to kolejny argument przemawiający za tym, że za ogromnym przecież dziełem stał zespół historyków, którym nominalnie mógł przewodzić schorowany Wyznawca¹⁵. Jak zauważa jednak Andrzej Kompa, trudno byłoby zrozumieć, że Jerzy obarczył tak schorowanego człowieka zakrojonym na szeroką skalę zadaniem, być może więc wzmiankowane w żywotach problemy zdrowotne zostały wyolbrzymione¹⁶. Polski bizantynista dokonał również bardzo istotnych ustaleń analitycznych względem używanych przez Jerzego i Teofanesa charakterystycznych dla nich zwrotów, wykazując, że mimo wykorzystania pewnych fragmentów z materiałów przygotowanych przez Synkellosa, nie ulega wątpliwości, iż Wyznawca nadał swojemu dziełu zdecydowanie osobisty charakter, a jego autorstwo (nawet jeżeli w kontekście nadzoru nad zespołem przygotowującym kronikę) nie pozostawia wątpliwości¹⁷.

¹⁴ C. Mango, R. Scott, *Introduction...*, s. LXI–LXII.

¹⁵ Dyskusja na ten temat ma oczywiście swoją długą historię, zob. m.in.: C. Mango, *Who Wrote the Chronicle of Theophanes?*, ZRVI 18, 1978, s. 9–17; И.С. Чичуров, *Феофан Исповедник – публикатор...*, s. 78–87; P. Speck, *Das geteilte Dossier. Beobachtungen zu den Nachrichten über die Regierung des Kaiser Herakleios und seine Söhne bei Theophanes und Nikephoros*, Bonn 1988, s. 499–519; I. Rochow, *Byzanz im 8. Jahrhundert in der Sicht des Theophanes. Quellenkritisch-historischer Kommentar zu den Jahren 715–813*, Berlin 1991, s. 40sq; P. Speck, *Der 'zweite' Theophanes...*, s. 431–483; I. Ševčenko, *The Search for the Past in Byzantium around the Year 800*, DOP 46, 1992, s. 287–289; P. Yannopoulos, *Les vicissitudes historiques de la Chronique the Théophane*, B 70, 2000, s. 527–553; i d e m, *Comme le dit Georges le Syncelle ou, je pense, Théophane*, B 74, 2004, s. 139–146; i d e m, *Théophane de Sigriani le Confesseur (759–818). Un héros orthodoxe du second iconoclasme*, Bruxelles 2013, s. 237–282.

¹⁶ A. Kompa, *Gnesioi...*, s. 225.

¹⁷ *Ibidem*, s. 192–213. Por.: i d e m, *In search of Syncellus' and Theophanes' own words: the authorship of the Chronographia revisited*, [in:] *Studies in Theophanes...*, s. 73–92.

2. *Chronografia* – informacje podstawowe

Według przyjętych przez większość badaczy założeń podstawowe zręby dzieła, które dziś znamy pod nazwą *Chronografii* Teofanesa Wyznawcy powstały w ciągu pięciu lat, pomiędzy śmiercią Jerzego Synkellosa około 810 r. a napisaną, w części na jego cześć, przedmową do utworu w 814 r. Teofanes podjął się zadania kontynuowania prac, chociaż jak już wyżej wspomniano, zdawał się nie mieć ku temu ani odpowiedniej wiedzy, ani umiejętności językowych¹⁸, co zdradzają liczne błędy gramatyczne i składniowe, których dopuścił się w tekście. Między innymi ze względu na używany przez niego w kronice język, stanowiący co prawda przykład *koine* literackiej, ale z licznymi domieszkami greki potocznej ówczesnych czasów, *Chronografia* stała się jednym z najbardziej popularnych i poczytnych dzieł, a przez to mogła liczyć na zdecydowanie częstsze kopiowanie niż inne prace z tego okresu, co przyczyniło się do jej przetrwania. Stąd jej podstawowe znaczenie dla współczesnych badaczy, gdyż jest często jedynym, zawierającym cenne informacje, źródłem odnośnie relacji cesarstwa bizantyńskiego z ludami ościennymi w VII i VIII w. (szczególnie w kontekście Bułgarów, Chazarów i oczywiście Arabów)¹⁹.

¹⁸ W klasycznych już badaniach dotyczących *Chronografii*, m.in. autorstwa Cyrila Mango, podkreśla się, że wcześniejsi naukowcy nie docenili odpowiednio wkładu Jerzego Synkellosa w przygotowanie dzieła. Jerzy był bardziej uczony i czytany niż Teofanes, zebrał najprawdopodobniej większość materiałów, być może nawet wstępnie usystematyzował, zaś Wyznawcy pozostało po prostu dokończyć pracę. Ostatecznie we wstępie do *Chronografii* Teofanes otwarcie przyznawał, że otrzymał od Synkellosa materiały, które posłużyły mu do wykonaniu jego pracy. Wspominał też, że właściwie sam niczego nie tworzył, poprzestając na kompilacji informacji zaczerpniętych z innych źródeł, chociaż zadawał sobie wiele trudu poszukując ich. Hipoteza o istotnym znaczeniu materiałów przygotowanych przez Synkellosa, choć uznana na początku za kontrowersyjną, zdobywa sobie coraz więcej zwolenników: C. Mango, R. Scott, *Introduction...*, s. LII.

¹⁹ O. Jurwicz, *Historia literatury bizantyńskiej*, Wrocław 1984, s. 133. Informacje te podlegają ciągłym redefinicjom, warto w tym kontekście przytoczyć pracę László Balógha, dotyczącą Teofanesowych wzmianek na temat ludów tureckich: *Notes on the Western Turks in the Work of Theophanes Confessor*, AO.ASH 58, 2, 2005, s. 187–195.

Z pomocą przy próbie datowania zakończenia redakcji pierwszej wersji kroniki przychodzi nam analiza samego tekstu, konkretnie zaś stosunku autora (autorów?) do poszczególnych władców bizantyńskich mniej więcej od roku 780, kiedy to Teofanes mógł zacząć opisywać wydarzenia zgodnie z przekazami naocznych świadków, a także na podstawie własnych doświadczeń. Poza dość ambiwalentnym stosunkiem do Ireny, raczej pozytywnym wobec Konstantyna VI i zdecydowanie negatywnym wizerunkiem Nicefora I, należy zwrócić uwagę na przedstawienie Leona V, odpowiedzialnego za uwięzienie, wygnanie i w gruncie rzeczy śmierć Teofanesa. Został on w *Chronografii* przedstawiony w niezwykle pozytywnym świetle – jako ortodoksyjny, lojalny poddany cesarski, skrupulatnie wypełniający zadania zlecone mu przez władcę, rozsądny doradca wojskowy, który ostatecznie całkowicie słusznie objął tron. Biorąc pod uwagę ikonodulskie zapatrywania Wyznawcy i fakt, że Leon tuż przed Bożym Narodzeniem 814 r. powrócił do ikonoklazmu, rozpoczynając prześladowania czcicieli ikon, należy domniemywać, że tekst ostatniej Teofanesowej redakcji *Chronografii* został zakończony przed tym feralnym dla mnicha wydarzeniem²⁰. Nawet, gdybyśmy mogli założyć, że schorowany i uwięziony (w nie tak złych przecież warunkach – w pałacu Eleutherios) kronikarz mógł podjąć pracę w ciągu tych ostatnich dwóch lat swojego życia, to trudno spodziewać się by kończył ją swoistym panegirycznym na cześć prześladowcy²¹.

Kwestię w kontekście niniejszego krótkiego opracowania najbardziej istotną – wschodnich źródeł i inspiracji Jerzego Synkellosa i Teofanesa Wyznawcy – omówiłem w następnym podrozdział. Tutaj należy jednak wspomnieć, że pierwszy z wymienionych przygotował dla swojego następcy obszerny materiał, wśród których wykorzystane zostały z pewnością prace Sokratesa Scholastyka, Sozomena i Teodoreta (nie wiadomo jednak czy czerpali z nich bezpośrednio, czy też jedynie za pośrednictwem *Eklogi* Teodora Anagnosty) w kontekście pierwszych cesarzy uznawanych przez współczesną naukę za bizantyńskich (IV–V w.), a także Pryskosa,

²⁰ Do podobnych wniosków doszedł Mirosław J. Leszka, *Leon V i chan Krum w świetle fragmentu Chronografii (AM 6305) Teofanesa Wyznawcy*, PNH 6, 2007, s. 109–117.

²¹ C. Mango, R. Scott, *Introduction...*, s. LVI.

Prokopiusza z Cezarei, Agatiasza Scholastyka, Jana Malalasa, Jana z Epifanei, Teofilakta Symokatty, Jerzego Pizydesa i Nicefora Patriarchy dla czasów późniejszych, bliższych obydwu mnichom²². Szczegółowe badania porównawcze wykazały jednak, że Teofanes musiał korzystać z wielu źródeł, które nie dotrwały do naszych czasów, gdyż podaje w swojej *Chronografii* informacje, jakich brak w wyżej wspomnianych dziełach²³. Zakłada się więc, że mógł użyć m.in. wielu niezachowanych kronik

²² Szczegółowe omówienia dotyczące występujących w *Chronografii* tropów literackich i narracyjnych wskazują na wykorzystanie źródeł nie tylko w kontekście pozyskiwanych informacji, ale również sposobu przedstawienia często odległych od siebie wydarzeń. Dobrym przykładem będzie tu praca analityczna wykonana przez Andrzeja K o m p ę względem porównania narracji dotyczących losów szacha Kawada (AM 5968) oraz cesarza Justyniana II (AM 6196), które zawierają wiele podobnych elementów, np. motywy winy i występującej w jej wyniku kary, utraty władzy w związku z niegodziwym jej sprawowaniem, awanturniczy charakter opowieści, uwzględniający wykorzystanie różnych forteli i oszustw, pomocy żon i barbarzyńców w ucieczce itd. Reasumując, konstatacja funkcjonowania podobnych zbieżności narracyjnych może być interesującym punktem wyjścia do próby rewindykacji niektórych ustaleń dotyczących losów poszczególnych władców, zob.: A. K o m p a, *Zbieżność losów a zbieżność narracji. O strukturze i autorstwie „Chronografii” Teofanesa*, [in:] *Średniowieczna wizja świata. Jedność czy różnorodność (idee i teksty) – III Kongres Mediewistów Polskich, Polska i Europa w średniowieczu. Przemiany strukturalne. Łódź 22–24 września 2008*, red. M. J. L e s z k a, T. W o l i ń s k a, Łódź 2009, s. 141–161.

²³ Zagadnienie bizantyńskich źródeł pracy Teofanesa Wyznawcy zostało oczywiście dogłębnie omówione w licznych opracowaniach tematycznych. Należy wymienić m.in.: N. P i g u l e v s k a j a, *Theophanes' Chronographia and the Syrian Chronicles*, JÖBG 16, 1967, s. 55–60; И. С. Ч и ч у р о в, *Феофан-компилятор...*, s. 203–207; A. S. P r o u d f o o t, *The Sources of Theophanes for the Heraclian Dynasty*, В 44, 1974, s. 367–439; И. С. Ч и ч у р о в, *Феофан Исповедник – компилятор...*, s. 62–73; H. H u n g e r, *Die Hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, vol. I, München 1978, s. 337; J. F e r b e r, *Theophanes' Account of the Reign of Heraclius*, [in:] *Byzantine Papers: Proceedings of the First Australian Byzantine Studies Conference, Canberra, 17–19 May 1978*, eds E. J e f f r e y s, M. J e f f r e y s, A. M o f f a t t, Canberra 1981, s. 32–42; L. M. W h i t b y, *The Great Chronographer and Theophanes*, BMGS 8, 1982/1983, s. 1–20; I. R o c h o w, *Malalas bei Theophanes*, K 65, 1983, s. 472–474; L. M. W h i t b y, *Theophanes' Chronicle Source for the Reigns of Justin II, Tiberius and Maurice (A.D. 565–602)*, В 53, 1983, s. 314–316 i 319–337; Я. Н. Л ю б а р с к и й, *Феофан Исповедник и источники его «Хронографии»*: (К вопросу о методах их освоения), VV 45, 1984, s. 72–86; I. R o c h o w, *Byzanz im 8. Jahrhundert...*, s. 44–51; D. O l s t e r, *Syriac Sources, Greek Sources, and Theophanes Lost Year*, BF 19, 1993, s. 218–228;

lokalnych, np. aleksandryjskich, część zaś źródeł powszechnie dziś znanych (Pryskos) dla Teofanesa dostępna była tylko za pośrednictwem innych, np. zaginionej kroniki autorstwa Eustacjusza z Epifanei. Bizantyńska część kroniki, dotycząca czasów współczesnych dla Synkellosa i Wyznawcy, opisana została najprawdopodobniej przede wszystkim na podstawie zaginionych i niedostępnych dla nas dzieł z końca VIII i początków IX w., takich jak tzw. *Wielki Chronograf* (*Wielki Kronikarz*) oraz miejska *Kronika konstantynopolitańska*. Logiczną i potwierdzoną w samej narracji Teofanesa jest też konstatacja, że czerpał on informacje z przekazów ustnych, od świadków opisywanych wydarzeń²⁴. Istotnym elementem, który z pewnością pochodzi od Wyznawcy, a nie stanowił efektu pracy systematyzującej materiał, dokonanej być może jeszcze przez Jerzego Synkellosa, były zauważalne wtręty na temat jego własnych opinii dotyczących opisywanych wydarzeń²⁵. Nie ulega też wątpliwości, że Chronograf był niezwykle stronniczy w kwestii oceny władców ikonoklastycznych, z racji na własną działalność ostro przeciwstawiającą się tym poglądom²⁶, dlatego też zaprezentowanych w jego dziele interpretacji dotyczących dziejów Leona III czy Konstantyna V nie powinniśmy uznawać za w pełni miarodajne.

Chronografia została skonstruowana w systemie annalistycznym²⁷. Każdy odrębny passus, dotyczący konkretnego roku opisywanego w kronice, poprzedzony był tabelarycznym zestawieniem kilku dat: od narodzenia Jezusa Chrystusa, lat panowania władców: cesarza bizantyńskiego, szacha perskiego (którego w pewnym momencie zastępuje

J. L j u b a r s k i j, *Concerning the Literary Technique of Theophanes the Confessor*, Bsl 61, 1995, s. 317–322; R. S c o t t, *Writing the Reign of Justinian: Malalas versus Theophanes*, [in:] *The Sixth Century: End or Beginning*, eds P. A l l e n, E. J e f f r e y s, Brisbane 1996, s. 21–34.

²⁴ O. J u r e w i c z, *Historia literatury...*, s. 134.

²⁵ C. M a n g o, R. S c o t t, *Introduction...*, s. XCI–XCV.

²⁶ *Ibidem*, s. LV.

²⁷ Nie podważając doniosłości opracowania Jerzego Synkellosa i Teofanesa Wyznawcy, warto pamiętać, że już sto lat temu zauważono, iż zaproponowane przez nich datowanie poszczególnych wydarzeń było często niedokładne i wprowadzało po prostu w błąd: G. O s t r o g o r s k y, *Die Chronologie des Theophanes im 7. und 8. Jahrhundert*, BNJ 7, 1930, s. 1–56.

kalif), pontyfikatów patriarchów rzymskiego, konstantynopolitańskiego, jerozolimskiego, aleksandryjskiego i antiocheńskiego. Rok, podobnie jak u Synkellosa, w *Chronografii* wyznacza era aleksandryjska, z początkiem 1 września 5493 r. p.n.e., historyk wspomina też postępujące po sobie indykcje, choć nie numeruje kolejnych lat składających się na poszczególne z nich. Wspomniana powyżej sytuacja, w której *Chronografia*, jako jedno z najpopularniejszych dzieł wśród ówczesnych, zachowała się w licznych rękopisach²⁸, spowodowała, że datowanie zaproponowane przez Teofanesa stało się podstawą chronologii stosowanej do dziś w opracowaniach dotyczących historii cesarstwa bizantyńskiego w VII–VIII w. Mimo że już dawno udowodniono, iż Wyznawca przesunął o rok później większość wydarzeń z lat 609–714 oraz 726–773²⁹.

²⁸ Warto jednocześnie skonstatować, że najstarszą wersję tychże rękopisów znamy na dobrą sprawę z niezbyt dokładnego przekładu na język łaciński, dokonanego przez Anastazjusza Bibliotekarza w Rzymie w latach 873–875, za namową Jana Diakona, jednego z historiografów papieża Jana VIII (872–882), jako część zakrojonej na szerszą skalę summy historii Kościoła, z włączeniem do niej doświadczeń wschodnich. W ten sposób dzieło Bibliotekarza, obejmujące również prace Nicefora Patriarchy oraz Jerzego Synkellosa, stało się jednym z niewielu (poza *Kroniką bizantyńsko-arabską* 741 oraz *Kroniką hiszpańską* 754 r. – R. H o y l a n d, *Seeing Islam as others saw it. A survey and evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, Princeton–New Jersey 1997, s. 216–219 i 423–427), zawierających bliższe informacje na temat działań cesarstwa wobec najazdów muzułmańskich w tym okresie – B. N e i l, *Theophanes Confessor on the Arab Conquest. The Latin Version by Anastasius Bibliothecarius*, [in:] *Studies in Theophanes*..., s. 149. Anastazjusz dysponował manuskrytem z pewnością starszym od którejkolwiek greckiej kopii spośród tych, które mamy dziś do dyspozycji. Dlatego też istotnym elementem pracy badaczy *Chronografii* jest analiza porównawcza wersji łacińskiej (z licznymi błędami, z powodu niezbyt dobrej znajomości greki przez papieskiego bibliotekarza) i greckich manuskryptów – O. J u r e w i c z, *Historia literatury*..., s. 135. W kontekście niniejszej pracy jest to tym bardziej istotne, że Anastazjusz wydaje się być żywo zainteresowany, ze względu na pełnione funkcje, także dyplomatyczne, rozwojem terytorialnym i militarnym państwa muzułmańskiego, stanowiącego za jego czasów coraz częściej zagrożenie dla Italii, z Rzymem włącznie: B. N e i l, *Theophanes Confessor*..., s. 150–151. Na temat wykształcenia i prac dokonanych przez Anastazjusza zob.: e a d e m, *Seventh Century Popes and Martyrs. The Political Hagiography of Anastasius Bibliothecarius*, Turnhout 2006, s. 11–34.

²⁹ O. J u r e w i c z, *Historia literatury*..., s. 133. Kwestie te także były przedmiotem długich debat badaczy, chociażby zagadnienie przedstawienia lat trzydziestych i czterdziestych VIII w. w *Chronografii* zob.: Th. H o d g k i n, *The Chronology of Theophanes*

Sama annalistyczna konstrukcja *Chronografii* wywołała w dyskusji naukowej pewną konsternację, gdyż na dobrą sprawę, poza pewnymi elementami u Jana Malalasa i *Kroniki Paschalnej*, nie odnajdujemy w bizantyńskiej historiografii VI–IX w. przykładów wykorzystania takiego rozwiązania, zapoczątkowanego jeszcze w *Chronicon* Euzebiusza z Cezarei. Tradycja ta była natomiast kontynuowana na Wschodzie, przez kronikarzy syryjskich. Powstała więc hipoteza, że do Bizancjum przywrócił ją nie tyle Teofanes, którego wykształcenie i kontakty (według dostępnej wiedzy) nie pozwalają sformułować takiej sugestii, ale Jerzy Synkellos, przebywający, co najmniej kilka lat, w Palestynie, gdzie miał czas na zapoznanie się z syryjską annalistyką i zastosowanie jej wzorców we własnej pracy i przekazanych Wyznawcy materiałach³⁰. Warto zwrócić uwagę na „otwartość” autora *Chronografii* w kontekście sposobu rozumienia dziejów i roli różnorodnych państw, idei i religii w ich kształtowaniu. Biorąc pod uwagę koncepcję, że jedną z inspiracji dla powstania *Chronografii* były dzieła Euzebiusza, trudno nie zauważyć, iż istotną innowacją Wyznawcy wobec euzebiuszowej wizji dziejów było włączenie w znajdujące się w tabelach chronologicznych datowanie panowań także tych dotyczących Sasanidów, a później kalifów arabskich. Według dziejopisa z Cezarei historia ludzkości dążyła do osiągnięcia jednego chrześcijańskiego imperium, chronionego przez Boga, nie było więc konieczności uwzględniania w tej wizji dziejów obcych potęg. Tropem przeciwnym poszedł Teofanes, a warto dodać, że jest to też zgodne z praktyką chronografów syryjskich, którzy w późniejszym okresie uwzględniali w swoich wyliczeniach chronologicznych m.in. władców tureckich, czy mongolskich³¹. Konkludując zagadnienie zastosowanego układu, według części badaczy – odnosząc się do wcześniejszego dziedzictwa – chronografie Jerzego Synkellosa i Teofanesa Wyznawcy reprezentują zdecydowanie nową jakość w historiograficznym dorobku bizantyńskim, implementując dość istotną, nową

in the Eighth Century. The Date of the Death of Leo the Isaurian and the Length of the Reign of Artavasdus, EHR 13, 1898, s. 283–289.

³⁰ C. M a n g o, R. S c o t t, *Introduction...*, s. LIV–LV.

³¹ M. D e b i é, *Theophanes 'Oriental Source'...*, s. 377.

funkcję dla tego gatunku, a mianowicie elementy polemiki, stosowanej w obronie ortodoksji chrześcijańskiej³², co przecież jest szczególnie istotne w kontekście tematu niniejszej książki.

Istotnym zagadnieniem w zakresie zarówno autorstwa (część kwestii spornych zarysowałem już w pierwszym podrozdziale) *Chronografii*, jak i jej datowania jest uzmysłowienie sobie warunków w jakich powstawało to dzieło, reprezentujące zdecydowanie ikonodulskie zapatrywania na kwestie dogmatyki chrześcijańskiej. Stąd w literaturze naukowej sugestia, że kronika pojawiła się w powszechnym obiegu dopiero w latach czterdziestych IX w., kiedy nastąpiło definitywne zakończenie sporów obrazoburczych. Trudno więc stwierdzić, ile zmian redakcyjnych miało miejsce w *Chronografii* od momentu śmierci Teofanesa do śmierci Teofila, ostatniego cesarza ikonoklasty. Należy również pamiętać o ogromnym rozpowszechnieniu tekstu kroniki, jako jednej z najbardziej popularnych w cesarstwie, co mogło doprowadzić do zmian, czy powstania pewnych wersji skróconych³³. Trudno więc twierdzić, że tekst, który obecnie mamy do dyspozycji, a interpretuję go w niniejszej książce, można uznać za ostateczną wersję³⁴.

Domniemana współpraca co najmniej kilku osób podczas przygotowania tekstu wyjaśniałaby też liczne niekonsekwencje i błędy zarówno w poszczególnych passusach, jak i poprzedzających narrację zestawieniach panowania władców i patriarchów. W tym kontekście najbardziej zastanawiające wydają się być dublowane wzmianki na temat tych samych wydarzeń – np. narodzin Teodozjusza II (AM 5892 i 5893), śmierci Leona II (5966 i 5967), spisku przeciwko Fokasowi (AM 6099 i 6101), perskiej inwazji na Syrię (AM 6099 oraz 6102), a także używania różnych wersji imion tych samych osób (Rekimer w AM 5947 i Remikos w AM 5948,

³² P. Varona, *Chronology and History in Byzantium*, GRBS 58, 2018, s. 421.

³³ Eadem, *Problemas textuales de la historiografía griega del periodo bizantino medio*, [in:] „*Verae Lectiones*” *estudios de crítica textual y edición de textos griegos*, eds M.M. Sanz Morales, M. Librán Moreno, Huelva 2009, s. 327–328.

³⁴ Zob. chociażby krótką analizę Nigela G. Wilsona, *A Manuscript of Theophanes in Oxford*, DOP 26, 1972, s. 357–360.

a także perskie Kabades i Kouades oraz Sarbaros i Sarbarazas)³⁵, tak jakby poszczególne fragmenty były przygotowywane przez różne osoby, bez jednej wspólnej korekty.

Co do zawartości *Chronografii* – w istotnym w niniejszej pracy przedziale czasowym – należy zauważyć, że panowania Konstansa II (a także końcowy okres sprawowania władzy przez Herakliusza) oraz Konstantyna IV (641–685) zostały potraktowane przez Wyznawcę w sposób dość skrótowy, przekaz jest zagmatwany i niejasny, co do szczegółów. Jest to tym bardziej uderzające, gdy odpowiednie passusy porównamy z okresem panowania Justyniana II i Leona III (685–717), gdzie narracja została poprowadzona raczej klarownie, opisy są pełniejsze i bogatsze w informacje³⁶. Stąd sugestia, że opisując dzieje wspomnianych powyżej cesarzy Teofanes wykorzystywał po prostu dwa różne źródła³⁷. Jedno z nich, ze względu na mnogość wiadomości, dotyczących wewnętrznych spraw cesarstwa, jak i walk prowadzonych przez cesarzy na Wschodzie zostało napisane przez kogoś, kto musiał przebywać blisko dworu³⁸. Drugie, ze względu na znaczną ilość szczegółów dotyczących wydarzeń o lokalnym charakterze w Palestynie, Syrii i zachodniej Mezopotamii, musiało pochodzić z Syrii, choć nie jest do końca jasne w jakim języku zostało spisane³⁹.

³⁵ Te i inne błędy zostały omówione w: C. Mango, R. Scott, *Introduction...*, s. LXIV–LXV.

³⁶ E.W. Brooks, *The Sources of Theophanes and the Syriac Chronicles*, BZ 15, 1906, s. 579; Por. I. Rochow, *Byzanz im 8. Jahrhundert...*, s. 46.

³⁷ D. Afanogenov, *The source of Theophanes' Chronography and Nikephoros' Breviarium for the years 685–717*, CV 4, 2002, s. 12–15.

³⁸ W. Brandes, *Der frühe Islam in der byzantinischen Historiographie*, [in:] *Jenseits der Grenzen. Beiträge zur spätantiken und frühmittelalterlichen Geschichtsschreibung*, hrsg. A. Goltz, H. Leppin, H. Schlange-Schöningen, Berlin–New York 2009, s. 322–325.

³⁹ L.I. Conrad, *The Conquest of Arwād. A Source-Critical Study in the Historiography of the Early Medieval Near East*, [in:] *The Byzantine and Early Islamic Near East. Problems in the Literary Sources Material*, eds L.I. Conrad, A. Cameron, Princeton 1992, s. 336–338.

3. Teofil z Edessy i inne wschodnie źródła *Chronografii*

Na wstępie warto przypomnieć opinię sformułowaną przez Cyrila Mango i Rogera Scotta, zawartą w przygotowanym przez nich angielskim tłumaczeniu *Chronografii* – żaden inny bizantyński historyk, poza Teofanem, nie wykazał takiego zainteresowania sprawami muzułmańskimi i dziejami chrześcijan pod panowaniem muzułmańskim, ani nie był tak zdeterminowany by włączyć te doświadczenia w narrację, mającą, bądź co bądź, ambicje summy historii świata. Jest to jedna z najbardziej uderzających cech omawianej w niniejszej pracy kroniki⁴⁰.

Zgodnie z poglądami niektórych spośród bizantynologów większość informacji na temat islamu i dziejów kalifatu, które znalazły się z *Chronografii* Teofanesa, dotyczących zarówno rządów Umajjadów, jak Abbasydów (szczególnie w kontekście przedstawienia przejęcia władzy przez tych drugich) pochodzi z tzw. wspólnego źródła wschodniego (dla Wyznawcy i kronik syryjskich⁴¹), z niezachowanych prac autorstwa Teofila z Edessy⁴². Ten jeden z najwybitniejszych syryjskich uczonych

⁴⁰ C. Mango, R. Scott, *Introduction...*, s. LII.

⁴¹ Po wskazaniu takiej możliwości przez E.W. Brooksa, o którym w dalszej części podrödziału, hipotezę tę próbowały uzasadnić m.in.: A.S. Prodföot, *The Sources of Theophanes...*, s. 367–439; N.V. Pigulevska ja, *Theophanes' Chronographia...*, s. 55–60.

⁴² Warto jednocześnie pamiętać, że nawet osoba, która najpełniej podjęła temat inspiracji Teofilem u Teofanesa, Robert Höl and, w swoich ostatnich tekstach wyraźnie podkreślał, że zamiar jaki mu przyświecał podczas prac nad ustalaniem tekstów wspólnych dla Wyznawcy, Dionizjusza z Tell-Mahre oraz Agapiusza z Manbidż, a zaczerpniętych od Teofila, to nie autorytatywne stwierdzenie, które dokładnie elementy wspomniani autorzy „spisali” od Edesseńczyka, a raczej udostępnienie tego materiału i rozpoczęcie dyskusji na temat złożoności problemu, szczególnie w kontekście zastosowanych przez wymienionych trzech autorów skrótów, rozszerzeń, przeróbek i uzupełnień, zagadnienia języków używanych w źródle (grecki czy syryjski?), ostatecznego ustalenia rzeczywistego charakteru kroniki teofilowej (była to chronografia „świecka” czy kościelna?), a wreszcie skąd tak duża rozbieżność podejmowanej tematyki – od wzmianek o zjawiskach przyrodniczych po wielowątkowe narracje na temat działań politycznych i wojskowych, zarówno w kontekście relacji kalifatu z cesarstwem,

żyjących w VIII w. (urodzony w 695 r. lub kilka lat wcześniej prawdopodobnie w okolicach Edessy – zmarł 15 lipca 785 r., prawdopodobnie w okolicach Bagdadu, według Bar Hebreusa dwadzieścia dni przed kalifem al-Mahdim)⁴³, inaczej znany jako Teofil bar Tuma lub Sawfil ar-Rumi, był jednym z przedstawicieli chrześcijańskich elit służących na dworze kalifa al-Mahdiego w Bagdadzie⁴⁴, pracując tam jako astronom⁴⁵ czy też może

jak i jego wewnętrznych spraw – R. H o y l a n d, *Agapius, Theophilus and Muslim sources*, [in:] *Studies in Theophanes...*, s. 355–356.

⁴³ H.G.B. T e u l e, *Theophilus of Edessa*, [in:] *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, vol. I (600–900), eds D. T h o m a s, B. R o g e m a, Leiden 2009, s. 305. Wiedzę na temat wspomnianych powyżej dwudziestu dni różnicy pomiędzy śmiercią Teofila a al-Mahdiemy z przekazanej przez Bar Hebreusa legendy o następującej treści: *Teofil służył kalifowi al-Mahdiemu, który bardzo cenił go ze względu na jego biegłość w sztuce astrologicznej. Mówi się (!), że pewnego dnia kalif chciał wybrać się na wyprawę do jednej ze swoich prowincji i zabrać ze sobą cały dwór. Żona kalifa wystąpiła kogoś, aby przekazał Teofilowi: „To ty poradziłeś kalifowi, aby przedsięwziął tę podróż, przydając nam w ten sposób zmęczenia i nudów związanych z podróżą, które nie są nam konieczne. Mam zatem nadzieję, że Bóg sprawi, że zginiesz i znikniesz z tego świata, abyśmy pozbywając się ciebie, mogli zaznać nieco spokoju”. Teofil odpowiedział słudze, który przyniósł mu tę wiadomość: „Wróć do swojej pani i powiedz jej: To nie ja poradziłem królowi, aby odbył tę podróż. On podróżuje, kiedy mu się podoba. Co zaś do przekleństwa, które rzuciłaś na mnie, Bóg przyspieszy moją śmierć, decyzja w tej sprawie została już podjęta i zatwierdzona przez Boga. Wkrótce umrę, ale nie myśl, że moja śmierć to spełnienie twojej modlitwy, jest bowiem wolą Stwórcy to, co się dokona. A ty królowo, słuchaj – przygotuj sobie sporo popiołu, a kiedy dowiesz się, że umarłem, rzuć proch ten na swą głowę”. Kiedy królowa usłyszała te słowa, ogarnął ją wielki strach i zastanawiała się z niepokojem, jaki będzie efekt jej przekleństwa. Niedługo potem umarł Teofil, a dwadzieścia dni po nim zmarł także kalif al-Mahdi. To co rzekł Teofil, spełniło się.* – Grzegorz Bar Hebreus (Wallis B u d g e), s. 116–117. Ten nieco długi fragment, w poglądowym tłumaczeniu własnym, postanowiłem umieścić w tym przypisie, aby unaocznić z jakiego rodzaju przekazów wyciągamy niekiedy daleko idące wnioski co do stanów faktycznych, takich, jak w tym przypadku śmierć uczonego. Więcej o pracach nad spuścizną Bar Hebreusa, zwłaszcza względem źródeł na jakich pracował zob. można w niedawno opublikowanej pracy Marianny M a z z o l a: *From High Priest to Patriarch. History and Authority in the Ecclesiastical History of Bar 'Ebroyo*, Leuven 2020, s. 95–146.

⁴⁴ Być może wcześniej przebywał też u Umajjadów, przy Marwanie II, obserwując m.in. jego klęskę nad Wielkim Zabem – M. D e b i é, *Christians in the Service of the Caliph: Through the Looking Glass of Communal Identities*, [in:] *Christians and Others in the Umayyad State*, eds A. B o r r u t, F.M. D o n n e r, Chicago 2016, s. 66.

⁴⁵ Bagdad był jednym z najważniejszych ośrodków astronomicznych wczesnego średniowiecza. Wśród około trzystu pięćdziesięciu muzułmańskich (i chrześcijańskich,

dokładniej – astrolog⁴⁶. Wcześniej brał udział, w podobnym charakterze, w wyprawach wojennych, towarzysząc kalifowi al-Mansurowi, prawdopodobnie na Chorasán i Tabaristan w latach 758–759⁴⁷. Co do pochodzenia, kwestia wydaje się dość skomplikowana. Chociaż Bar Hebreus twierdził, że reprezentował on społeczność maronicką⁴⁸, to Edessa, jego domniemane miejsce urodzenia pozwala na podważenie tej trzynastowiecznej hipotezy. Obecnie skłaniamy się raczej do sugestii Dionizego z Tell Mahre (cytowanego przez Michała Syryjczyka⁴⁹), który przedstawiał go jako chalcedonitę, co znajduje pewne potwierdzenie w związku z jego zainteresowaniami, dotyczącymi zarówno historii cesarstwa bizantyńskiego, jak i dobrego zorientowania w zakresie greckiej literatury klasycznej. Człowiek wykształcony gruntownie, zwłaszcza w wiedzy z zakresu nauk ścisłych, teologii oraz języków – znający grecki⁵⁰ (tłumacz na syryjski

żyjących w kalifacie) astronomów blisko stu związanych było z abbasydzką stolicą, z tego duża część bezpośrednio z dworem kalifów: J. T h o m a n n, *From Lyrics by al-Fazārī to Lectures by al-Fārābī: Teaching Astronomy in Baghdad (750–1000 C.E.)*, [in:] *The Place to Go: Contexts of Learning in Baghdad, 750–1000 C.E.*, eds J. S c h e i n e r, D. J a n o s, Princeton 2014, s. 503–526.

⁴⁶ Mimo deklarowanego islamu rola astrologów na abbasydzkim dworze było dość znaczna. Dość wspomnieć, że kilku z nich, m.in. Nawbaht al-Farisi, Muhammad ibn Ibrahim al-Fazari, Masza Allah ibn Asari, czy ‘Umar ibn al-Farruhan at-Tabari, brało udział w wyborze miejsca pod nową stolicę imperium – Bagdad – A. B o r r u t, *Court Astrologers and Historical Writing in Early ‘Abbāsid Baghdad. An Appraisal*, [in:] *The Place to Go...*, s. 455–502. Jak konkluduje D a m i e n J a n o s: *the practice of astrology during the ‘Abbāsid period represents an important aspect of the political, social, and cultural life of this dynasty (Al-Ma’mūn’s Patronage of Astrology: Some Biographical and Institutional Considerations*, [in:] *The Place to Go...*, s. 389).

⁴⁷ Trudno jednak stwierdzić dokładnie, kiedy owe ekspedycje miały miejsce. W innym miejscu znajduje się bowiem sugestia, że wyprawiał się w czasach al-Mahdiego, jak miał suponować w liście do swego syna Deukaliona: R. H o y l a n d, *Theophilus of Edessa’s Chronicle and the Circulation of Historical Knowledge in Late Antiquity and Early Islam*, Liverpool 2011, s. 6.

⁴⁸ Grzegorz Bar Hebreus (*Mukhtasar*), s. 219–220; Grzegorz Bar Hebreus (Wallis Budge), s. 116–117. Por.: M. B r e y d y, *Das Chronicon des Maroniten Theophilus ibn Tuma*, JOAS 2, 1990, s. 34–46.

⁴⁹ Michał Syryjczyk, t. II, s. 358, t. IV, s. 378.

⁵⁰ Teofilowi, co zostało zachowane u Bar Hebraeusa, przypisywano także błędnie, iż jako pierwszy użył greckich samogłosek do zapisu syryjskiego – zob.: J. F. C o a k l e y, *When were the five Greek vowel-signs introduced into Syriac writing?*, JSS 56, 2011, s. 307–325.

wielu pism religijnych, ale także być może Homera⁵¹), arabski⁵² (według Hunajny ibn Iszaka⁵³ twórca przekładu *O metodzie utrzymania dobrego zdrowia* Galena⁵⁴), podejrzewa się też, że niektóre spośród innych języków wschodnich (pewne dane w jego dziełach wskazują na znajomość pisanych po persku i w językach indyjskich prac astronomicznych)⁵⁵. Autor szeregu traktatów, przede wszystkim dotyczących astrologii⁵⁶, napisanych w języku greckim⁵⁷. Jeden z nich, *Peri ketarchon* (*O początkach*), spisany

⁵¹ Grzegorz Bar Hebreus (*Chronicon Syriacum*), s. 126–127. Księgi Homera to najprawdopodobniej odniesienie do którejś z części cyklu epickiego, a nie Iliady lub Odysei: A. Hilken, *Syriac Ilioupersides. The Fall of Troy in Syriac historiography*, Mu 126, 2013, s. 285–317.

⁵² S.H. Moffett, *A History of Christianity in Asia*, Maryknoll 1998, s. 354.

⁵³ W transliteracji ‘Abū Zayd Hunayn ibn ‘Ishāq al-‘Ibādī, żył w latach 809–873.

⁵⁴ Mógł to być również dobrze inny Teofil z Edessy, zajmujący się medycyną: M. Debí, *Theophanes ‘Oriental Source’...*, s. 369, przyp. 11.

⁵⁵ Udowodniono między innymi, że Teofil odwoływał się w swoich pracach nie tylko do dzieł greckich, ale odnosił do wiedzy na temat zaginionych dzisiaj prac sasanidzkich (D. Pingree, *Classical and Byzantine Astrology in Sassanian Persia*, DOP 43, 1989, s. 236), wykorzystując za ich pośrednictwem wiedzę na temat traktatów indyjskich (idem, *The Indian and Pseudo-Indian Passages in Greek and Latin Astronomical and Astrological Texts*, V 7, 1976, s. 148).

⁵⁶ Choć dla naszych rozważań istotne znaczenie miały domniemane prace historyczne Teofila, to znany był on przede wszystkim dzięki swojej reputacji uczonego astronoma, którą to wiedzę wykorzystywał głównie w kontekście astrologii. Napisał m.in. cztery traktaty astrologiczne, z których znaczna część przetrwała [dostępne są w tłumaczeniu: Teofil z Edessy (E.J. Gramaglia), s. 49–301]. Część z tych prac miała z pewnością wpływ na rozwój słynnej szkoły w Harranie w IX w. (D. Pingree, *The Šābians of Harrān and the Classical Tradition*, IJCT 9, 2002, s. 8–35), które to miejsce odgrywa pewną istotną rolę w Teofanesowej *Chronografii*. Choć związany był ze środowiskami syryjskimi, nie przeszkadzało mu w jego działalności, jak widać, dosyć jasno wyrażone w teologicznej tradycji tego kręgu kulturowego negatywne stanowisko wobec astrologii: M. Sado, *Arabsy chrześcijanie wobec astrologii na podstawie traktatu „O wierze chrześcijan w wyroki gwiazd” Eliasza z Nisibi*, Psa 21, 2017, s. 183–204.

⁵⁷ Por. M. Breydy, *Geschichte der syro-arabischen Literatur der Maroniten vom VII. bis XVI. Jahrhundert*, Opladen 1985, s. 135–136. W zakresie prac astronomicznych i astrologicznych Teofil z Edessy był z pewnością jednym z najważniejszych przedstawicieli transmisji nauki greckiej do kalifatu (opierając się m.in. na pracach Doroteusza z Sydonu, czy Hefajstiona z Teb), skąd jej ustalenia trafiły w dużej mierze z powrotem

w czterdziestu jeden rozdziałach, był szczególnie popularny wśród późniejszych autorów muzułmańskich. Powstał tuż po założeniu Bagdadu w 762 r., a jego treść dotyczyła kwestii wykorzystania astrologii w działaniach militarnych. Podobnie jak inne, traktat został spisany po grecku. Teofil twierdził w nim m.in., że poszczególnym planetom można przypisać konkretne właściwości, skupiając się przede wszystkim na Marsie, tradycyjnie związanym z wojną. Przedstawił również wskazówki dotyczące podejmowania pewnych praktyk astrologicznych w kontekście prowadzenia działań wojennych, zwłaszcza w zakresie rozpoczynania kampanii. Jest to jedyny znany grecki tekst z tego okresu, w którym autor zajął się zagadnieniem wykorzystania astrologii do celów wojskowych. Praca została przetłumaczona na arabski⁵⁸, ale, według niektórych badaczy, znana też była w cesarstwie bizantyńskim, gdzie mogła być wykorzystywana pod koniec wieku przez Pankracjusza⁵⁹.

Według Bar Hebraeus Teofil był autorem *wspaniałego dzieła chronograficznego w języku syryjskim, chociaż przeklinał i oskarżał w nim wyznawców ortodoksji*⁶⁰ (to dzięki temu dziejopisowi znamy też tytuł dzieła – *Kitab d-maktab zabne*)⁶¹. Chronografia, czy też bardziej współcześnie – „syryjskie źródło wspólne”, w jednolitym manuskrypcie nie przetrwała, jednakowoż, na podstawie prac rekonstrukcyjnych twierdzi się, że jej fragmenty

w krąg kultury greckiej, do cesarstwa bizantyńskiego: D. P i n g r e e, *From Alexandria to Baghdad to Byzantium. The Transmission of Astrology*, IJCT 8, 2001, s. 3–37.

⁵⁸ Teofil nie wydaje się być autorem nowatorskim, raczej kompilatorem, który podsumował dotychczasową wiedzę na tematy astronomiczne, w ich astrologicznych kontekście. Chociaż widoczne jest w nich jego chrześcijańskie wychowanie i stanowisko, to prace te i zachowane w nich tradycje stały się istotną inspiracją dla późniejszych autorów arabskich – D. G u t a s, *Greek thought, Arabic culture*, London–New York 1998, s. 16, 180; D. P i n g r e e, *From Alexandria...*, s. 20.

⁵⁹ Zob.: D. P i n g r e e, *From Alexandria...*, s. 3–37. Por.: W. B r a n d e s, *Der frühe Islam in der byzantinischen Historiographie...*, s. 328. Jednym z uczniów Teofila miał być pochodzący z Persji chrześcijanin imieniem Stefan, którego koleje losu zaprowadziły później do Konstantynopola, gdzie przekazał nauczanie Teofila swoim własnym uczniom, których pozyskał w cesarskiej stolicy: D. P i n g r e e, *From Alexandria...*, s. 12.

⁶⁰ Bar Hebraeus' *Chronography...*, s. 116.

⁶¹ Gregorius Barhebraeus, *Chronicon Syriacum*, s. 126–127

odnaleźć można w dziełach trzech historiografów. Po pierwsze kroniki Teofila użył jako źródła Dionizy z Tell-Mahre, a chociaż jego praca jako osobne dzieło nie istnieje⁶², to została z kolei wykorzystana i częściowo zachowana w pismach Michała Syryjczyka oraz *Kronice do 1234 r.*⁶³ Według obecnych hipotez, drugą osobą, która wykorzystwała ustalenia Teofila w swojej *Chronografii* był Teofanes Wyznawca, który oparł się na tłumaczeniu dokonanym na język grecki. Trzecim dziejopisem, w którego pracy zachowały się fragmenty z Teofila, był Agapiusz z Manbidż, który użył ich w przygotowanej przez siebie, spisanej po arabsku historii powszechnej – *Kitab al-'Unwan*⁶⁴. Na podstawie wspomnianych powyżej prac rekonstrukcyjnych można domniemywać, że kronika Teofila obejmowała okres od 589 do 754 r. Należy wspomnieć, że niekiedy pojawiały się sugestie, zgodnie z którymi Teofil miał rozpocząć tworzenie swojego

⁶² Co nie znaczy, że spuścizna Dionizjusza, którą można znaleźć w dziełach autorów korzystających z jego kroniki nie podlega ciągłym badaniom. Ostatnie zaprezentował w 2021 r. Philip W o o d, skupiając się przede wszystkim na elementach wskazujących na współpracę Dionizjusza z Abbasydami, przede wszystkim al-Ma'munem (s. 161–185), podkreślając znaczenie ekonomii i otwartych rynków wymiany handlowej kalifatu dla rozwoju wspólnot jakobickich (s. 97–135), a przede wszystkim analizując historiografię jakobicką w kontekście wyzwań jakie stały przed poszczególnymi autorami w ich własnych czasach, co według historyka miało ogromny wpływ na sposób przedstawiania wydarzeń z przeszłości, mających być czymś w rodzaju kompasu dla patriarchów i biskupów współczesnych danemu dziejopisowi. Według Ph. W o o d a okres pomiędzy poł. VII a poł. VIII w. był zresztą jednym z najistotniejszych w kontekście rozwoju samodzielnej jakobickiej historiografii syryjskiej, co nie pozostawało bez związku z zadaniami jakie stały przed ówczesną hierarchią, czyli takiego ułożenia stosunków z władzami, aby wykorzystać je maksymalnie dla ugruntowania pozycji biskupów, oficjalnego uznania różnorodnych praw patriarchalnych oraz ochrony chrześcijan w muzułmańskim państwie – *The Imam of the Christians: The World of Dionysius of Tel-Mahre, c. 750–850*, Princeton 2021, s. 62–77.

⁶³ *The Seventh Century in the West-Syrian chronicles (Translated texts for historians 15)*, transl. and ed. A. P a l m e r, Liverpool 1993, s. 111–126. Dionizjusz zastrzegał zresztą, że użył fragmentów Teofila o ile tylko pisma tego ostatniego nie były niezgodne z wyznawaną przez niego monofizycką doktryną (bo Edeseńczyk był przecież zwolennikiem Chalcedonu): M i c h a ł S y r y j c z y k, t. IV, s. 378.

⁶⁴ Agapiusz wspominał o nim m.in. jako swoim bezpośrednim źródle, nazywając go Teofilem astrologiem, zaznaczając jednocześnie, że spośród wielu tekstów jego autorstwa wybrał te, które uznał za niezbędne, częściowo je skracać – A g a p i u s z, s. 525.

dzieła z założeniami podobnymi, jak Jerzy Synkellos (od początku świata⁶⁵), ale uznaje się je obecnie za mało prawdopodobne. Robert Hoyland⁶⁶, a także James Howard-Johnston⁶⁷ opowiedzieli się, na podstawie wykazanych podobieństw i analizie materiałów związanych z Teofilem, że jego kronika obejmowała okres rozpoczynający się od 590 r., a kończący na latach 754–755. Sugestie te wydają się o tyle logiczne, że punktem wyjścia byłyby tu początki panowania ostatniego istotnego króla sasanidzkiego, czyli Chosroesa II, odgrywającego niebagatelną rolę również w przekazach muzułmańskich. Podejrzenie zasadne o tyle, że Teofil mógł uznawać siebie za pewnego kontynuatora syryjskich (ale jednocześnie greckojęzycznych) tradycji historiograficznych, reprezentowanych m.in. przez Jana z Epifanei⁶⁸, kuzyna Ewagriusza Scholastyka, związanego z patriarchatem antiocheńskim, którego dzieło kończyło się na omówieniu okoliczności restauracji wspomnianego szacha na tron, z istotnym przecież udziałem cesarza Maurycjusza. Być może stąd też domniemany czas zakończenia relacji Edesseńczyka, związany z wstąpieniem na tron kalifa al-Mansura, drugiego władcy dynastii abbasydzkiej, któremu udało się ustabilizować ostatecznie sytuację po tzw. rewolucji, zamykając pewną klamrą długi okres niepokoїв⁶⁹.

R. Hoyland, w zaprezentowanej przez siebie rekonstrukcji pracy domniemanego dziejopisa, przedstawił dość szczegółowo prawidła, które przyświecały mu w tym zadaniu. Porównując bizantyńskie i syryjskie źródła przyjął bardzo ostrożną metodę krytyczną, uznał bowiem za wiarygodne autorstwo Teofila tylko w tych fragmentach, które można znaleźć w co najmniej dwóch z trzech źródeł (kroniki syryjskie i Dionizjusz z Tell-Mahre, Agapiusz z Manbidż oraz Teofanes)⁷⁰. Dzieło Teofila

⁶⁵ W. Treadgold, *The Darkness of the Seventh-Century Near East*, IJCT 18, 2011, s. 584.

⁶⁶ R. Hoyland, *Theophilus of Edessa's Chronicle...*, s. 20.

⁶⁷ J. Howard-Johnston, *Witnesses to a World Crisis: Historians and Histories of the Middle East in the Seventh Century*, Oxford 2010, s. 198.

⁶⁸ D. Brodka, *Johannes Epiphaneia – Klassizismus und literarische Tradition in der spätantiken Geschichtsschreibung*, CC 16, 2013, s. 19–28.

⁶⁹ R. Hoyland, *Theophilus of Edessa's Chronicle...*, s. 20, 23.

⁷⁰ *Ibidem*, s. 36. Znaczne różnice pomiędzy wieloma fragmentami, które znaleźć można zarówno u Teofanesa, jak i Agapiusza, a nie ma ich w kronice Dionizjusza

składało się najprawdopodobniej z chronologicznie uporządkowanych opisów wydarzeń, a dotyczyło przede wszystkim tematu podbojów muzułmańskich, podzielonych na trzy części (walki o Syrię i Palestynę, ze szczególnym uwzględnieniem zdobycia Damaszku⁷¹, arabskiej ekspansji w Egipcie i Mezopotamii, wizyty kalifa ‘Umara w Jerozolimie), bojów z Bizantyńczykami i Persami⁷², a także późniejszych najazdów na Azję Mniejszą, w tym dwóch nieudanych oblężeń Konstantynopola⁷³. W narrację

z Tell-Mahre (jak np. szczegóły oblężenia Arwadu, bitwy pod Feniks, misji dyplomatycznych Konstantyna V i Artabasda do kalifa Walida II, czy listów ‘Umara II do Leona III) skłoniły R. H o y l a n d a do sformułowania hipotezy zgodnie z którą pierwsi dwaj historycy mogli używać innej wersji kroniki Teofila niż dziejopis z Tell-Mahre albo mieli dostęp do jeszcze jednego źródła syryjskiego, niedostępnego dla Dionizjusza. Stąd też jego sugestia o konieczności dalszych badań dzieła Edesseńczyka: R. H o y l a n d, *Agapius, Theophilus...*, s. 357. Warto w tym miejscu poczynić też jeszcze jedno zastrzeżenie, wynikające z badań syriologicznych prowadzonych m.in. przez M a u r i e l D e b i é. Według dotychczasowych ustaleń, dotyczących transmisji treści z których czerpał w swojej pracy Dionizjusz z Tell Mahre, oprócz Teofila moglibyśmy wymienić m.in. Jana z Litharby, Jana bar Samuela, Jakuba z Edessy, przodków autora: Daniela bar Mojżesza, czy Mojżesza z Tur Abdin, a także enigmatyczną postać Jerzego Rgty, czasem łączonego z Jerzym Synkellosem. Przypomnieć również należy, że w *Kronice roku 1234*, wykorzystywanej obecnie dla rekonstrukcji elementów zaginionego dzieła Dionizjusza, użyto prawdopodobnie nieznanych bliżej greckich (chalcedońskich) i islamskich źródeł, zebranych przez brata Dionizjusza, Teodozjusza z Edessy. Przy takim nagromadzeniu hipotez i domniemań, trudno doprawdy stwierdzić z całym przekonaniem w jakim zakresie dzieło Teofila mogło stanowić fundament dla późniejszych ustaleń, zawartych w syryjskich kronikach: M. D e b i é, *Theophanes ‘Oriental Source’...*, s. 371.

⁷¹ J. S c h e i n e r, *Die Eroberung von Damaskus. Quellenkritische Untersuchung zur Historiographie in klassisch-islamischer Zeit*, Leiden–Boston 2010, s. 429.

⁷² M.in. relacja z podboju Rodos, gdzie zatrzymał się dłużej nad sprzedażą metalu ze zniszczonego kolosa rodyjskiego, w której rzekomo brał udział żydowski handlarz, być może z jego rodzinnych stron (więcej: L.I. C o n r a d, *The Arabs and the Colossus*, JRAS 6, 1996, s. 165–187), czy też zawierające elementy eposu heroicznego fragmenty dotyczące wydarzeń poprzedzających bitwę pod Feniks, opowieść o tzw. synach Bukinatora, którzy zabili jednego z emirów w Trypolisie w Fenicji, uwolnili chrześcijańskich jeńców i zniszczyli arabskie okręty.

⁷³ Również istotnych wydarzeń w dziejach wewnętrznych samego cesarstwa, jak na przykład fragmenty dotyczące śmierci Konstansa II na Sycylii (w kontekście znajdujących się tam wzmianek o Antiochii), które możemy znaleźć m.in. w *Chronografii* Teofanesa Wyznawcy. Szczegółowe omówienie tego zagadnienia przedstawił: D. W o o d s, *Theophilus of Edessa on the death of Constans II*, BMGS 44. 2, 2020, s. 212–219.

wplecione zostały (podobnie jak u Teofanesa) opisy różnorodnych klęsk elementarnych – powodzi, trzęsień ziemi i epidemii, ale także wyjątkowych wydarzeń astronomicznych, jak zaćmienie słońca z 693 r. – które wydają się być przejawem szczególnych zainteresowań astrologicznych Teofila. Istotne miejsce w zachowanych i zrekonstruowanych fragmentach kroniki zajmuje opis rewolucji abbasydzkiej⁷⁴, z zapowiadającymi ją: obserwacją komety, trzęsieniem ziemi w Syrii oraz Palestynie i powstaniami w kilku miastach kalifatu. Fragmenty Teofila kończy opis dojścia Abbasydów do władzy, przejścia tronu przez al-Mansura i jego zwycięstwa nad Abu Muslimem⁷⁵. Choć były one uporządkowane, to autor, opierając się najpewniej o datowanie zgodne z erą Seleucydów⁷⁶, nie przykładął jednak zbyt wielkiej wagi do dokładnego umiejscawiania poszczególnych wydarzeń na linii czasu, co mogło przydać wielu trudności Teofanesowi w recepcji przedstawionych informacji⁷⁷. Według badaczy, Teofil sporo miejsca poświęcić musiał także przywilejom kalifa ‘Umara I nadanym patriarche Jerozolimy Sofroniuszowi. W kronice znalazły się przypadkowe odniesienia do prześladowań chrześcijan, polegających na przykład na burzeniu kościołów, autor wzmiankować musiał również wymianę korespondencji pomiędzy władcami muzułmańskimi i bizantyńskimi. Kronikarz z Edessy był prawdopodobnie żywo zainteresowany zasadami religii muzułmańskiej, szczególnie w kontekście wyobrażeń na temat życia pozagrobowego⁷⁸, a także kwestiami wewnętrznymi kalifatu⁷⁹. Trudno ocenić wagę prezentowanych przez Teofila treści z prostej przyczyny – nie znamy przecież oryginału, a tylko tekst zapośredniczony przez trzech

⁷⁴ Zdając sobie sprawę z problemów interpretacyjnych związanych ze znaczeniem słowa „rewolucja” w języku polskim, używam jednak powyższego terminu na określenie ruchu abbasydzkiego, gdyż jest on zwyczajowo stosowany w nauce praktycznie we wszystkich językach kongresowych.

⁷⁵ R. H o y l a n d, *Theophilus of Edessa's Chronicle...*, s. 245.

⁷⁶ J. H o w a r d - J o h n s t o n, *Witnesses...*, s. 206.

⁷⁷ R. H o y l a n d, *Theophilus of Edessa's Chronicle...*, s. 19.

⁷⁸ H. G. B. T e u l e, *Theophilus of Edessa...*, s. 306–307.

⁷⁹ M. in. wspominał o zabójstwie ‘Usmana ibn Affana i pierwszej fitnie w kalifacie, późniejszym morderstwie Alego i zdobyciu władzy przez Umajjadów, chociaż jego wersja różniła się prawdopodobnie od tradycyjnej, prezentowanej w kronikach muzułmańskich – J. H o w a r d - J o h n s t o n, *Witnesses...*, s. 221–223.

różnych autorów, z których każdy użył określonych, wybranych zgodnie z własną perspektywą poznawczą, fragmentów, pasujących do jego prezentacji wydarzeń. Świadczą o tym szczególnie te części w wymienionych powyżej recepcjach, które wydają się być bardzo podobne pod względem treści, ale opisane zostały z różną szczegółowością, chociażby ich podstawę stanowiło to samo źródło, związane z Teofilem. Dobrym przykładem byłaby tutaj bitwa pod Feniks z 655 r., która dużo bardziej zainteresowała Teofanesa niż autorów syryjskich, odwrotnie – wojna domowa w kalifacie tocząca się mniej więcej w tym samym czasie stała się przedmiotem szerszej analizy u tych drugich, jej z kolei Wyznawca poświęcił stosunkowo niewiele uwagi⁸⁰. Warto pamiętać, że według współczesnych hipotez oryginalna kronika była bogata w znacznie bardziej szczegółowe informacje niż zachowane u autorów z niej korzystających⁸¹. Z pewnością istotnymi wydają się te, które będą miały także znaczenie w kontekście zaprezentowanej na kartach niniejszej książki recepcji dokonanej przez Teofanesa, a mianowicie uwagi naocznego przecieź świadka na temat walk pomiędzy ostatnimi Umajjadami a Abbasydami. W krótkich notatkach wzmiankuje on głównie kwestie wewnętrzne w historii politycznej kalifatu, chociaż interesowały go również sprawy cesarstwa i walki o władzę w tymże. Niewiele zaś poświęcił miejsca kwestii życia chrześcijan pod rządami muzułmanów, poza fragmentami tyczącymi polityki Sofroniusza z Jerozolimy czy męczeństwa Piotra z Kapitolias, metropolity Damaszku za czasów Walida II. We wspomnianych powyżej kronikach odnaleźć można według badaczy nawiązania Teofila do życia Muhammada, szczególnie jego podróży do Palestyny czy nauk dotyczących wiary w jednego Boga i kwestii życia po śmierci⁸². Warto zauważyć, że we fragmentach, które uznane zostały za dzieło Teofila, nie można dostrzec retoryki *stricte* antyislamskiej⁸³. Nie zawsze aprobował też politykę cesarzy bizantyńskich. Reasumując, jako człowiek żyjący pod władzą muzułmanów uwzględnił obydwie strony, nie opowiadając się ostatecznie za żadną z nich.

⁸⁰ R. H o y l a n d, *Theophilus of Edessa's Chronicle...*, s. 139 oraz 144.

⁸¹ PMZ, *Erste Abteilung Prolegomena*, Berlin 1998, s. 226.

⁸² *Ibidem*, s. 307.

⁸³ J. H o w a r d - J o h n s t o n, *Witnesses...*, s. 208–210

W perspektywie niniejszego opracowania istotna jest relacja pomiędzy Teofilem a Teofanesem. Zagadnienie włączenia spuścizny uczonego z Edessy do bizantyńskiej tradycji historiograficznej pojawiło się w dyskusji naukowej całkiem niedawno, w latach dziewięćdziesiątych XX w. Wtedy to Lawrence I. Conrad wysunął tezę, że domniemana kronika Teofila została wykorzystana nie tylko w chrześcijańskiej spuściznie historycznej syryjskiej i arabskiej, ale także bizantyńskiej⁸⁴. Warto jednak pamiętać, że niemal wiek wcześniej inną propozycję, niemniej jednak opartą na podobnych przesłankach, przedłożył Ernest W. Brooks, wskazując na dwa zaginione dzieła, które mogłyby stać się źródłem dla *Chronografii* – Jana bar Samuela lub Teofila z Edessy. O pierwszym z nich nie wiemy praktycznie nic poza miejscem jego działalności, którą miał prowadzić na zachodnich rubieżach Syrii. Niemniej jednak według E.W. Brooksa to właśnie on był bardziej prawdopodobnym autorem domniemanego źródła⁸⁵. Gwoli ścisłości należy wspomnieć, że te propozycje spotkały się z zainteresowaniem m.in. Normana H. Baynesa, który wskazał na wiele podobieństw pomiędzy Teofanesem a dziełem Agapiusza⁸⁶. W latach sześćdziesiątych Nina Pigulewska zauważyła podobne zbieżności z kroniką Zuqnin autorstwa Pseudo-Dionizjusza⁸⁷.

Przeglądając *Chronografię* Teofanesa trudno oprzeć się wrażeniu, że tzw. „wschodnie źródło” musiało odegrać ogromną rolę podczas jej przygotowywania. Właściwie od początku uprzedniego wieku dominuje przekonanie, że Chronograf nie mógł nie oprzeć swojej narracji na wschodnim, syryjskim źródle (najprawdopodobniej jednak tłumaczonym na grecki).

⁸⁴ L.I. Conrad, *The Conquest of Arwād...*, s. 317–401.

⁸⁵ E.W. Brooks, *The Sources of Theophanes...*, s. 578–587. Por. również: i d e m, *The Chronology of Theophanes 607–775*, BZ 8, 1899, s. 82–88 oraz 94–97; i d e m, *The Sicilian Expedition of Constantine IV*, BZ 17, 1908, s. 458. Hipotezy na temat wschodnich źródeł Teofanesa pojawiały się oczywiście wcześniej, formułowane m.in. przez Karla Krumbachera (*Geschichte der byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches*, München 1891, s. 343), Carla de Bora (*Zur Chronographie des Theophanes*, H 25, 1890, s. 301–307), czy Theodora Mommsena (*Chronica minora saec. IV, V, VI, VII*, ed. Th. Mommsen, MGH.AA XI.2, Berlin 1894, s. 324).

⁸⁶ N.H. Baynes, *The Restoration of the Cross at Jerusalem*, EHR 27, 1912, s. 294.

⁸⁷ N. Pigulewska, *Theophanes' Chronographia...*, s. 55–60.

Założenie to jest powszechnie akceptowane, ponieważ tylko w ten sposób można wyjaśnić zadziwiające podobieństwa pomiędzy fragmentami wspomnianej kroniki bizantyńskiej a dziełami kronikarzy syryjskich. Zakłada się, że ci ostatni nie mogli wykorzystać pracy Teofanesa, chociażby dlatego, że ich omówienia były znacznie bardziej szczegółowe. W tej części *Chronografii*, która obejmuje zwłaszcza okres od 630 do 750 r. kronikarz z Konstantynopola przedstawił wiele dokładnych informacji na temat podbojów arabskich, a także wydarzeń wewnętrznych w kalifacie, włącznie ze szczegółami etnograficznymi czy topograficznymi. Podobne opisy nie pojawiają się w ogóle u równoległe niemal piszącego o tym samym okresie Nicefora Patriarchy, tak jakby ten ostatni nie zdawał sobie sprawy z istnienia jakichś konkretnych źródeł wschodnich, do których dotarł Teofanes⁸⁸, a które utożsamiane są najczęściej z *Kroniką* Teofila, co jako roboczą hipotezę przyjęli tłumacze i wydawcy *Chronografii*⁸⁹, a obecnie uznawana jest powszechnie⁹⁰. Dziś odrzuca się jednocześnie koncepcję, sformułowaną w pierwszej połowie XX w.⁹¹, że istniała jeszcze

⁸⁸ W. Brandes, *Der frühe Islam...*, s. 313–343, s. 319

⁸⁹ C. Mango, R. Scott, *Introduction...*, s. LXXXIV.

⁹⁰ Zob. m.in.: W. Brandes, *Der frühe Islam...*, s. 327 oraz 329; J. Howard-Johnston, *Witnesses...*, s. 194; R. Hoyland, *Theophilus of Edessa's Chronicle...*, s. 4sq.; M. Vailou, *Theophanes [in:] Christian-Muslim Relations. A Bibliographical...*, s. 428.

⁹¹ A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluss der christlich-palästinischen Texte*, Bonn 1922, s. 341. Do podobnej koncepcji nawiązał jednak na początku obecnego wieku Shaun O'Sullivan w swojej dysertacji poświęconej historii umajjadzkiej Syrii. Badacz ten wyszczególnił najpierw te elementy narracji Teofanesa, które dotyczą północnej Syrii, zauważając m.in., że w gruncie rzeczy opisują drobne sprawy lokalne, a chronologicznie związane są nie tylko z okresem wczesnych podbojów (jak znana anonimowa *Kronika Maronicka*), ale także abbasydzkim. Większość tych wzmianek o drobnych wydarzeniach na pograniczu północno-zachodniej Syrii nie występuje zaś w znanych tradycjach syryjskich (przede wszystkim jakobickich), a zachowała się wyłącznie u Teofanesa. Stąd wnioskowanie Sh. O'Sullivana o istnieniu innej, równoległej wersji, grecko-syryjskiej, która trafiła do Wyznawcy za pośrednictwem Jerzego Synkellosa i palestyńskich klasztorów chalcedońskich, czegoś w rodzaju późniejszej kroniki maronickiej: Sh. O'Sullivan, *Early Umayyad Syria. A Study of Its Origins and Early Development*, PhD Thesis, The University of St. Andrews 2003, s. 297–300. Należy jednak pamiętać, że nieprzypadkowo uznaje się, iż wspomniana wyżej anonimowa kronika maronicka powstała przed 680 r., kiedy miał miejsce synod in Trullo, po którym

inna kronika maronicka, w której wykorzystano materiał z historycznego dzieła Teofila i być może w ten sposób trafił on na zachód. Należy pamiętać, że Teofanes tworzył w zasadzie kontynuację pracy Jerzego Synkellosa⁹², a ten przez co najmniej kilka lat mieszkał w Palestynie i Syrii, zanim przybył do Konstantynopola. Wiadomo że chociaż zakończył on swoje prace nad kroniką, zakrojoną na szeroką skalę, od początków świata do roku 284, to materiały, które zebrał z myślą o dokończeniu swojego dzieła, przekazał Teofanesowi. Być może Synkellos pozyskał tłumaczenia greckie jeszcze w Syrii, możliwe też, że sam przetłumaczył fragmenty z myślą o swojej kronice, ostatecznie wykorzystane przez Wyznawcę. Zaznaczyć wypada, że istnieje też inna hipoteza, dotycząca osoby pośrednika pomiędzy Teofilem a Teofanese. Dzieła astronomiczne stworzone przez Edesseńczyka trafiły do Konstantynopola za przyczyną osoby, którą znamy pod imieniem Pseudo-Stefana z Bizancjum⁹³, o którym wiemy m.in., że posiadał pewną wiedzę na temat historii islamu, którą wykorzystał w swoich pracach⁹⁴. Analiza porównawcza wspomnianych fragmentów Pseudo-Stefana i kronik syryjskich, które dotyczą życiorysu Proroka islamu potwierdza, iż istnieją między nimi istotne podobieństwa, czego nie można powiedzieć o analogicznym fragmencie w *Chronografii* Teofanesa. Argument ten pozwalałby domniemywać, że Pseudo-Stefan

maronici zerwali łączność z Bizancjum. Wstęp i tłumaczenie zachowanych fragmentów kroniki zob.: *Extract from the Maronite Chronicle*, [in:] *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles*, ed. and transl. A. Palmer, Liverpool 1993, s. 29–35. Por. też: J. van Ginkel, *Maronite Chronicle of 663/4*, [in:] *Encyclopedia of the Medieval Chronicle*, eds G. Dunphy, C. Bratu, Leiden 2016, https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedia-of-the-medieval-chronicle/*-SIM_01787 [dostęp: 10.05.2021 r.].

⁹² Podstawowe informacje na temat chronografii Jerzego, przede wszystkim jego wkładzie w rozwój samego gatunku i źródeł z jakich korzystał w stworzeniu swojej części zob.: *The Chronography of George Synkellos. A Byzantine Chronicle of Universal History from the Creation*, transl. and eds W. Adler, P. Tuffin, Oxford–New York 2002, s. XXX–LXXV

⁹³ W. Brandes, *Der frühe Islam...*, s. 339.

⁹⁴ Na temat postaci Pseudo-Stefana, w kontekście osoby Stefana z Aleksandrii (Aten?), żyjącego w czasach cesarza Herakliusza, zob.: W. Wołska-Conus, *Stéphanos d'Athènes et Stéphane d'Alexandrie: essai d'identification et de biographie*, REB 47, 1989, s. 5–89; M. Rouché, *Stephanus the Alexandrian Philosopher, the Canon and a seventh-century millenium*, JWCi 74, 2011, s. 1–30.

(który prawdopodobnie opierał się w swoich dywagacjach na informacjach zaczerpniętych od Teofila) wykorzystywał to samo źródło co kronikarze syryjscy, a nie Teofanes. Co więcej, chociaż Stefan mógł część swoich wiadomości zapożyczyć od Teofila, to nie ma bezpośrednich dowodów (tak jak w przypadku jego dzieł astrologicznych), że kronika Edesseńczyka została przetłumaczona na grekę lub trafiła bezpośrednio do Konstantynopola. Jednocześnie należy pamiętać, że uwagi te oparte są o nader skąpe przesłanki źródłowe⁹⁵.

Co ważne, Teofanes dokonywał bardzo istotnych korekt w swoim materiale źródłowym, polegających przede wszystkim na selekcji i skracaniu przytaczanych fragmentów⁹⁶. Mimo to, uderza duże zainteresowanie regionem pogranicza Syrii i Mezopotamii, objawiające się m.in. w informowaniu o mających tam miejsce katastrofach naturalnych, a teren ten interesował też bardzo Teofila, oczywiście z racji na pochodzenie z Edessy⁹⁷.

Należy zauważyć, że oprócz ogólnie przyjętej koncepcji, zgodnie z którą Teofanes korzystał po prostu z pracy Teofila, w dyskusji naukowej pojawiają się próby rewizji tego stanowiska. Ostatnią z nich podjęła kilka lat temu Maria Conterno, która próbowała udowodnić, że kronika naukowca z Edessy nie była głównym wschodnim źródłem Teofanesa. Jej koncepcja zasadza się na twierdzeniu, że Wyznawca musiał wykorzystać i opracować kilka źródeł, a kwestia jego inspiracji była znacznie bardziej

⁹⁵ M. D e b i é, *Theophanes 'Oriental Source'...*, s. 372.

⁹⁶ C. M a n g o, R. S c o t t, *Introduction...*, s. XCI. Szczegółowe badania na temat daleko idących ingerencji Teofanesa i jego zespołu w pierwotne treści, dokonywanych w celu korekty oceny niektórych wydarzeń zgodnie ze spojrzeniem Chronografa zob.: R. S c o t t, *The image of Constantine in Malalas and Theophanes*, [in:] *New Constantines: the rhythm of imperial renewal in Byzantium, 4th–13th centuries*, ed. P. M a g d a l i n o, Aldershot 1994, s. 57–71; i d e m, *Writing the Reign...*, s. 21–34. Por.: I. R o c h o w, *Malalas bei Theophanes...*, s. 459–474. Ingerencja ta mogła się objawiać zresztą poprzez dodanie odpowiednich passusów reinterpretacyjnych: G.T. C a l o f o n o s, *Dream narratives in historical writing: making sense of Theophanes' Chronography*, [in:] *History as literature in Byzantium: papers from the fortieth Spring Symposium of Byzantine studies, University of Birmingham, April 2007*, ed. R. M a c r i d e s, Farnham–Burlington (Vermont) 2010, s. 133–144.

⁹⁷ J. H o w a r d - J o h n s t o n, *Witnesses...*, s. 232–235.

skomplikowana niż przypuszcza się obecnie. Rzecz w tym jednak, że nie jesteśmy w stanie dokładnie określić, które spośród fragmentów Teofanesowych oparte zostały na konkretnych źródłach syryjskich, szczególnie jeżeli Teofanes nie korzystał bezpośrednio z Teofila, tylko poprzez inne opracowania, które zawierały fragmenty dzieła Edesseńczyka. Tak czy inaczej tzw. wspólne źródło syryjskie (domniemana kronika Teofila), w sposób pośredni lub bezpośredni, odegrałoby znaczną rolę w procesie powstawania *Chronografii*⁹⁸. Pewnym uzupełnieniem dla powyższej teorii było studium tej samej autorki dotyczące podobieństw pomiędzy przekazami na temat wydarzeń w VII w. w kronikach pochodzących z różnych regionów basenu Morza Śródziemnego, od Syrii po Hiszpanię⁹⁹. Zwróciła ona tam uwagę na dość istotne zagadnienie metodologiczne – zbyt często próbujemy skupić się na badaniu *stricte* tekstów, szukając gramatycznych i leksykalnych cech wspólnych, a przez to próbując znaleźć jedno źródło dla różnych przekazów, zapominając jednocześnie o znaczeniu, jakie w ówczesnej epoce musiała mieć relacja ustna. Analizę przeprowadzoną zgodnie z tym założeniem metodologicznym, w ramach stypendium *Fernand Braudel IFER Fellowship* możemy odnaleźć w zasobach archiwum inicjatywy HAL¹⁰⁰. Warto przy tym pamiętać, że Teofanes w dużo

⁹⁸ M. C o n t e r n o, *La „descrizione dei tempi” all'alba dell'espansione islamica. Un'indagine sulla storiografia greca, siriana e araba fra VII e VIII secolo*, Boston–Berlin 2014, s. 21–38.

⁹⁹ Zob. interesujące studium o podobieństwach pomiędzy dziełami Bedy Czcigodnego a syryjskim materiałem historiograficznym: D. W h a l i n, *Bede and the Syriac Chroniclers. Interactions of Subject and Genre in Contemporaneous Historiography*, MChr 10, 2015, s. 203–222, w którym autor podkreślił przede wszystkim znaczenie podobnych tradycji literackich i wspólnotę wiary, a co za tym idzie tendencję do wybierania niezbyt różniących się od siebie wątków z przeszłości dla uwiarygadniania swoich racji współczesnych autorom, a co za tym idzie nawet: *narratives about that community naturally focused on the universal, Christian, Roman Empire ruled from Constantinople as that world's central political player* (s. 203) oraz *it becomes clear that even though the reality of political unity under the Roman emperors was a thing of the distant past, conceptually the Mediterranean world had not yet become divided between East and West* (s. 203).

¹⁰⁰ M. C o n t e r n o, “Storytelling” and “History writing” in Seventh-Century Near East, FMSH-WP-2014-80, September 2014, <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01063730/document> [dostęp: 10.05.2021 r.].

większym zakresie niż autorzy syryjscy wprowadzał pasujące do jego narracji korekty w wykorzystywanych tekstach, jak chociażby w przypadku omówienia rządów Leona III i Konstantyna V, odnoszących niewątpliwe sukcesy w starciach z Arabami, ale dla Wyznawcy będących „złymi” cesarzami jako realizatorzy ikonoklastycznej polityki religijnej¹⁰¹.

Według piszącego te słowa niezwykle udanego podsumowania do-tychczasowej dyskusji, dotyczącej zagadnienia wykorzystania przez Teofanesa dzieła Teofila dokonała też Muriel Debié. Badaczka ta zauważa, że w ciągu kilkunastu ostatnich lat w pracach naukowych, poświęconych Teofilowi traktowano jego dzieło jako pewnik, tak jakbyśmy dysponowali faktycznie manuskryptami, tymczasem należy przecież skonstatować, że mamy do czynienia z niczym więcej jak hipotezą, która ma na celu wyjaśnienie możliwości istnienia domniemanego wspólnego źródła dla *Chronografii*, dzieła Agapiusza z Manbidż i kroniki Dionizjusza z Tell-Mahre¹⁰². Według tej syriolożki, Teofil jako wykształcony, niezwiązany z życiem klasztornym, a raczej dworskim (u Abbasydów) chrześcijanin wyznania chalcedońskiego, ortodoks, po prostu bardzo dobrze pasował do teorii o wymianie międzykulturowej pomiędzy światem muzułmańskim a chrześcijańskim (do którego to określenia również zgłosiła ona zastrzeżenia, gdyż według niej trudno mówić o różnicach kulturowych na podstawie samego tylko wyznania – osoby różnych religii służące na dworze abbasydzkim posługiwać musiały się przecież podobnymi kodami kulturowymi, wzajemnie zrozumiałymi)¹⁰³. Z wzmiankowanych zaś powyżej fragmentów autorstwa Dionizjusza z Tell Mahre czy Agapiusza nie można wywnioskować bezpośrednio na ile istotnym źródłem był dla ich pracy Teofil. Pierwszy z nich podkreślał, że wybrał tylko te fragmenty, które nie przeczyły wyznawanej przez niego doktrynie, drugi zaś przyznał, że dokonał licznych zmian w tekście źródłowym. Teofanes natomiast w żadnej części *Chronografii* nie informuje czytelników o wykorzystaniu dzieła Edesseńczyka. Słusznie więc podkreśla w swojej rewizji M. Debié, że o ile Teofil jest często wzmiankowany, to nigdy nie został zacytowany

¹⁰¹ C. M a n g o, R. S c o t t, *Introduction...*, s. XCI.

¹⁰² M. D e b i é, *Theophanes 'Oriental Source'...*, s. 365.

¹⁰³ *Ibidem*, s. 368.

bezpośrednio¹⁰⁴. Autorka, odrzucając maksymalistyczną według niej koncepcję reprezentowaną przez takich badaczy jak R. Hoyland i J. Howard-Johnston, czyniącą z Teofila polihistora, mającego ambicje stworzenia czegoś na kształt kroniki uniwersalnej, chronografii, sama skłania się do uznawania jego pracy za zapis współczesnych mu wydarzeń, znanych m.in. z racji sprawowania istotnych funkcji przy abbasydzkim dworze i w tym kierunku dokonuje swoich badań¹⁰⁵. Analizując szczegółowo fragmenty dzieła Teofanesa, które dotyczą okresu przełomu politycznego w kalifacie w połowie VIII w., zarówno M. Conterno¹⁰⁶, jak i M. Debié¹⁰⁷ czynią kilka istotnych uwag. Warto skonstatować m.in., że mniej więcej od fragmentów dotyczących roku 744 opisy Wyznawcy, przedstawiające sprawy wschodnie, ograniczają się raczej do podstawowych informacji na temat dziedziczenia w kalifacie, a dotychczasowe podobieństwa ze źródłami wschodnimi stają się mniej zauważalne. Wyraźne jest to na przykład w kontekście działań Abbasydów w Syrii, kiedy to u Agapiusza, czy Dionizjusza z Tell Mahre istotnym elementem wydaje się zdobycie Damaszku, w przeciwieństwie do *Chronografii*. W kontekście postaci Marwana II, Teofanes zauważył, że część rodu próbowała zbiec na Półwysep Iberyjski, podczas gdy Agapiusz czy autor *Kroniki do 1234 r.* silniejszy akcent kładą na wydarzenia w Chorasanie, być może korzystając właśnie z notatek Teofila, który mógł towarzyszyć tam kalifowi. Bunt w Syrii przeciwko Abbasydom, które miały miejsce w latach 750–751 są znacznie dokładniej opisane w kronikach syryjskich, Teofanes nie poświęca im tak wiele uwagi (choć o nich pisze, co będzie istotne dla naszych dywagacji w ostatnim rozdziale niniejszej książki). Bywa również, że Teofanes i któryś z syryjskich kronikarzy skupili się na tych samych wydarzeniach, ale opisali je z zupełnie innych perspektyw, akcentując różne wątki, jak to dzieje się np. w kontekście opisów wyboru nowego

¹⁰⁴ *Ibidem*, s. 369.

¹⁰⁵ *Ibidem*, s. 369–370.

¹⁰⁶ M. Conterno, *Palestina, Siria, Costantinopoli: la "Cronografia" di Teofane Confessore e la mezzaluna fertile della storiografia nei "secoli bui" di Bisanzio*, PhD Thesis, Istituto italiano di scienze umane, Firenze 2011, s. 235.

¹⁰⁷ M. Debié, *Theophanes 'Oriental Source'...*, s. 380–381.

chalcedońskiego patriarchy Antiochii w 745 r., kiedy to u Dionizjusza z Tell Mahre wzmiankuje się np. o pochodzeniu nowego zwierzchnika z Harranu, podczas gdy Teofanes wspominał w tym kontekście Edesę. Dionizjusz podał również wiele więcej szczegółów dotyczących życia patriarchy i jego pochodzenia. Trudno jednak tę akurat argumentację uznać za w pełni wiążącą, gdyż większość tych informacji nie stawiała nowego hierarchy w zbyt pozytywnym świetle (syn złotnika pracującego dla kalifa, bliskie związki z Marwanem II), Chronograf mógł więc najwyraźniej nie chcieć ich uwzględniać. Inaczej sprawa ma się z elementami dotyczącymi astronomii i astrologii, którymi zajmował się przecież Teofil, a uwzględnionymi licznie w kronikach syryjskich, w przeciwieństwie do *Chronografii*. Teofanes nie wykorzystał również bogatych opisów geograficznych rejonów Dżurdżanu (u Agapiusza), czy Tabaristanu (u Michała Syryjskiego), pochodzących prawdopodobnie od Teofila, o których ten ostatni wiedzę zdobył podczas swoich podróży z kalifem, np. w roku 758 czy 768. Być może Teofanes (i jego zespół) znali dzieło Teofila jedynie z najważniejszych wyjątków, przetłumaczonych na grekę, albo dokonali znacznie bardziej rygorystycznej selekcji materiału niż kronikarze syryjscy. Niemniej jednak wskazane powyżej niezgodności stały się podstawą do formułowania przez obydwie autorki hipotez o istnieniu zupełnie innego źródła, z którego Chronograf czerpał wiedzę o Bliskim Wschodzie pod władzą muzułmanów.

Rozwiązania kwestii powinowactwa pomiędzy obydwoma kronikami i rekonstrukcji fragmentów wykorzystanych przez Teofanesa, nie ułatwia też poziom skomplikowania zagadnienia źródeł kroniki samego Teofila¹⁰⁸. Istnieje bowiem przypuszczenie, że temu ostatniemu musiały być znane jakieś materiały pochodzące bezpośrednio z Bizancjum, choćby skrócone

¹⁰⁸ Nie jest to oczywiście nic wyjątkowego w okresie przełomu pomiędzy upadkiem władzy bizantyńskiej a ustanowieniem muzułmańskiej, z którego to okresu można wykazać liczne zapożyczenia materiałów historycznych pomiędzy autorami muzułmańskimi i chrześcijańskimi, chalcedońskimi i niechalcedońskimi, monoteletami i duoteletami itd.: L. I. C o n r a d, *Syriac perspectives on Bilād al-Shām during the 'Abbāsid Period*, [in:] *Proceedings of the fifth international conference on Bilād al-Shām during the 'Abbāsid period (132–451/750–1059)*, eds M. a l-B a k h i t, R. S c h i c k, Amman 1991, s. 1–44; i d e m, *The Conquest of Arwād...*, s. 317–401.

listy cesarzy i ich czynów czy zapisy z cesarskich wypraw, a może nawet jakiegoś rodzaju raporty dotyczące Arabów, sporządzone przez bliżej nieznaną Bizantyńczyków. Wydaje się bowiem, że Teofil nader często przyjmował bizantyński punkt widzenia na kwestie militarne, ponieważ nawet w opisach porażek cesarstwa podkreślał indywidualne zaangażowanie poszczególnych bizantyńskich dowódców czy urzędników. Według R. Hoylanda, Teofil mógł wykorzystać jakąś krótką grecką kronikę, dzięki której skonstruował podstawowe ramy swojej narracji, następnie rozszerzył to o dodatkowe materiały, pochodzące ze źródeł syryjskich¹⁰⁹ i arabskich. Autorem hipotetycznego dzieła mógł być inny wykształcony Syryjczyk, na przykład wzmiankowany w źródłach Jan, syn Samuela¹¹⁰. Podobnym źródłem mogła być nieznana kronika syryjska, której autorem był prawdopodobnie Jan z Litharb, przyjaciel Jakuba z Edessy¹¹¹. Dlaczego jednak nie mógł być to Trajan Patrycjusz, bizantyński historyk żyjący w czasach Justyniana II?¹¹². Co prawda zakłada się, na podstawie wzmianki w *Leksykonie Suda*, że jego dziełko zachowywało wybitnie chrześcijański i ortodoksyjny charakter, warto jednak pamiętać, iż według części badaczy zakres chronologiczny (do drugiej połowy VII w. – przypuszczalnie 668 rok do 713 lub według J. Howarda-Johnstona, do 720 r.)¹¹³

¹⁰⁹ Warto zwrócić uwagę na fakt, że historiografia syryjska w okresie tzw. ciemnych wieków wypadła, zwłaszcza na tle bizantyńskiej, całkiem solidnie i istnieje wiele wskazań sugerujących, iż w niektórych z klasztorów pogranicza syryjsko-mezopotamskiego zajmowano się spisaniem ówczesnych wydarzeń, szczególnie w kontekście tak interesujących m.in. Teofanesa klęsk żywiołowych, dziejów tamtejszych biskupów i wspólnot zakonnych. Rzecz w tym, że twórcy tych spisów pozostawali najczęściej anonimowi: M. D e b i é, *Theophanes 'Oriental Source'...*, s. 373–374.

¹¹⁰ R. H o y l a n d, *Theophilus of Edessa's Chronicle...*, s. 26.

¹¹¹ *Ibidem*, s. 316–318.

¹¹² Na marginesie pozostawiam toczącą się przecież dyskusję na temat wykorzystania przez Teofanesa Wyznawcę (i Nicefora Patriarchę) innego domniemanego źródła, tym razem o ikonoklastycznej proveniencji, autorstwa tzw. Wielkiego Chronografa (choć jest to podważane, m.in. przez C. M a n g o – *The Breviarium of Patriarch Nicephorus*, [in:] *Byzantium. Tribute to Andreas N. Stratos*, ed. N.A. S t r a t o s, vol. II, Athens 1986, s. 539–552), którego fragmenty miałyby dotyczyć wydarzeń rozgrywających się od końca V w. aż do interesującej nas w niniejszej publikacji połowy VIII w. – L.M. W h i t b y, *Theophanes' Chronicle Source...*, s. 312–345; i d e m, *The Great Chronographer...*, s. 1–20.

¹¹³ J. H o w a r d - J o h n s t o n, *Witnesses...*, s. 306.

pozwała przypuszczać, że autor opierał się przede wszystkim na własnych wspomnieniach i relacjach ustnych¹¹⁴, dysponując dość obfitym materiałem¹¹⁵, siłą rzeczy pozwalającym na przedstawienie bizantyńskiego punktu widzenia na kwestie wschodnie¹¹⁶. Byłoby swoistym paradoksem, że zarówno Teofanes, jak i Teofil korzystaliby z tego samego dzieła, co doprowadziłoby do tak licznych podobieństw, jednakże jest to sugestia, która wymagałaby dogłębnych studiów, niebędących celem niniejszego opracowania. Jednocześnie nie można zapominać, że Teofil, jako jeden z bliższych urzędników dworu pierwszych kalifów abbasydzkich, miał dostęp do licznych, a niezachowanych do dziś, relacji muzułmańskich, passusy dotyczące okresu od lat czterdziestych VIII w. spisywał zaś również na podstawie własnych doświadczeń, m.in. być może jako naoczny świadek¹¹⁷.

Przedstawione powyżej w skrótovej formie niejasności dotyczące zależności pomiędzy *Chronografią* a domniemanym dziełem Teofila oraz szczegółowa analiza wykorzystanych przez Bizantyńczyka fragmentów syryjskich kronik, doprowadziły wielu badaczy do konkluzji, zgodnie z którą Teofanes (lub zespół któremu przewodził z łoża boleści) wiedział na temat dziejów krain pozostających pod muzułmańskim panowaniem znacznie więcej niż mógł wywnioskować z lektury materiałów syryjskich, użył więc najprawdopodobniej więcej niż jednego orientalnego źródła¹¹⁸,

¹¹⁴ W. Treadgold, *The Middle Byzantine Historians*, Basingstoke 2013, s. 16.

¹¹⁵ *Ibidem*, s. 17.

¹¹⁶ Jak podkreśla Stephanie Forrest nie ma jednoznacznych dowodów wskazujących, że domniemane źródło Teofanesa dla okresu drugiej połowy VII w. i początków VIII zostało przygotowane przez Trajana, jednakże jest on jednym z najbardziej prawdopodobnych kandydatów do tej roli. Osoba, która napisała materiał wykorzystany przez Wyznawcę musiała być wysoko postawiona w hierarchii cesarskiej, posiadając dobrą znajomość polityki, do czego bardzo pasuje znana skądinąd ranga Trajana, czyli patrycjusza. Chociaż autor wyraźnie podkreślał przywiązanie do ortodoksji religijnej, to jednak opis swój prowadził z perspektywy świeckiej, co także pasowałoby do informacji jakie posiadamy na temat Trajana, por. S. Forrest, *Theophanes' Byzantine source for the late Seventh and Early Eighth Centuries c. AD 668–716*, [in:] *Studies in Theophanes...*, s. 443–444.

¹¹⁷ R. Hoyland, *Theophilus of Edessa's Chronicle...*, s. 28–30.

¹¹⁸ *Ibidem*, s. 310–415; M. Contorno, *La "Descrizione dei Tempi"...*, s. 111–118.

również proveniencji arabsko-islamskiej¹¹⁹. Co więcej, dzięki analizie porównawczej dzieła Wyznawcy i kronik syryjskich możemy wykazać, że część *passusów Chronografii*, chociaż wspomniane są w nich te same wydarzenia, pochodzi prawdopodobnie z zupełnie innych źródeł arabskich, być może związanych z tamtejszymi chrześcijanami chalcedońskimi, na co wskazują m.in. wzmianki dotyczące Sergiusza, syna Mansura, protoplasty Jana z Damaszku, pełniącego funkcję skarbnika kalifa¹²⁰ czy Mojżesza, związanego z patriarchatem antiocheńskim lekarza kalifa al-Mansura. Przypadki te, niepoświadczone w źródłach syryjskich, pozwalają domniemywać, że istniał też inny, alternatywny obieg informacji pomiędzy elitami konstantynopolitańskimi, a tymi pozostającymi na terenach zajętych przez muzułmanów, jednocześnie wiernych tradycjom chalcedońskim¹²¹.

Na zakończenie niniejszego podrozdziału dodać więc wypada kilka informacji na temat hipotez dotyczących wpływu historiografii wczesnego islamu na treści, które możemy znaleźć w *Chronografii*. W ciągu ostatnich kilkunastu lat poddano rewizji wcześniejsze ustalenia, dotyczące gwałtownego zerwania kontaktów pomiędzy ziemiami bizantyńskimi a tymi, które zostały zajęte przez muzułmanów, wskazując, że źródłem wiedzy dotyczącej dziejów kalifatu dla bizantyńskich warstw rządzących, a co za tym idzie kronikarzy i intelektualistów, mogliby być chociażby jeńcy muzułmańscy¹²², nie wspominając o licznych kontaktach kulturalnych w okresie umajjadzkim i zwłaszcza abbasydzkim¹²³. Teorie na temat znajdujących się w dziele Wyznawcy elementów zaczerpniętych z przekazów islamskich pojawiły się już na początku XX w., sformułowane przez Leona

¹¹⁹ D. A f i n o g e n o v, *The source...*, s. 13; L. I. C o n r a d, *Theophanes and the Arabic Historical Tradition. Some Indications of Intercultural Transmission*, [in:] *Arab-Byzantine Relations in Early Islamic Times*, eds M. B o n n e r, L. I. C o n r a d, London–New York 2017, s. 317–360.

¹²⁰ R. H o y l a n d, *Theophilus of Edessa's Chronicle...*, s. 187. Por. S. H. G r i f f i t h, *The Manṣūr Family and Saint John of Damascus. Christians and Muslims in Umayyad Times*, [in:] *Christians and the Others...*, s. 29–52.

¹²¹ M. D e b i é, *Christians...*, s. 53–72.

¹²² R. A. K h o u r i A l O d e t a l l a h, *Αραβες και Βυζαντινοί: το πρόβλημα των αιχμαλώτων πολέμου*, Θεσσαλονίκη 1983.

¹²³ H. A. R. G i b b, *Arab-Byzantine Relations under the Umayyad Caliphate*, DOP 1, 1958, s. 219–233.

Caetani'ego¹²⁴, rozwijane były również w okresie późniejszym¹²⁵. W czasach współczesnych kompleksowo zagadnieniem tym zajął się L.I. Conrad¹²⁶, uznając, że ostatecznym źródłem wielu wzmianek, szczególnie dotyczących zagadnień genealogii, religii czy samego Proroka musiały być dla Teofanesa tradycje islamskie, niezależnie od tego czy zostały przekazane za pośrednictwem syryjskim, greckim, arabskim¹²⁷. Pierwszą z przesłanek świadczących o wykorzystaniu relacji muzułmańskich były podane w AM 6122 przez Teofanesa linie pochodzenia plemion arabskich¹²⁸, których dokładność i zgodność ze sztucznie stworzonymi – w wielu przypadkach w celach propagandowych w czasie wojen domowych w kalifacie toczonych w drugiej połowie VII w. – genealogiami wydaje się być uderzająca, niemożliwa do opisanego przez Bizantyńczyka, który byłby pozbawiony wiedzy na temat wczesnej literatury czy wręcz arabskiej tradycji ustnej¹²⁹.

¹²⁴ L. Caetani, *Annali dell' Islam. Compilat. 13.–17. A.H.*, vol. III, Milano 1910, s. 64.

¹²⁵ Ph. Mayerson, *The First Muslim Attacks on Southern Palestine (A.D. 633–34)*, TPAPA 95, 1964, s. 162.

¹²⁶ L.I. Conrad, *Theophanes and the Arabic...*, s. 317–360.

¹²⁷ Co do tej kwestii, w zasadzie, panuje raczej zgoda w środowisku naukowym. R. Hoyland (*Arabic, Syriac and Greek Historiography in the First Abbasid Century. An Inquiry into Inter-Cultural Traffic*, ARAM 3,1/2, 1991, s. 227) uznaje jednak, że te tradycje muzułmańskie musiały zostać przekazane do cesarstwa za pośrednictwem syryjskim.

¹²⁸ Teofanes, AM 6122, s. 333.14–19: οὗτος ἐκ μιᾶς γενικωτάτης φυλῆς κατήγετο ἐξ Ἰσμαήλ, υἱοῦ Ἀβραάμ. Νῆαρος γάρ, ὁ τοῦ Ἰσμαήλ ἀπόγονος, πατὴρ πάντων αὐτῶν ἀναγορεύεται. οὗτος γεννᾷ υἱοὺς δύο, Μούδαρον καὶ Παβίαν. Μούδαρος γεννᾷ Κούρασον καὶ Κάϊσον καὶ Θεμίμην καὶ Ἀσαδον καὶ ἄλλους ἀγνώστους. οὗτοι πάντες ὥκουν τὴν Μαδιανίτιν ἔρημον καὶ ἐν αὐτῇ ἐκτηνοτρόφουν ἐν σκηναῖς κατοικοῦντες.

¹²⁹ L.I. Conrad, *Theophanes and the Arabic...*, s. 327–332. Por. F.M. Donner, *The Early Islamic Conquests*, Princeton 1981, s. 144. Był to skomplikowany system podziałów nie tylko rodowych, ale także dotyczący pochodzenia poszczególnych familii od grup „czystoarabskich” (*al-‘arab al-‘āriba*) i „Arabów zarabizowanych” (*al-‘arab al-musta‘riba*), wywodzących swoje początki od Ismaela, ale niekoniecznie związanych z Joktanem, potomkiem Noego, co zostało zresztą oddane właśnie w *Chronografii*: Teofanes, AM 6122, s. 333.20–21 – εἰσὶ δὲ καὶ ἐνδότεροι τούτων μὴ ὄντες τῆς φυλῆς αὐτῶν, ἀλλὰ τοῦ Ἰεκτάν, οἱ λεγόμενοι Ἀμανῖται, τοῦτ’ ἐστὶν Ὀμηρίται. Dodać do tego wypada stopniowanie hierarchiczne na *sha‘b*, czyli grupę etniczną, *kabila*, odpowiadające plemieniu, *imāra*, grupy w ramach plemion, *batn* lub *fabid*, czyli tych, którzy współpracowali ze sobą każdego dnia, a także *fāsila*, odpowiadającą rodzinie. System ten był na tyle skomplikowany, że stał się przedmiotem szczegółowych analiz nie tylko wydających listy uprawnionych do pobierania subsydiów kancelarii kalifackich, ale również całych pokoleń badaczy,

Druga jest również związana z AM 6122 i dotyczy zastanawiających zbieżności pomiędzy relacją Wyznawcy o różnych okresach działalności Muhammada, które możemy podzielić na medyński i mekański¹³⁰. Koronnym argumentem L.I. Conrada były jednak wyniki analizy opisu bitwy pod Mu'ta, zwycięskiej dla Bizantyńczyków, a przedstawianej w historiografii islamu zgoła inaczej, jako jedno z dokonań Chalida ibn Walida, „Miecza islamu”, gdzie bizantynolog dość przekonująco udowodnił, że Teofanes wykorzystał elementy tradycji muzułmańskiej, nie tylko doceniając wspomnianego arabskiego wodza, ale wręcz cytując fragmenty nieprzychylne chrześcijanom¹³¹. Istnieją również dowody pośrednie, jak chociażby zastosowana przez Chronografa wielokrotnie dychotomia dotycząca zdobywania przez muzułmanów miast syryjskich – pod warunkami lub siłą, co pojawiło się wielokrotnie w islamskiej historiografii, a znaleźć można je m.in. w AM 6122, AM 6127, AM 6130, AM 6141¹³² czy zastanawiająca dokładność wielu informacji odnośnie stosunków wewnętrznych w państwie muzułmańskim oraz używanego w *Chronografii* nazewnictwa, np. względem charydżytów (AM 6236, AM 6239, AM 6258)¹³³. Oczywiście niezwykle wątpliwe jest by Wyznawca czerpał bezpośrednio z dzieł muzułmańskich, ale mógł poznać część tego materiału za sprawą chrześcijańskich intelektualistów żyjących pod islamskim panowaniem, wśród których znajomość arabskiego już w połowie VIII w. była powszechna, a wielu z nich było trójjęzycznych, znających w równym stopniu arabski, grecki i syryjski¹³⁴. Wobec powyższego za błędną należałoby uznać prostą konstatację

szczególnie w okresie abbasydzkim, przygotowujących szczegółowe słowniki i encyklopedie, obejmujące nieraz kilkadziesiąt tysięcy imion: D. M a h o n e y, *The Political Construction of a Tribal Genealogy from Early Medieval South Arabia*, [in:] *Meanings of Community across Medieval Eurasia. Comparative Approaches*, eds E. H o v d e n, Ch. L u t t e r, W. P o h l, Leiden–Boston 2016, s. 165–170.

¹³⁰ L.I. C o n r a d, *Theophanes and the Arabic...*, s. 332–337.

¹³¹ *Ibidem*, s. 337–342.

¹³² *Ibidem*, s. 343–344.

¹³³ *Ibidem*, s. 345.

¹³⁴ Świadomość powszechności arabskiego wśród tych wspólnot nie jest niczym nowym, pojawia się w opracowaniach naukowych, co najmniej od początku ubiegłego wieku. Zob. m.in.: S. V a i l h e, *Le Monastere de Saint Sabas*, EO 3, 1, 1899, s. 22; B. V i o l e t, *Ein zweisprachiges Psalmenfragment aus Damaskus*, OL 4, 1901, s. 384–403,

źródła wschodniego Teofanesa jako należącego tylko i wyłącznie do kręgu syryjsko-greckiego, biorąc pod uwagę znaczne, za pośrednictwem języka, rozpowszechnienie się muzułmańskich wyobrażeń wśród wschodnich chrześcijan jeszcze przed okresem działalności twórczej Wyznawcy¹³⁵. Wnioski wynikające z zaobserwowanych transmisji z kręgu kultury muzułmańskiej doprowadziły niektórych badaczy do formułowania wątpliwości, co do wartości *Chronografii* jako niezależnego, zewnętrznego źródła do dziejów początków islamu¹³⁶. Uznając te hipotezy za w części uzasadnione, należy jednocześnie pamiętać, że ostateczna weryfikacja zawartego w dziele materiału źródłowego należała do Teofanesa i jego ewentualnych następców. Dlatego za zasadną uznaję przedstawioną poniżej analizę zawartości dzieła względem wątków islamskich, pamiętając jednocześnie, że jest to raczej wskazanie interesujących pól badawczych, nie zaś przedstawienie wiążących wniosków ostatecznych.

425–441, 475–488; P. Kahle, *Die arabischen Bibelübersetzungen*, Leipzig 1904, s. 32–35; P. Peeters, *S. Romain le Neomartyr (m. 1 Mai 780) d'après un document georgien*, AB 30, 1911, s. 406; G. Garitte, *La Version georgienne de la vie de S. Cyriaque par Cyrille de Scythopolis*, Mu 75, 1962, s. 402–405; R.P. Blake, *La littérature grecque en Palestine au VIII^e siècle*, Mu 78, 1965, s. 376–378; J. Blau, *A Grammar of Christian Arabic*, I, Louvain 1966, s. 21–36.; D.J. Sahas, *John of Damascus on Islam. The „Heresy of the Ishmaelites”*, Leiden 1972, s. 40, 45–47; S.H. Griffith, *The Gospel in Arabic; An Inquiry into Its Appearance in the First Abbasid Century*, Och 69, 1985, s. 126–197; idem, *Stephen of Ramla*..., s. 23–45; M. Sadowski, *Chrześcijańska arabskojęzyczna literatura apologetyczna Bliskiego i Środkowego Wschodu w okresie Abbasydów (750–1050)*, STHŚO 32, 2012, s. 87–106. Najbardziej znanym przykładem był oczywiście Teodor Abu Kurra, zob. m.in.: Ł. Karcewski, *Dialog Teodora Abu Kurra ze światem islamu – zarys problematyki*, Sem 33, 2013, s. 277–292; *Theodore Abu Qurrah. English translation of nearly the complete corpus of Theodore Abu Qurrah's works, with extensive notes on the Arabic and Greek texts*, transl., ed. J.C. Lamoreaux, Brigham Young University 2006; S.H. Griffith, *Theodore Abu Qurrah's Arabic Tract on the Christian Practice of Venerating Images*, JAOS 105, 1985, s. 53–73; R. Gleis, A. Khoury, *Johannaes Damaskenos und Theodor Abu Qurra. Schriften zum Islam*, Würzburg 1995, s. 86–127, 148–153; S.H. Griffith, *Some Unpublished Arabic Sayings Attributed to Theodore Abu Qurrah*, Mu 92, 1979, s. 29–35; I. Dick, *Deux écrits inédits de Théodore Abuqurra*, Mu 72, 1959, s. 53–67.

¹³⁵ L.I. Conrad, *Theophanes and the Arabic*..., s. 350.

¹³⁶ *Ibidem*, s. 359.

ROZDZIAŁ II

Muhammad, islam, pierwsi muzułmanie a chrześcijanie



I. Prorok

Teofanes w swoim dziele zawarł szereg informacji dotyczących Muhammada¹. Wiedzę, jaką posiadał na jego temat, można uznać za dosyć szczegółową. Zważywszy na to, że Bizantyńczyk nie miał najwyraźniej bezpośredniego, stałego kontaktu z Arabami, dokładność wiadomości, które przekazuje, może w pewnym stopniu zadziwiać. Skłoniło to niektórych badaczy do sformułowania tezy, iż Teofanes zapoznał się, za pośrednictwem tłumaczenia, z podstawową literaturą muzułmańską na ten temat, np. z *Sirat Ibn Hiszama* (a raczej z wcześniejszą, autorstwa Ibn Iszaka², której fragmenty zachowały się jedynie we wspomnianym dziele)³. Nie przychyłając się do tej dosyć odważnej propozycji, należy

¹ Skrócony wykład zagadnień zaprezentowanych w niniejszym i kolejnym podrozdziale opracowania odnajdzie Czytelnik – B. C e c o t a, *Islam, the Arabs and Umayyad Rulers according to Theophanes the Confessor's Chronography*, SCer 2, 2012, s. 97–III.

² W transliteracji Muḥammad ibn Ishāq ibn Yasar ibn Khiyār, zmarł prawdopodobnie w 767 r.

³ Ю. М а к с и м о в, *Прп. Феофан Исповедник Сигрианский об исламе*, ВVe 4, 2004, s. 312–335. Pamiętać należy o toczącym się nieustannie dość ożywionym sporze

stwierdzić, że Bizantyńczyk żył sto pięćdziesiąt lat po śmierci Muhammada, w kraju, który utrzymywał z kalifatem ciągłe, zarówno wojenne, jak i pokojowe stosunki. Nie było więc możliwe, aby informacje na temat Proroka nie przedostały się do cesarstwa⁴. Wydają się one tak dokładne być może dlatego, że Teofanes starał się ukazać konkretnie historię życia Muhammada, a nie *stricte* same idee, które głosił. Skupił się więc na pewnych szczegółach, nieodnotowanych przez innych kronikarzy czy to bizantyńskich, czy to pochodzących z krajów pod bezpośrednią okupacją arabską. Niemniej zastanawiające jest, że z perspektywy bizantyńskiej stanowi to najpełniejszy obraz życia Wysłannika, pochodzący przecież dopiero z początku IX w.⁵

pomiędzy orientalistami o to, które z muzułmańskich tradycji, dotyczących życia Muhammada można uznać za najbardziej zbliżone do okresu jego życia, a przez to być może najbardziej wiarygodne. Sądząc zaś z obszerności materii, jaką podejmują uczestnicy dyskusji, jej ostateczna konkluzja wydaje się wątpliwa w najbliższym czasie: A. G ö r k e, H. M o r t z k i, G. S c h o e l e r, *First-Century Sources for the Life of Muhammad? A Debate*, I 89. 2, 2012, s. 2–59.

⁴ O ile wiedza na temat islamu i Proroka we wczesnym okresie najazdów arabskich na Syrię i Egipt była śladowa, jeżeli w ogóle dostrzegano, że jest to nowa religia (a trudno było o to nie tylko ze względu na brak pewnych informacji, chaos i anarchię podczas tych wydarzeń, ale także poziom zrozumienia zasad islamu wśród samych wojowników arabskich): J. F l o r i, *L'islam et la fin des Temps. L'interprétation prophétique des invasions musulmanes dans la chrétienté médiévale*, Paris 2007, s. 114–122; J. V. T o l a n, *Réactions chrétiennes aux conquêtes musulmanes. Etude comparée des auteurs chrétiens de Syrie et d'Espagne*, CCM 44, 2001, s. 350–352; to w ciągu następnych lat świadomość odrębności islamu rozprzestrzeniła się nie tylko wśród bizantyńskich elit, świeckich, czy przede wszystkim duchownych, ale także w warstwach niższych, jak chociażby żołnierzy temów małoazjatyckich. Według Davida T u r n e r a na przykład, zawołanie temu Anatolikon dotyczące „wiary w Tróję”, odnotowywane za czasów panowania Konstantyna IV (668–685) może być interpretowane między innymi jako podkreślenie własnego wyznania chrześcijańskiego w opozycji do surowo monoteistycznego islamu: *The Trouble with the Trinity. The Context of a Slogan during the Reign of Constantine IV (668–685)*, BMGS 27. 1, 2003, s. 118–119.

⁵ Podobna konstatacja: L. B o r a s, *A Prophet has appeared coming with the Saracens. The Non-Islamic Testimonies on the Prophet and the Islamic Conquest of Egypt in the 7th–8th centuries*, MA Thesis, Radboud University, Nijmegen 2017, s. 14.

Bizantyńczyk wspomniał, że Muhammad żył w *wędry i sieroctwie*⁶. Musiał więc posiadać informacje na temat śmierci jego ojca oraz trudnego dzieciństwa przyszłego przywódcy muzułmanów⁷. Podobnie też zauważył doniosłą rolę żony Wysłannika – Chadidży, jego głównej orędowniczki w początkowym okresie posłannictwa. Jest to zgodne z tradycjami muzułmańskimi⁸, trudno więc ocenić te wzmianki jako jednoznacznie pejoratywne w charakterze „wypominania” niewłaściwego pochodzenia⁹. Teofanes podkreślił także, że handel, którym zajmował się Muhammad, pozwolił mu na liczne kontakty z Żydami i chrześcijanami. Chronograf zasugerował nawet, iż przyszły Prorok pragnął tych spotkań. Zgodnie z relacją miał wręcz poszukiwać ksiąg, w których wyjaśnione były dogmaty obydwu religii¹⁰. Według Bronwen Neil wzmianki te wskazywałyby na to, że Muhammad inspirował dla swoich nowych idei zaczerpnął bez-

⁶ Teofanes, AM 6122, s. 333. 22–23: ἀπόρου δὲ καὶ ὀρφανοῦ ὄντος.

⁷ Na temat lat młodzieńczych Muhammada dysponujemy bardzo bogatą literaturą. W tym miejscu wymienię jedynie kilka prac na ten temat dostępnych w języku polskim: M. Gauderoy-Demombynes, *Narodziny islamu*, tłum. H. Olędzka, Warszawa 1988, s. 43–49; M. Rodinson, *Mahomet*, tłum. E. Michalska-Novák, Warszawa 1994, s. 42–70; B. Rogerson, *Prorok Mahomet. Biografia*, tłum. K. Bazińska-Chojnacka, P. Chojnacki, G. Gasparska, Warszawa 2004, s. 54–75.

⁸ Na temat obrazu Chadidży w źródłach muzułmańskich, często nie do końca jednoznacznego, zob.: M. Dzian, *Hadiża, żona Proroka Muhammada w Usd al-gāba fi maʾrifat as-ṣaḥāba ʿIzz ad-Dīna al-Aʿīna i innych klasycznych źródłach arabskich*, [in:] *Kobiety Bliskiego Wschodu*, red. i dem, I. Kónczak, Łódź 2005, s. 11–23. O Chadidży jako pierwszej, która uwierzyła: S.W. Anthony, *The Conversion of Khadija bt. Khuwaylid Muhammad b. Ishāq (d. 150/767)*, [in:] *Conversion to Islam in the Pre-modern Age: A Sourcebook*, eds N. Hurvitz, Ch.S. Sahnner, U. Simonsohn, L. Yarborough, Berkeley 2020, s. 46–50.

⁹ W ten sposób interpretuje je, jak rozumiem: T. Wolinśka, *Elity chrześcijańskie wobec islamu (VII–X wiek)*, VP 35, 2015, s. 554. Oczywiście jeżeli weźmiemy pod uwagę późniejsze, rozszerzone wersje tych wzmianek, np. u Bartłomieja z Edessy, który twierdził na przykład, że nawet wygląd Muhammada świadczył o jego złej kondycji finansowej, to można domniemywać o ich jednoznacznie negatywnym wydźwięku. Są one jednak znacznie późniejsze.

¹⁰ Teofanes, AM 6122, s. 334.3–4: ἐρχόμενος δὲ ἐν Παλαιστίνῃ συναναστρέφετο Ἰουδαίους τε καὶ Χριστιανοίς. ἐθηράτο δὲ παρ’ αὐτῶν τινὰ γραφικά.

pośrednio ze środowisk palestyńskich¹¹. Topos Proroka – handlarza jest często powtarzającym się w chrześcijańskich relacjach na temat rozwoju islamu w jego początkowym okresie. Jako kupca przedstawił Muhammada między innymi armeński historyk Sebeos¹², ale co istotniejsze dwaj autorzy syryjscy – Jakub z Edessy (początek VIII w.)¹³ oraz wspomniany już wielokrotnie w rozdziale pierwszym – Teofil z Edessy, w przypisywanym mu fragmencie wykorzystanym przez Dionizjusza z Tell-Mahre¹⁴. Warto podkreślić, że u tego drugiego pojawił się ten sam związek przyczynowo-skutkowy, co u Teofanesa – profesja Wysłannika i jego częste przebywanie w Palestynie zaowocować miały szczególnym zainteresowaniem względem idei monoteistycznych, reprezentowanych w domyśle przez chrześcijaństwo i judaizm.

Pomimo tych szczegółowych informacji, Teofanes nie zapomniał, jak się wydaje, o głównym celu swojej relacji, czyli przedstawieniu doktryny islamu jako fałszywej. Nie można bowiem zgodzić się z osądem, że Chronograf starał się opisać religię muzułmanów w obiektywny sposób¹⁵, chociaż jego relacja faktycznie wydaje się być dość wyważona i spokojna, jak słusznie podkreśla Teresa Wolińska¹⁶. Z drugiej strony należy pamiętać o opinii sformułowanej przez Sidneya H. Griffitha, według którego podawane przez chrześcijańskich apologetów (a także Teofanesa) szczegóły dotyczące życia Muhammada miały za zadanie podkreślić, że nie był on prorokiem w biblijnym znaczeniu tego słowa, a jego powołanie wynikało przede wszystkim z chęci zdobycia władzy. Co więcej, nie pochodziło ono od Boga, ale od ludzi, którzy przekazali mu jakieś pojęcie na temat doktryn chrześcijańskich i żydowskich. Pozorne więc zainteresowanie

¹¹ B. Neil, *The Earliest Greek Understandings of Islam. John of Damascus and Theophanes the Confessor*, [in:] *Religious Conflict from Early Christianity to the Rise of Islam*, eds e a d e m, W. M a y e r, Berlin 2013, s. 225.

¹² R. H o y l a n d, *The Earliest Christian Writings on Muhammad. An Appraisal*, [in:] *Muhammad. The Issue of the Sources*, ed. H. M o t z k i, Leiden–Boston–Köln 2000, s. 281.

¹³ *Chronica minora III*, s. 326.

¹⁴ R. H o y l a n d, *The Earliest Christian...*, s. 281.

¹⁵ W ten sposób: Ю. М а к с и м о в, *Прп. Феофан Исповедник...*

¹⁶ T. W o l i Ń s k a, *Elity chrześcijańskie...*, s. 558–559.

Wysłannikiem i przekazanie szczegółów na temat jego życia mogło wynikać z celu, jakim była chęć dyskredytacji Muhammada i jego nauki¹⁷.

O wyraźnie pejoratywnym stosunku do Proroka świadczą trzy fragmenty relacji. Pierwszy z nich wspomina o Żydach i ich reakcji na nauki głoszone przez Muhammada. Teofanes zastosował tutaj ciekawy zabieg – Żydzi w jego ujęciu jakby podwójnie poddają w wątpliwość islam. Najpierw bowiem mieli oni uznać tę doktrynę, co dla chrześcijanina już byłoby ważkim argumentem przeciwko jej autentyczności¹⁸. Co więcej jednak, następnie uznali tę religię za fałszywą, a pozostali przy Muhammadzie jedynie ze strachu. Obraz przedstawiony u Teofanesa, zdaje się sugerować, iż islam jest tak zakłamany, że nawet Żydzi, sami przecież w domyśle bluźniercy przeciw Bogu, zorientowali się, że nie jest prawdziwy¹⁹. Oskarżenia o związki z judaizmem wydają się być elementem stałego repertuaru apologetycznego pisarzy wczesnochrześcijańskich mierzących się z problemem islamu²⁰, szczególnie w środowiskach pozostających pod jego

¹⁷ S.H. Griffith, *The Prophet Muhammad, his Scripture and his Message, according to the Christian apologies in Arabic and Syriac from the first Abbasid century*, [in:] i d e m, *Arabic Christianity in the Monasteries of Ninth-Century Palestine*, Aldershot 2003, s. 132.

¹⁸ Całość tego skomplikowanego opisu znajduje się pomiędzy wersami: T e o f a n e s, AM 6122, s. 333.4–9. Teofanes wspomina bezpośrednio o przyjęciu islamu przez niektórych przedstawicieli wspólnot żydowskich: ὡς καὶ τινὰς τῶν προυχόντων αὐτῶν προσελθεῖν αὐτῷ καὶ δέξασθαι τὴν αὐτοῦ θρησκείαν. Jednocześnie stosuje tu ciekawy zabieg, oskarżając tych Żydów o wyrzeczenie się Mojżesza, którego posłannictwo sam jednocześnie potwierdza: καὶ ἀφῆσαι τὴν τοῦ θεόπτου Μωσέως.

¹⁹ T e o f a n e s, AM 6122, s. 333.9–13. Żydzi z relacji zwrócili uwagę na niezgodność praktyk Muhammada dotyczących spożywania określonych potraw z regułami judaizmu (zakaz spożywania wielbłądziego mięsa): θεωρήσαντες δὲ αὐτὸν ἐσθίοντα ἀπὸ καμηλοῦ ἐγνώσαν, ὅτι οὐκ ἔστιν αὐτός, ὃν ἐνόμισαν. Chronograf podkreślił jednak, że ze strachu zostali przy Proroku i wpłynęli tak na jego posłannictwo, aby było skierowane przede wszystkim przeciwko chrześcijanom: καὶ ἠπόρουν τί πρᾶξαι, καὶ ἀφῆσαι αὐτοῦ τὴν θρησκείαν δειλιώντες οἱ τάλανες ἐδίδασκον αὐτὸν ἀθέμιτα καθ' ἡμῶν τῶν Χριστιανῶν.

²⁰ Za otwartą należy uznać np. dyskusję na temat tego na ile powstałe w VII w. chrześcijańskie dzieła polemizujące z judaizmem były skierowane wyłącznie przeciwko Żydom, a na ile stanowiły odniesienie do „nowej odmiany” religii mojszowej – islamu. Warto przy tym skonstatować fakt, że przecież polemika taka dotyczyła od zawsze podobnych elementów: Trójcy Świętej, Wcielenia, zagadnienia ukrzyżowania itp. Istnieje obszerna literatura na ten temat, zob. m.in.: Sh. O'Sullivan, *Anti-Jewish Polemic and Early Islam*, [in:] *The Bible in Arab Christianity*, ed. D. Thomas, Leiden–Boston 2007,

bezpośrednim wpływem, chrześcijan syryjskich, zarówno monofizytów, jak i nestorian. Wśród tych drugich można wymienić tak istotnych apologetów jak niemal rówieśnik Teofanesa Wyznawcy, Tymoteusz I, patriarcha Seleucji-Ktezyfonu w latach 780-823²¹. W jednym z zachowanych listów, adresowanym do Sergiusza, przyszłego metropolity Elamu (koniec VIII w.) nazwał muzułmanów „nowymi Żydami”, uznając polemiki z nimi za bezpośrednią kontynuację sporów jakie toczyły wspólnoty wczesnochrześcijańskie ze środowiskami judaistycznymi w Palestynie²². Podobne odniesienia pojawiły się również w zapisie domniemanej (co do jej wiarygodności nie ma zgody wśród badaczy do dziś²³) debaty pomiędzy patriarchą a przedstawicielami kalifa al-Mahdiego w 782 r., gdzie w syryjskich i arabskich zapisach tego wydarzenia możemy znaleźć m.in. fragment, w którym kalif i jego przedstawiciele powołują się na pokrewieństwo z Żydami i misją Mojżesza (próbując wywnioskować z fragmentu Księgi Powtórzonego Prawa 18.18: *Wzbudzę im proroka spośród ich braci, takiego jak ty, i włożę w jego usta moje słowa, będzie im mówił wszystko, co rozkażę zapowiedź posłannictwa Muhammada*), a patriarcha podważa to twierdzenie, wskazując, że wśród starożytnych ludów można było wymienić bliższe Izraelitom niż Ismaelici, takie jak chociażby Edomici, Ammonici,

s. 49–68; V. D é r o c h e, *Polémique anti-judaïque et émergence de l'islam*, REB 57, 1999, s. 141–161; A. C a m e r o n, *Byzantines and Jews. Some Recent Work on Early Byzantium*, BMGS 20, 1996, s. 249–274; G. D a g r o n, V. D é r o c h e, *Juifs et chrétiens dans l'Orient du VII^e siècle*, TM 11, 1991, s. 17–273.

²¹ Więcej na temat tego wybitnego filozofa chrześcijańskiego, tłumacza traktatów greckich na syryjski i arabski, a także organizatora Kościoła Wschodu w nowych warunkach funkcjonowania pod władzą kalifatu zob. wraz ze szczegółowymi wskazówkami bibliograficznymi: D. D. B u n d y, *Timotheos I*, [in:] *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage: Electronic Edition*, eds S.P. B r o c k, A.M. B u t t s, G.A. K i r a z, L. v a n R o m p a y, <https://gedsh.bethmardutho.org/Timotheos-I> [dostęp: 10.05.2021 r.].

²² T. R. H u r s t, *Letter 40 of the Nestorian Patriarch Timothy I (727–823). A Edition and Translation*, MA Thesis, The Catholic University of America, Washington 1981, s. 48.

²³ Mimo to wnioski na jej temat pojawiają się nadal w dyskursie naukowym, także w muzułmańskich ośrodkach akademickich: H. A. H a r m a k a p u t r a, *Muslim-Christian Debates in the Early 'Abbasid Period. The Cases of Timothy I and Theodore Abu Qurra*, MIQOT 38, 2014, s. 435–445.

czy Moabici²⁴. Inny „rówieśnik” Teofanesa²⁵, Teodor bar Koni, również reprezentujący Kościół Wschodu²⁶, pisał w swoim *Ktābhā d-ʿeskoliyon*, w części zawierającej polemikę z islamem, iż muzułmanie *wierzą tak samo jak Żydzi*²⁷. O kroczeniu żydowskimi ścieżkami w kontekście uznawania Jezusa ukrzyżowanego za człowieka wspominał również przedstawiciel syryjskiego kościoła monofizycznego, Abu Rāʾita al-Takrītī²⁸, nie czyniąc jednak rozróżnienia pomiędzy tak twierdzącymi – muzułmanami, czy przedstawicielami niektórych denominacji chrześcijańskich²⁹. Zarzut żydowskiego pochodzenia niektórych dogmatów islamu pojawił się w *Apologii Al-Kindi*³⁰, którą w zależności od przyjęcia jednej z argu-

²⁴ C. Hackenb urg, *An Arabic-to-English Translation of the Religious Debate between the Nestorian Patriarch Timothy I and the ʿAbbasid Caliph al-Mahdi*, MA Thesis, The Ohio State University 2009, s. 126–129.

²⁵ Co prawda część dawnej historiografii kojarzyła Teodora Bar Koni z biskupem Beth Germai, bratankiem patriarchy Johannana IV z początku X w. – W. A. Wright, *A Short History of Syriac Literature*, London 1894, s. 222, jednakże informacje te zostały sfalsyfikowane już w pierwszej połowie ubiegłego wieku przez Jean-Baptiste’a Chabota – *Littérature syriaque*, Paris 1934, s. 107–108. Najczęściej uznaje się, że Teodor żył w czasach patriarchy Tymoteusza – W. Baum, D. W. Winkler, *The Church of the East. A Concise History*, London–New York 2003, s. 63.

²⁶ Więcej na temat życia Teodora, wraz z literaturą sekundarną zob.: A. M. Butts, *Theodoros bar Koni*, [in:] *The Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, eds S. P. Brock, A. M. Butts, G. A. Kiraz, L. van Rompaey, Piscataway (New Jersey) 2011, s. 405–406.

²⁷ Teodor Bar Koni, s. 69. Omówienie tego fragmentu zob.: S. H. Griffith, *Chapter Ten of the Scholion: Theodore Bar Koni’s Apology for Christianity*, OCP 47, 1981, s. 158–188.

²⁸ Kolejny „rówieśnik” Teofanesa Wyznawcy, zmarły około 830 r. w Tikricie w północnym Iraku: *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, vol. I (600–900), eds D. Thomas, B. Rogge, Leiden–Boston 2009, s. 567–580. Na temat jego działalności teologicznej i apologetycznej: S. T. Keating, *Defending the ‘People of Truth’ in the Early Islamic Period. The Christian Apologies of Abū Rāʾitah*, Leiden–Boston 2006, s. 24–55; S. H. Griffith, *Habib ibn Hidmah Abu Rāʾitah, a Christian mutakallim of the First Abbasid Century*, OCh 64, 1980, s. 168–169.

²⁹ Abu Rāʾita al-Takrītī, vol. 130, s. 83; vol. 131, s. 10.

³⁰ Kindi (W. Muir), s. 3. Inne przekłady współczesne: Al-Kindi, *Apologia del cristianesimo*, trad. L. Bottini, Milano 1998; *The early Christian-Muslim dialogue. A collection of documents from the first three Islamic centuries (632–900 A.D.)*, transl. N. A. Newman, Hatfield (Pa.) 1993, s. 355–546 (tekst s. 381–402 i 411–516);

mentacji współczesnych badaczy można uznać za dzieło z IX lub X w.³¹ W *Apologii* pojawiła się również sugestia, zgodnie z którą inspiratorami działań zmierzających do powołania nowej religii było na dobrą sprawę dwóch żydowskich uczonych, właściwie wbrew woli Muhammada³², wśród których warto przypomnieć przede wszystkim postać Ka'ba al-Ahbara, występującego przecież również w pismach muzułmańskich, jako jeden z towarzyszy kalifów sprawiedliwych – 'Umara i 'Usmana³³. Zgodnie zresztą z niektórymi późnymi tradycjami islamskimi sławny mnich Bahira³⁴,

G. P a s t e u r T a r t a r, *Dialogue islamo-chrétien sous le calife al-Mamun (813–834). Les épîtres d'al-Hashimi et d'al-Kindi*, Paris 1985.

³¹ Dyskusja na temat *Apologii*, jej autorstwa i datowania, wraz z omówieniem zachowanych manuskryptów, szczególnie późnych w wersjach arabskich (XVII w.!) zob.: P. S. v a n K o n i n g s v e l d, *The Apology of Al-Kindi*, [in:] *Religious Polemics in Context. Papers presented to the Second International Conference of the Leiden Institute for the Study of Religions (LISOR) Held at Leiden, 27–28 April 2000*, eds T. H e t t e m a, Ch. K o o i, Assen 2004, s. 69–92.

³² K i n d i (W. M u i r), s. 23–24.

³³ Por. M. P e r l m a n n, *A Legendary Story of Kalb al-Ahbar's Conversion to Islam*, [in:] *Joshua Starr Memorial Volume*, New York 1953, s. 85–99; i d e m, *Another Ka'b al-Ahbar Story*, JQR 45, 1954, s. 48–58.

³⁴ O zagadnieniu powstania legendy mnicha Bahiry: K. S z i ł a g y i, *Muhammad and the Monk: The Making of the Christian Bahirā Legend*, JSAI 34, 2008, s. 169–214. Na temat różnych kulturowych i językowych wersji mitu m.in.: A. B a k h o u, *The Monk Encounters the Prophet – the Story of the Encounter between Monk Bahirā and Muhammad as it is recorded in the Syriac Manuscript of Mardin 259/2*, CRS 3, 6, 2015, s. 349–357 [rozszerzona wersja znajduje się: i d e m, *The Christian Legend of Monk Bahirā. The Syriac Manuscript of Mardain 259/2: Study and English Translation*, June 2006, http://www.baylorisr.org/wp-content/uploads/bahkou_monk.pdf [dostęp: 10.05.2021 r.]; S. H. G r i f f i t h, *Muhammad and the Monk Bahirā: Reflections on a Syriac and Arabic Text from Early Abbasid Times*, OCh 79, 1995, s. 146–174; R. W. T h o m s o n, *Armenian Variations on the Bahira Legend*, HUS 3/4, 1979/1980 [= *Eucharisterion: Essays presented to Omeljan Pritsak on his Sixtieth Birthday by his Colleagues and Students (1979–1980)*], s. 884–895. Nie zawsze Bahira był przedstawiany jako heretyk, który wprowadził Muhammada w błąd na temat doktryny. Szczególnie interesująca jest tu wersja stworzona przez Wilhelma z Trypolisu, który wyjątkowo jak na środowisko łacińskie zbudował obraz Bahiry jako ortodoksyjnego i świętego chrześcijanina, który związany był z Muhammadem właściwie przez całe życie, niemal mu mentorując i przekazując podstawowe elementy doktryny chrześcijańskiej: J. D. P e a r s o n, *The Islamic World and the Latin East. William of Tripoli and His Syrian Context*, PhD Thesis, The University of Tennessee, Knoxville 2018, s. 36–100.

który miał przepowiedzieć wielką przyszłość Muhammadowi jako przyszłemu prorokowi, był w rzeczywistości rabinem³⁵. Wobec powyższego należy przypomnieć o zarzutach armeńskiego historyka Sebeosa, który uznawał najazd Arabów wyznających nową religię za bezpośrednio zainspirowany przez Żydów, uciekinierów (przed bizantyńskimi prześladowaniami) z Edessy³⁶. Sugestie i oskarżenia Muhammada o związki z Żydami stały się w pełnym średniowieczu na tyle popularne, że dotarły też do kręgu *Slavia Orthodoxa*, pojawiają się np. *Paleji komentowanej* z XIV w., gdzie przybierają postać wyartykułowanej wprost inwektywy – Prorok nazwany został tam *żydowskim niewolnikiem*³⁷. Ten krótki przegląd postaw chrześcijańskich apologetów piszących o islamie w jego wczesnej fazie rozwoju, a pochodzących z tak różnych środowisk i należących do zwalczających się w istocie denominacji chrześcijańskich pozwala zauważyć, że temat „żydowski” był dość intensywnie eksploatowany³⁸ i nie było

³⁵ B. Rogge ma, *The Legend of Sergius Bahira. Eastern Christian Apologetics and Apocalyptic in Response to Islam*, Leiden 2009, s. 44. Z drugiej strony, istnieje również wersja (np. u Al Masudiego) sugerująca, że Bahira pochodził z arabskiego plemienia Kajsów: B. de Vries, *On the Way to Bosra. Arab Settlement in South Syria before Islam – the Evidence from Written Sources*, [in:] *Hereux qui comme Ulysse a fait un beau voyage. Movements of People in Time and Space*, eds idem, N. Naguib, Bergen 2010, s. 72.

³⁶ Por. R. H. Olyan, *Seeing Islam as others saw it. A survey and evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, Princeton–New Jersey 1997, s. 124–132. Biorąc pod uwagę, że Sebeos przedstawił okoliczności powstania islamu, a przynajmniej najazdu na ziemię chrześcijańskie niemal jako intrygę czysto żydowską, warto nadmienić, że podobne tendencje, do uznawania Żydów za spiskowców, odpowiedzialnych za wywrotowe idee podważające porządek społeczny, możemy spotkać również w literaturze muzułmańskiej: B. Lewis, *Jews of Islam*, Westport (Connecticut) 2002, s. 103.

³⁷ Z. A. Brzozowska, *Jeden z herezjarchów? Przedstawienia ikonograficzne Mahometa w rękopisie RNB, F.IV.151 w kontekście staroruskich narracji na jego temat*, VP 38, 2018, s. 464.

³⁸ Wieloaspektowe omówienie problemu antyżydowskiej retoryki w pismach chrześcijańskich apologetów piszących o islamie odnajdzie Czytelnik w: S. H. Griffith, *Jews and Muslims in Christian Syriac and Arabic Texts of the Ninth Century*, JH 3, 1, 1988, s. 65–94. Warto jednocześnie pamiętać, że oskarżenia o związki Arabów z Żydami pojawiały się również w okresie przedislamskim. Chociażby Hermiasz Sozomen dostrzegał, że arabskie praktyki, takie jak obrzezanie, pewne rytuały, a także zakaz spożywania wieprzowiny, łączą ich z wyznawcami judaizmu. Sugerował wręcz, że Arabowie

niczym dziwnym, że także Chronograf odniósł się do niego w swoim dziele. Interesujące, że podkreślanie tych wątków przez chrześcijańskich apologetów doprowadziło do zintensyfikowania wątków antyżydowskich w literaturze muzułmańskiej³⁹. Szczególnie ciekawa w tym kontekście była postać ‘Abdullaha ibn Saba’, jednego z pierwszych „nieprawowiernych” i heretyków wczesnego islamu, oskarżanego o żydowskie pochodzenie⁴⁰. W bieżącej walce politycznej nie wzdragano się też zarzucać podobnej przeszłości członkom rodu panującego, Umajjadom – zgodnie z niektórymi tradycjami sam Muhammad miał nazwać Żydem ‘Ukbę ibn Abi Mu’ajtę, praprawnuka Umajji (reprezentanta jednej z linii rodu, pozostawnym przewodzili ‘Usman ibn Affan, Mu’awija ibn Abi Sufjan oraz Marwan ibn al-Hakam)⁴¹.

byli początkowo, a część z nich pozostała, wyznania mojeszowego (S o z o m e n, VI, 38: *Takiego to będąc pochodzenia, wszyscy, podobnie jak Hebrajczycy, stosują obrzezanie i powstrzymują się od spożywania mięsa świńskiego oraz przestrzegają wielu innych przepisów rytualnych spośród tych, które obowiązują u Żydów. A fakt, że nie wszystkie ich instytucje i zwyczaje równają się żydowskim, przypisać należy działaniu czasu albo kontaktowi i związkom z otaczającymi ich plemionami.* Tłum. S. K a z i k o w s k i, s. 447). Według Grega F i s h e r a celem podobnych insynuacji było zdeprecjonowanie Arabów jako związanych z Żydami – *Between Empires. Arabs, Romans and Sasanians in Late Antiquity*, Oxford 2011, s. 166–167. Warto jednak pamiętać o eseju Elizabeth J e f f r e y s, która choć określiła swoją pracę jako jedynie wstęp do szerszych rozważań, którym z pewnością należałoby poświęcić co najmniej książkę, to jednak rozpoczęła ją od porównania wzmianek o Arabach z okresu przedislamskiego z tymi, które można znaleźć u Teofanesa i Nicefora Patriarchy. Nawiązanie do Żydów mogło nie być więc oryginalnym pomysłem Chronografa, a wynikać z danej tradycji historiograficznego opisu tego ludu pustyni: E. J e f f r e y s, *The Image of the Arabs in Byzantine Literature*, [in:] *The 17th International Byzantine Congress at Dumbarton Oaks, Major Papers*, New York 1986, s. 305–323.

³⁹ A. T e i p e n, *Jews in Early Biographies of Muhammad. A Case Study in Shifting Muslim Understandings of Judaism*, JAAR 88. 2, 2020, s. 543–568. Na skomplikowany charakter polemik antyżydowskich w literaturze chrześcijańskiej powstałej w związku z pojawieniem się islamu, także w kontekście debat ikonoklastycznych w VIII w., a związanych m.in. z aspiracjami wszystkich wspomnianych wspólnot do idei przymierza z Bogiem, zwrócił uwagę: V. D é r o c h e, *Polémique anti-judaïque...*, s. 141–161.

⁴⁰ S. W. A n t h o n y, *The Caliph and the Heretic. Ibn Saba’ and the Origins of Shi’ism*, Leiden–Boston 2012, s. 313–317. Żydowskość była tylko jednym z elementów jego negatywnej legendy, innymi np. czarna matka, czy późne przejście na islam, por. E. R. F i g l a l l, *The „Problem” of Abd-Allah Ibn-Saba*, IIED 5, 1982, s. 379–390.

⁴¹ Co istotne, istnieją pewne genealogiczne i historyczne przesłanki pozwalające domniemywać, że oskarżenie to nie zostało rzucone bezpodstawnie: S. W a r d, *Muhammad*

Co ciekawe jednak, wyjątkowe na tym tle uwagi Teofanesa na temat swoistego niezdecydowania Żydów co do przyjęcia lub odrzucenia doktryny Muhammada oddają w pewnym sensie część konkluzji sformułowanych dzisiaj względem tego problemu. Już ćwierć wieku temu Steven M. Wasserstrom w swojej pracy poświęconej wczesnym relacjom żydowsko-islamskim zwrócił uwagę na fakt, że Muhammad ogłosił się na dobrą sprawę ostatnim prorokiem, a nie mesjaszem. Przyjęcie tej „ludzkiej” funkcji i odrzucenie jakichkolwiek nawiązań do „boskiego” mesjanizmu⁴² musiało być dezorientujące zarówno dla Żydów, jak i chrześcijan, co prowadziło oczywiście do różnorodnych, nie zawsze negatywnych postaw wobec nowej religii. Ten stan niedookreślenia stanowisk i problem z dokładnym zrozumieniem przekazu Muhammada oddaje całkiem trafnie przekaz *Chronografii*⁴³. W kontekście żydowskich korzeni islamu nie sposób nie wspomnieć teorii Freda M. Donnera, sformułowanej przed dziesięcioleciem, zgodnie z którą początków religii muzułmańskiej należałoby się doszukiwać w czymś w rodzaju monoteistycznego ruchu reformatorskiego – „wierzących”, wśród których znaleźć można było zarówno Żydów, jak i chrześcijan, z którego to dopiero kilkadziesiąt lat po śmierci Proroka wyłoniła się nowa religia⁴⁴. Nie odmawiając tej

Said: „*You Are Only a Jew from the Jews of Sepphoris*”: *Allegations of the Jewish Ancestry of Some Umayyads*, JNES 60. 1, 2001, s. 31–42.

⁴² W tym kontekście należy pamiętać o teorii (P. C r o n e, M. C o o k, *Hagarism: The Making of the Islamic World*, Cambridge 1977), zgodnie z którą wątki takie występowały wśród muzułmanów od samego początku istnienia ich religii, a ewentualnego Mesjasza mogli widzieć w osobie drugiego kalifa ‘Umara ibn al-Chattaba, który w tradycjach islamskich nosił przydomek *al-fārūq*, wywodzący się od syriackiego „zbawiciel”. Analizując powtórnie źródła przywołane przez dwóch wymienionych wyżej autorów, a także dokonując reasumpcji przekazów koranicznych hipotezę tę odrzucił m.in. Fred M. D o n n e r, stwierdzając, że twarde dowody na istnienie wątków mesjanistycznych w islamie pochodzą dopiero z okresu po pierwszym wieku hidżry, nie wcześniej: *La question du messianisme dans l’islam primitif*, RMMus 91–94, 2000, s. 17–28.

⁴³ Więcej o tym problemie w kontekście żydowskich polemik z islamem zob. S.M. W a s s e r s t r o m, *Between Muslim and Jew. The Problem of Symbiosis under Early Islam*, Princeton 1995, s. 47–90.

⁴⁴ F.M. D o n n e r, *Muhammad and the Believers. At the Origins of Islam*, Cambridge (MA) 2010, s. 194–224. Nie jest to oczywiście jedyny badacz, który podnosił pewną niedookreśloność wczesnego monoteizmu wyznawanego przez przyszłych muzułmanów:

koncepcji nowatorstwa, należy w tym miejscu przytoczyć opinię Petera Schandlera, który badając pisma Jana z Damaszku zauważył, że nawet jeśli propozycję F.M. Donnera uznać za obowiązującą, to na pewno nie dla czasów wielkiego teologa i filozofa, którego pisma wskazują raczej na w pełni ukształtowaną doktrynę nowej religii, a nie jakąkolwiek odmianę herezji chrześcijańskiej, czy judaistycznej⁴⁵. Nawet jeżeli syn skarbnika kalifa ‘Abd al-Malika, Sardżuna ibn Mansura, podkreślał, że Muhammad zetknął się wcześniej, przed rozpoczęciem swojego nauczania, z księgami Starego i Nowego Testamentu, jak wskazuje Diego Sarrió Cucarella w swojej polemice z tezami Petera Schandlera⁴⁶, to nie wydaje się by mogło to oznaczać, iż Prorok należał do jakiegokolwiek lub sam organizował jakąkolwiek wspólnotę chrześcijańską, czy judaistyczną.

Jednocześnie należy pamiętać, że przywódca muzułmanów nie występował jako kontynuator wcześniejszych objawień w rozumieniu supersesjonizmu⁴⁷, przynajmniej w tym sensie, który oznaczałby próbę likwidacji wcześniejszych wierzeń objawionych i zastąpienia ich islamem jako naturalnym uzupełnieniem. Wbrew sugestiom pojawiającym się niekiedy w badaniach historycznych, przekazy koraniczne, jak i przede wszystkim hadisy, wskazują, że Muhammad, choć nie w sposób systematyczny, przedstawił jednak zupełnie nową teologię objawienia, niebędącą li tylko przeformatowaniem dotychczasowych wierzeń judaistycznych czy chrześcijańskich. Dlatego też ewentualny supersesjonizm islamu można byłoby rozumieć tylko w kontekście *tahrifu*, czyli idei wyartykułowanej w pełni długo po śmierci nie tylko Muhammada, ale też będącego tema-

M. Grodzki, *Yehuda D. Nevo – A Comprehensive Skeptical Theory on the Genesis of Islam*, RO 71. 1, 2018, s. 55–95.

⁴⁵ P. Schandler, *John of Damascus and Islam. Christian Heresiology and the Intellectual Background to Earliest Christian-Muslim Relations*, Leiden 2018, s. 32.

⁴⁶ D.S. Cucarella, *Schandler, Peter, John of Damascus and Islam: Christian Heresiology and the Intellectual Background to Earliest Christian-Muslim Relations [review]*, MIDÉO 34, 2019, s. 390–394.

⁴⁷ Skrótowe omówienie supersesjonizmu w wersji chrześcijańskiej odnajdzie Czytelnik w: D. Pliska, *Wypełnienie bez zastępstwa: Matthew Levering o relacji Kościół-Izrael*, BST 3, 2017, s. 42–54.

tem niniejszej pracy Teofanesa Wyznawcy – w XI w. przez Ibn Hazmę⁴⁸, niemniej jednak widocznej w tekstach prymarnych dla teologii islamu, czyli *Koranie* i sunnie, a wyrażającej przekonanie, zgodnie z którym zarówno Żydzi, jak i chrześcijaństwo wprowadzili wiele własnych, niezależnych od Najwyższego, zmian w przekazie objawienia. Dopiero Muhammad zdołał, zgodnie z tą ideą, naprawić te błędy. Islam nie może być więc kontynuacją tych dwóch religii, jest raczej ich zaprzeczeniem, oczyszczając zdeformowane przez nie objawienie Boże⁴⁹. W tym sensie uwagi dotyczące zachowania się Żydów wobec islamu sformułowane przez Teofanesa nabierają interesującego wymiaru – można rozumieć ten przekaz jako potwierdzenie sugestii, iż jest to zupełnie nowa religia, niebędąca kontynuacją ani judaizmu, ani tym bardziej chrześcijaństwa. Uderzającym chichotem historii wydaje się być konstatacja, iż domniemane związki islamu z judaizmem, które stały się tak istotnym elementem apologetyki wczesnego średniowiecza, dzisiaj stanowią część refleksji niektórych teologów tworzących w duchu ekumenizmu, jak np. zmarły niedawno Hans Küng, który jako jeden z argumentów uznania wiary muzułmańskiej za objawioną podnosił jej istotne podobieństwo do żydowskich form wczesnych wspólnot chrześcijańskich⁵⁰. Nie brakuje też refleksji wzywających do wykorzystania tych elementów, pochodzących z dziedzictwa koegzystencji obydwu wyznań w przeszłości, w realiach współczesnej polityki⁵¹.

⁴⁸ Por.: A. L j a m a i, *Ibn Hazm et la polémique islamo-chrétienne dans l'histoire de l'Islam*, Leiden 2003; C. A d a n g, *Muslim writers on Judaism and the Hebrew Bible: from Ibn Rabban to Ibn Hazm*, Leiden 1996.

⁴⁹ O idei *tabrifu* w kontekście przedstawionym powyżej zob.: S.T. K e a t i n g, *Revisiting the Charge of Tabrif. The Question of Supersessionism in Early Islam and the Qur'an*, [in:] *Nicholas of Cusa and Islam. Polemic and Dialogue in the Late Middle Ages*, eds I.Ch. L e v y, R. G e o r g e-T v r t k o v i ć, D. D u c l o w, Leiden–Boston 2014, s. 202–217.

⁵⁰ Więcej podobnych refleksji odnajdzie Czytelnik w opracowaniu: D. M a r s h a l l, *Muhammad in Contemporary Christian Theological Reflection*, ICMR 24. 2, 2013, s. 161–172.

⁵¹ M. P y t l i k, *Jews and Muslims in Cooperation – Lunch and Learn*, paper presented to the „Jews and Muslims. A Forgotten History of Coexistence” forum, Oakland University, 12 March 2015, <https://www.oakland.edu/Assets/Oakland/religiousstudies/files-and-documents/faculty-research/Pytlik,%20Michael%20-%20>

Nie znaczy to jednak, że refleksja dotycząca podobieństw do judaizmu w kontekście próby zrozumienia fenomenu powstania nowej religii jaką był islam, co przecież w pewnych momentach sugerował Teofanes, nie znajduje swoich zwolenników także dzisiaj⁵², z teorią hagaryzmu, sformułowaną pół wieku temu przez Patricie Crone, Michaela Cooka i Martina Hidsa na czele⁵³, nawiązującą przecież nie tylko do rozumianych dosłownie przekazów historycznych takich autorów jak Sebeos⁵⁴, ale też sugestii związków Muhammada z judaistycznymi tradycjami apokaliptycznymi⁵⁵. Konkludując powyższe dywagacje nie można też wykluczyć ze stuprocentową pewnością, że enigmatyczne stwierdzenia Teofanesa nie są jakimś nawiązaniem do skomplikowanych historycznych relacji pomiędzy Muhammadem a miejscowymi żydowskimi plemionami, czego egzemplifikacją był tragiczny los Banu Kurajza⁵⁶, szczególnie, że informację tę przekazał wspominany już Ibn Hiszam za Ibn Iszakiem. Gdyby tak było faktycznie, wydaje się jednak, że Teofanes nie omieszczałby podkreślić,

Jews%20&%20Muslims,%20A%20Forgotten%20History%20of%20Coexistence.pdf [dostęp: 10.05.2021 r.].

⁵² Jak napisał A.P. Pierzyński w *Christians and Jews. Historical and Theological Perspectives of their Relationship*, SOec 19, 2019, s. 331: *The study of the Church Fathers in order to understand their relationship with the Judaism of Eretz Israel and the diaspora (as expressed in particular in the Talmud) has not yet been completed. Herein, the study of the heresies of the first centuries, especially in Asia and the East, and their relationship with the Jewish thought, would be valuable to understand the origins of Islam.*

⁵³ P. Crone, M. Cook, *Hagarism...*; P. Crone, *Slaves on Horses. The Evolution of the Islamic Polity*, Cambridge 1980; eadem, M. Hinds, *God's Caliph. Religious Authority in the First Centuries of Islam*, Cambridge 1986; P. Crone, *Meccan Trade and the Rise of Islam*, Princeton 1987.

⁵⁴ P. Crone, M. Cook, *Hagarism...*, s. 77–79. Doskonałe polskie omówienie zaprezentowanych w powyższych publikacjach idei wyjaśnienia pochodzenia islamu m.in. poprzez podkreślenie jego związków z judaizmem odnajdzie Czytelnik w: M. Grodzki, *Panteon sceptyków. Przegląd współczesnych teorii naukowych poświęconych genezie islamu*, Warszawa 2017, s. 165–212.

⁵⁵ M. Cook, *Mahomet*, tłum. B.R. Zagórski, Warszawa 1999, s. 113–114

⁵⁶ Na temat Banu Kurajza zob. m.in.: W. Montgomery Watt, *The Condemnation of the Jews of Banū Qurayza A Study of the Sources of the Sira*, [in:] idem, *Early Islam. Collected articles*, Edinburgh 1990, s. 1–12; M.J. Kister, *The Massacre of the Banū Qurayza: A Re-Examination of a Tradition*, JSAI 8, 1986, s. 61–96; W.N. Arafat, *New Light on the Story of Banū Qurayza and the Jews of Medina*, JRAS 2, 1976, s. 100–107.

iż Muhammad dokonał tej egzekucji, która przybrała przecież, zgodnie z tymi relacjami, niemal ludobójczy charakter. Interesujące w tym kontekście jest też Teofanesowe odwołanie do osoby Mojżesza. Ze wspomnianych wyżej pierwszych *sirat* Muhammada wiadomo, że motyw porównania Proroka z patriarchą Izraela był obecny w żydowskich polemikach z muzułmanami praktycznie od początku istnienia islamu. Jak zauważa Shari L. Lowin, w dotychczasowej debacie naukowej wzmianki te uznawano za mało wiarygodne, wskazując, że pochodzą ze źródeł muzułmańskich, w dodatku późniejszych. Badaczka ze Stonehill College zwróciła jednak uwagę, że tendencja do porównywania Mojżesza z Muhammadem (na korzyść tego pierwszego oczywiście) była obecna również w zachowanej żydowskiej literaturze apologetycznej, stąd jej wniosek, że nie można wykluczyć by zagadnienie to nie było stałym elementem tych polemik, a świadczyłyby o tym wzmianki w biografii Proroka⁵⁷. Wydaje się, że odniesienie do Mojżesza w *Chronografii* można uznać za przyczynek do dyskusji na temat tychże porównań, chociaż równie dobrze był to element retoryki antyżydowskiej, wskazującej na tych reprezentantów judaizmu, którzy dla Wysłannika porzucili nauczanie swojego (a przecież i chrześcijańskiego) patriarchy. W ten sposób Wyznawca w jednym fragmencie kwestionowałby zarówno przesłanie judaizmu, jak i islamu.

Elementy podważające autentyczność posłannictwa u Teofanesa potwierdza także wiadomość o epilepsji Muhammada⁵⁸. Wyznawca jako pierwszy z chrześcijan podkreślił, iż Prorok był chory. Zgodnie z jego

⁵⁷ Sh.L. Lowin, „A Prophet Like Moses”? What Can We Know About the Early Jewish Responses to Muhammad’s Claims of Mosesness?, HUCA 90, 2019, s. 227–255.

⁵⁸ Bizantyńscy znali prace Galena, w których epilepsja traktowana była jako choroba naturalna. Przykładem są tutaj traktaty Michała Psellosa z XI w. Jednak przeważała interpretacja epilepsji jako spowodowanej wpływem złych mocy, demonów. Decydujące znaczenie miały tutaj pisma Ojców Kościoła, którzy powoływali się na fragment z Ewangelii synoptycznych, dotyczący uzdrowienia przez Jezusa chłopca-epileptyka, gdzie mowa jest o złym duchu, który opanował tego ostatniego (Mt 17. 14–20; Mk 9. 14–29; Łk 9. 37–43). Interesujące, że motyw epilepsji był czasem wykorzystywany, aby zdyskredytować decyzje danej osoby. Zdarzało się, że w ten sposób pisano nawet o cesarzach. Opanowanie bowiem przez złego ducha mogło oznaczać, iż dany władca jest pozbawiony opieki Boga, a więc jednego z podstawowych atrybutów swojej władzy. W ten sposób także jego czyny i decyzje nie miały tej samej wagi, co osoby zdrowej.

relacją Muhammad miał próbować ukryć tę przypadłość, mówiąc, że jego dziwne zachowanie spowodowane było wizjami⁵⁹. Warto podkreślić, iż główną rolę w potwierdzeniu tej wersji, odegrał według Teofanesa bliżej nieokreślony chrześcijański mnich, który to jednak został wcześniej *wygnany z powodu niemoralnej doktryny*⁶⁰. Być może był to Waraka ibn Naufal, kuzyn Chadidży⁶¹. Informacje dotyczące choroby Muhammada, zawarte w *Chronografii*, stały się w późniejszym okresie bardzo popularne na zachodzie Europy – podobne odnajdujemy m.in. w pracach Wincentego z Beauvais czy Riccollo da Monte di Croce, w XIII w.⁶² Wiadomość o epilepsji Proroka w kręgu kultury bizantyńskiej znajdziemy również u Jerzego Mnicha⁶³. „Wiedza” o domniemanej chorobie mogła jednak funkcjonować także w syryjskich kręgach chrześcijańskich, nie

Więcej na ten temat zob.: L.I. C o n r a d, *Zeno, the Epileptic Emperor: Historiography and Polemics as Source of Realia*, BMGS 24, 2000, s. 61–81.

⁵⁹ T e o f a n e s, AM 6122, s. 334.5–10. Przy czym o epilepsji Teofanes wspomina jakby w kontekście podróży Muhammada do Syrii: καὶ ἔσχε τὸ πάθος τῆς ἐπιληψίας. Potem dodaje wyjaśnienie, że o wizjach zaczął wspominać, aby uspokoić żonę, która obawiała się, że wyszła nie tylko za biedaka, ale epileptyka: καὶ νοήσασα ἡ τοῦτου γυνὴ σφόδρα ἐλυπεῖτο, ὡς εὐγενὴς οὖσα καὶ τῷ τοιοῦτῳ συναφθεῖσα, οὐ μόνον ἀπὸρῳ ὄντι, ἀλλὰ καὶ ἐπιληπτικῷ. Wtedy też pojawił się element o proroctwie przekazywanym przez Gabriela: τροποῦται δὲ αὐτὸς θεραπευεῖσαι αὐτὴν οὕτω λέγων, ὅτι “ὁπασίαν τινὰ ἀγγέλου λεγομένου Γαβριὴλ θεωρῶ, καὶ μὴ ὑποφέρων τὴν τοῦτου θέαν ὀλιγωρῶ καὶ πίπτω. W ten sposób Teofanes daje do zrozumienia, że Muhammad swoje posłannictwo wymyślił z dość błahego powodu – by zachować status społeczny, który osiągnął poprzez małżeństwo z Chadidżą.

⁶⁰ T e o f a n e s, AM 6122, s. 334.10–14: αὕτη δὲ ἔχουσα μοναχὸν τινὰ διὰ κακοπιστίαν ἐξόριστον ἐκέισε οἰκοῦντα.

⁶¹ W Mekce i Medynie żyło kilku chrześcijan. Jednak były to przypadki odosobnione i najprawdopodobniej nie tworzyli oni w tych miastach zorganizowanych gmin. Wielu przyjęło chrześcijaństwo na terenach Syrii. Niektórych oskarżano, jak np. ‘Usmana ibn al-Huwajrisa czy też Abu ‘Amira al-Rahiba, o współpracę z Bizantyńczykami. Jak podają źródła muzułmańskie, ten ostatni miał prosić samego Herakliusza o pomoc, ponieważ nie chciał zmian, których dokonywał Muhammad w Medynie, bojąc się, że to zagrozi swobodzie jego kultu. Więcej na ten temat zob.: G. O s m a n, *Pre-Islamic Arab Conquest to Christianity in Mecca and Medina: An Investigation into the Arabic Sources*, MWO 95, 2005, s. 67–80.

⁶² N. D a n i e l, *Islam and the West. The Making of an Image*, Edinburgh 1966, s. 27–28.

⁶³ J e r z y M n i c h, s. 698–699 [= PG 110, kol. 865].

wiemy jednak kiedy dokładnie się pojawiła (ani skąd została zaczerpnięta), bowiem wzmiankę o teże przypadłości wyrażoną *explicite* odnajdujemy w dziele bardzo późnej daty, trzynastowiecznym traktacie autorstwa Bartłomieja z Edessy⁶⁴. Pamiętając jednak o przekazach ewangelicznych (Mt 17. 14–20; Mk 9. 14–29; Łk 9. 37–43), sugerujących związki epilepsji z opętaniem, a doskonale przecież znanych chrześcijańskim apologetom, warto pamiętać, że Teodor Abu Kurra, kolejny „równieśnik” Teofanesa, tym razem reprezentujący melkicką odmianę chrześcijaństwa syryjskiego (czyli zdecydowanie bliższą Bizantyńczykowi, co istotne, kolejna osoba związana z Edessą!)⁶⁵ pisał, że Muhammada dręczyły po prostu

⁶⁴ Bartłomiej z Edessy, kol. 1384–1385; cf. Bartłomiej z Edessy (K-P. Todt), s. 2–3.

⁶⁵ Teodor urodził się w Edessie około roku 750, a zmarł kilka lat po Teofaniesie, pomiędzy 820 a 825 r. Co więcej, był biskupem Harranu, miasta nieopodal Edessy, które też stanowiło jedno z miejsc interesujących m.in. dla Teofila z Edessy i Wyznawcy. Chociaż był jednym z pierwszych chrześcijańskich apologetów, którzy pisali po arabsku (także syryjsku), to część jego spuścizny trafiła do cesarstwa i została przetłumaczona na grekę (PG 97, kol. 1461–1610). Na temat Teodora Abu Kurry powstało dotąd wiele istotnych opracowań. Wymienić należy m.in.: N.G. Awad, *Orthodoxy in Arabic Terms. A Study of Theodore Abu Qurrah's Theology in Its Islamic Context*, Boston–Berlin 2015, s. 58–113 (zwłaszcza fragmenty na temat jego idei dotyczących miejsca chrześcijaństwa w muzułmańskim świecie); S.H. Griffith, *Theodore Abu Qurrah. The Intellectual Profile of an Arab Christian Writer of the First Abbasid Century*, Tel Aviv 1992; i d e m, *Muslims and Church Councils. The Apology of Theodore Abū Qurrah*, SP 25, 1993, s. 270–299; i d e m, *Reflections on the Biography of Theodore Abu Qurrah*, POr 18, 1993, s. 143–170; J.C. Lamoignon, *Theodore Abu Qurrah and John the Deacon*, GRBS 42, 2001, s. 361–386; i d e m, *The Biography of Theodore Abu Qurrah Revisited*, DOP 56, 2002, s. 25–40; I. Dick, *Un continuateur arabe de saint Jean Damascène, Théodore Abuqurra, évêque melchite de Harran. La personne et son milieu*, p. 1: *Les études antérieures sur Abuqurra*, POC 12, 1962, s. 209–223; p. 2: *Analyse des sources*, POC 12, 1962, s. 319–332; p. 3: *Essai d'une esquisse historique*, POC 13, 1963, s. 114–129; i d e m, *La discussion d'Abū Qurra avec les ulémas musulmans devant le calife al-Ma'mūn*, POr 16, 1990–1991, s. 107–113; A.-Th. Khoury, *Les théologiens byzantins et l'Islam*, t. I: *Textes et auteurs (VIII^e–XIII^e siècle)*, Louvain–Paris 1969, s. 83–105; Ł. Karczewski, *Dialog...*, s. 277–292; W. Nasry, *The Caliph and the Bishop. A 9th Century Muslim-Christian Debate: Al-Ma'mūn and Abu Qurrah*, Beyrouth 2008; S.L. Hussaini, *Early Christian Explanations of the Trinity in Arabic in the Context of Muslim Theology*, Birmingham 2011, s. 77–141; B.A. Nassif, *Religious Dialogue in the Eight Century*, POr 30, 2005, s. 333–340.

demony⁶⁶. Otwartym pozostaje pytanie – co było pierwsze? Informacja o opętaniu czy epilepsji?

Teofanes nadmienił także, że islam został najpierw przyjęty przez kobiety, a dopiero później, za ich pośrednictwem, nawracali się na tę religię mężczyźni⁶⁷. Wydaje się, iż poprzez taką wzmiankę Bizantyńczyk chciał najwyraźniej zdeprecjonować jeszcze bardziej wiarę muzułmańską. Warto jednak uzmysłowić sobie, że „zarzut” sformułowany przez Chronografa okazał się w toku prowadzonych obecnie badań po prostu zgodny z prawdą, oczywiście w tym zakresie, że kobiety faktycznie odgrywały dużą rolę u boku Proroka⁶⁸. Przekazy, dotyczące powstawania wspólnoty wokół Muhammada wskazują, że konsultował on wiele kwestii z kobietami, co najmniej jedna z nich, Umm Waraka, została wyznaczona przez niego do prowadzenia modlitw, także takich, w których brali udział mężczyźni⁶⁹. Była również jedną z tych niewielu osób, które brać miały udział w formułowaniu pierwszych redakcji *Koranu*⁷⁰. Kobiety modliły się w meczetach nieoddzielone od mężczyzn, ich świadectwa w łańcuchach przekazicieli były

⁶⁶ Teodor Abu Kurra (*Opuscula ascetica*) XX, 1545–1548. Na tę zastanawiającą koincydencję tłumaczeń objawień, czy to epilepsją, czy też opętaniem zwróciła mi uwagę praca: T. Wołoska, *Elity chrześcijańskie...*, s. 553.

⁶⁷ Teofanes, AM 6122, s. 334.14–17.

⁶⁸ Pamiętać wypada, że powyższy zarzut, „feminizacji” religii, łączy się z występującym w historiografii oraz apologetyce bizantyńskiej toposem, zgodnie z którym sugerowano wyznawcom islamu kontynuowanie ich starożytnych kultów związanych z trzema bóstwami żeńskimi – al-Lat, al-Uzzą i Manat, kojarzonymi z Gwiazdą Poranną i Afrodytą. Wątki takie pojawiają się m.in. w pismach Jana z Damaszku, Nicetasa z Bizancjum, Jerzego Mnicha, Konstantego Porfirogenety, czy Jerzego Kedrenosa: Z.A. Brzozowska, *Boginie przedmuzułmańskiej Arabii (Al-Lat, Al-Uzza, Manat)*, [in:] *Bizancjum i Arabowie. Spotkanie cywilizacji VI–VIII wiek*, red. T. Wołoska, P. Filipczak, Warszawa 2015, s. 86–89.

⁶⁹ Co dla niektórych szkół teologicznych w islamie jest koronnym argumentem przemawiającym za możliwością udzielenia kobietom pozwolenia przewodniczenia modlitwom mieszanym, w których biorą udział mężczyźni: Ch. Mecher, *Whether to keep Women out of the Mosque. A Survey of Medieval Islamic Law*, [in:] *Authority, Privacy and Public Order in Islam. Proceedings of the 22nd Congress of L'Union Europeenne des Arabisants et Islamisants*, eds B. Michalak-Pikulska, A. Pikulski, Leuven 2006, s. 59–69.

⁷⁰ W. Wiebke, *Woman in Islam*, Princeton 1993, s. 111.

uznawane w kontekście sprawdzania wiarygodności hadisów, zajmowały się handlem, a nawet brały udział w kampaniach wojennych⁷¹. Istotne znaczenie kobiet w początkowych fazach rozwoju islamu jest zresztą dobrze udokumentowane, zarówno w kontekście polityczno-religijnym⁷²,

⁷¹ Informacje te zainspirowały Leilę Ahmed do następującej konkluzji podsumowującej ten temat: *Broadly speaking, the evidence on women in early Muslim society suggests that they characteristically participated in and were expected to participate in the activities that preoccupied their community; those included religion as well as war* (zob. np. F. Q a z i, *The Mujahidaat. Tracing the Early Female Warriors of Islam*, [in:] *Women, Gender and Terrorism*, eds L. S j o b e r g, C. E. G e n t r y, Athens (Georgia) 2011, s. 35, ze znaną szeroko do dziś i często wykorzystywaną jako symbol udziału kobiet w dżihadzie Chawali bint al-Azwar, biorącą udział w pierwszej fazie muzułmańskich najazdów na Palestynę i Syrię, porównywaną do „miecza islamu” Chalida ibn Walida, zob. np. D. C o o k, *Women fighting in Jihad?*, [in:] *Female, Terrorism and Militancy, Agency, Utility and Organisation*, ed. i d e m, New York 2008, s. 38–39). *Women of the first Muslim community attended mosques, took part in religious services on feast days and listened to Muhammad's discourses. Nor were they passive, docile followers but were active interlocutors in the domain of faith as they were in other matters. Thus the hadith narratives show women acting and speaking out of a sense that they were entitled to participate in the life of religious thought and practice, to comment forthrightly on any topic, even the Qur'an, and to do so in the expectation of having their views heard* – L. A h m e d, *Women and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate*, New Haven 1992, s. 72.

⁷² W kontekście rozszerzenia niektórych praw kobiet i zunifikowania podejścia do nich bez względu na pochodzenie plemienne islam miał w początkowym okresie oddziaływanie, które należy uznać ze wszech miar pozytywne: F. A. A. S u l a i m a n i, *The Changing Position of Women in Arabia under Islam during the Early Seventh Century*, MPhil., University of Salford 1986, s. 170–171. Kobiety miały wiele do powiedzenia także w okresie sprawowania władzy przez pierwszych kalifów tzw. sprawiedliwych: N. A b b o t t, *Women and the State in Early Islam*, JNES 1. 1, s. 106–126; e a d e m, *Women and the State on the Eve of Islam*, AJSLL 58. 3, 1941, s. 259–284. Istotne jest wyodrębnienie momentu, w którym zaczęły tracić swoje pierwotne prawa: J. I. S m i t h, *Women, Religion and Social Change in Early Islam*, [in:] *Women, Religion and Social Change*, eds Y. Y a z b e c k H a d d a d, E. B a n k s F i n d l y, Albany 1985, s. 19–35. Dychotomię pomiędzy zachowaniem Muhammada i jego pierwszych następców, a późniejszymi zwyczajami w kontekście traktowania kobiet w społeczeństwie opisuje m.in.: J. A. S e c h z e r, *Islam and Woman. Where Tradition Meets Modernity. History and Interpretations of Islamic Women's Status*, SRol 51, 2004, s. 263–272, a jego tekst wydaje się być dobrą inspiracją do zadania sobie pytania – co jest na dobrą sprawę faktyczną tradycją społeczności islamskich i które z nich powinni respektować konserwatyści?

jak i społeczno-gospodarczym⁷³. Temat ten eksploatowany był również w muzułmańskiej literaturze religijnej, a Chadidża i A'isza nie były jedynymi kobietami z tytułem „Matki Wiernych” w tych tradycjach⁷⁴. Musiał być też istotny dla ówczesnych, skoro jeden z najważniejszych muzułmańskich genealogów przełomu VIII i IX w. Muhammad ibn Sa'd, w swoim ogromnym słowniku *Kitāb al-Tabakāt al-Kabīr* (*Wielka Księga Pokoleń*), wśród 4250 życiorysów osób, mających wpływ na rozwój islamu w pierwszych dwóch generacjach, zawierającym przecież imiona wielu dowódców wojskowych czy przywódców plemiennych, umieścił około sześciuset biografii kobiet, doceniając bardzo mocno ich wkład w rozwój wczesnej *ummy*⁷⁵. Mogły one odgrywać zresztą dość istotną rolę także w nieortodoksyjnych odłamach islamu⁷⁶. Dzisiaj fakt niebagatelnego znaczenia kobiet w historii powstania religii muzułmańskiej stanowi element dyskusji na temat współczesnego pojmowania ich praw w krajach islamskich⁷⁷, prowadząc

⁷³ Jak napisał B. K o e h l e r w *Female Entrepreneurship in Early Islam*, *EcoA* 31. 2, 2011, s. 93: *However, a comparison of female entrepreneurship in pre-Islamic society and in Mohammed's era shows that women occupied leadership roles before and after the establishment of Islam. Mohammed's wives were commercially astute, and Mohammed and his contemporaries respected the rights of women to make decisions regarding finances, matrimony and religious affiliation.*

⁷⁴ O czym można przekonać się m.in. dzięki lekturze nadal wydawanych dla szerokich kręgów muzułmańskich „przewodników” dotyczących treści koranicznych i hadiśów, w których występują wspomniane „Matki Wiernych”, zob. np. Sh.Z. Q a s m i, M.T. S a l a f i, *Question and Answers on the Mothers of Believers*, Darussalam, Riyadh Lahore-Houston b.d.w., gdzie oprócz Chadidży i A'iszy znajdziemy odniesienia m.in. do Sawdy bint Zamah (s. 19–26), Zajnab bint Chuzajmy (s. 55–60), Umm Salamy bin Abu Umajji (s. 61–68) czy Umm Habiby bint Abu Sufjan (s. 85–92). Nie zawierają one co prawda treści zweryfikowanych w toku dyskusji historycznej, a raczej wskazówki dla wierzących, niemniej jednak należy je uznać za dowód istotnego znaczenia, jakie do zagadnień udziału kobiet w powstaniu religii muzułmańskiej przywiązuje się w debatach w ramach islamu do dzisiaj.

⁷⁵ K. A b b o u H e r s h k o v i t s, *Women Converts and Familial Loyalty in the Time of the Prophet Muhammad b. Sa'd*, [in:] *Conversion to Islam in the Premodern Age: A Sourcebook*, eds N. H u r v i t z, Ch.S. S a h n e r, U. S i m o n s o h n, L. Y a r b r o u g h, Berkeley 2020, s. 54–57.

⁷⁶ C. B a u g h, *Revolt Women? Early Kharijite Women in Islamic Sources*, *JoIMS* 2. 1, 2017, s. 36–55.

⁷⁷ Zarówno w dyskusjach akademickich: E. A k h m e t o v a, *Women in Islamic Civilisation. Their Rights and Contributions*, *ICR* 7. 4, 2016, s. 474–491; e a d e m, *Women's*

niekiedy wręcz do krytyki nowoczesnych idei, takich jak feminizm, z perspektywy reinterpretacji praw wczesnoislamskich⁷⁸.

Można się zastanawiać, czy Teofanes korzystał ze źródeł muzułmańskich podczas pisania tego fragmentu⁷⁹. Jeśli było tak w istocie, to relacja dotycząca życia Muhammada jest bardzo interesującym przykładem, jak z panegiryku (ponieważ w takim tonie utrzymane były przekazy muzułmańskie) uczynić pamflet. Nie można oprzeć się wrażeniu, że relacja Teofanesa ma wymiar propagandowy. Nie powinno się jednak umniejszać jej znaczenia edukacyjnego. Fragment ten mógł być bowiem dla każdego Bizantyńczyka swoistym poradnikiem, jak rozmawiać z muzułmanami, świetną pomocą w dyskusji. Teofanes mógł się spodziewać, że jeżeli wyznawca islamu podejmie w ogóle rozmowę na temat Proroka, to będzie się opierał na którymś z *sirat*. Jurij Maksimov sugeruje ponadto, iż Chronograf zajął się postacią Muhammada tak szczegółowo, ponieważ wiedział, że w głównych, chrześcijańskich tekstach, polemizujących z islamem, autorstwa Jana z Damaszku, kwestia ta nie jest wystarczająco rozwinięta⁸⁰. Dlatego też być może nad samą doktryną religii muzułmańskiej, przeanalizowaną przez Jana bardzo dokładnie⁸¹, Teofanes nie rozwodził się tak szeroko.

Można odnieść wrażenie, że autor *Chronografii* wspomniał tylko o tych dogmatach islamu, które chrześcijaninowi mogły się wydać szczególnie

Rights. The Qur'anic Ideals and Contemporary Issues, ICR 6. 1, 2015, s. 58–75; jak i tych teologicznych: S.A.Gh. B u k h a r i, *Role of Women in the Development of Islamic Civilization*, JI 5. 2, 2012, s. 7–18; M. E l i u s, *Islamic View of Women Leadership as Head of the State. A Critical Analysis*, ArtFJ 4, 2010/2011, s. 195–205.

⁷⁸ S. N a w a b, *The Contribution of Women to Muslim Society. A Study of Selected Autobiographical and Bibliographical Literature*, MA Thesis, Faculty of Arts Rand Afrikaans University 1997, s. 129–132.

⁷⁹ Por. rozdział I niniejszej pracy.

⁸⁰ Ю. М а к с и м о в, *Прп. Феофан Исповедник...*

⁸¹ Na temat prac apologetycznych Jana z Damaszku dotyczących islamu napisano do tej pory niezliczoną ilość prac. Pewne podsumowanie stanowi: D.J. J a n o s i k, *John of Damascus. First Apologist to the Muslims. The Trinity and Christian Apologetics in the Early Islamic Period*, Eugene (Oregon) 2016, s. 277–290. Omówienie dotychczasowej dyskusji w języku polskim: Ł. K a r z e w s k i, *Islam w rozdziale 100/101 De Haeresibus Jana z Damaszku. Analiza źródłoznawcza – wybrane zagadnienia*, VP 75, 2020, s. 229–266.

odpychające. Podkreślił więc przede wszystkim wiarę w wieczną nagrodę za udział w wojnie⁸². Co więcej, Chronograf stwierdził pośrednio, iż islam osiągnął sukces właściwie wyłącznie dzięki prowadzeniu agresywnej polityki, opartej o miecz⁸³. Ten element we wczesnej apologetyce chrześcijańskiej dotyczącej religii Proroka pojawia się nader często⁸⁴, zarówno w tej będącej bezpośrednią reakcją na podboje islamskie w pierwszej połowie VII w., na przykład w powstałej najprawdopodobniej w latach trzydziestych w środowisku palestyńskim⁸⁵ *Doctrina Jacobi*⁸⁶, jak i w dziełach wschodnich myślicieli chrześcijańskich, którzy mieli czas i możliwość zapoznać się z ukształtowaną już myślą islamską, czego dobrym przykładem jest twórczość Ammara al-Basri z IX w.⁸⁷, autora pierwszej

⁸² Teofanes, AM 6122, s. 334.20–22.

⁸³ Teofanes, AM 6122, s. 334.17–19. Ten zarzut jest zaskakująco aktualny wobec współczesnych debat na temat islamu. Kilka lat temu z zagadnieniem tym na nowo zmierzył się Stephen J. Shoemaker, punktuując próby usuwania tej kwestii z obecnego dyskursu dotyczącego początków islamu. Według autora świadczy to przede wszystkim o braku szerszej perspektywy i zrozumienia kontekstu historycznego w jakim powstawała nowa religia. Przemoc i wojna były zdaniem badacza wpisane po prostu w tamte czasy, trudno więc spodziewać się by muzułmanie zachowywali się inaczej niż Bizantyńczycy czy Sasanidzi. Jednocześnie wszelkie próby tworzenia narracji, zgodnie z którą Muhammad był po prostu reformatorem religijno-społecznym, niezaangażowanym w kwestie militarne, uznał on za skazane na porażkę, gdyż najwyczejniej nie wytrzymują one konfrontacji ze źródłami: *The Apocalypse of Empire. Imperial Eschatology in Late Antiquity and Early Islam*, Philadelphia 2018, s. 180–184.

⁸⁴ Więcej na temat tych pierwszych reakcji zob. np.: W.E. Kaegi, *Initial Byzantine Reactions to the Arab Conquest*, CH 38. 2, 1969, s. 139–149. Na temat motywu „religii miecza” zob.: Th. Sizgorich, „Do Prophets come with a Sword” *Conquests, Empire and Historical Narrative in the Early Islamic World*, AHR 112. 4, 2007, s. 993–1015.

⁸⁵ O szerszym kontekście powstania dzieła i zawartych w nim informacjach dotyczących Muhammada zob.: S.W. Anthony, *Muhammad, the Keys to Paradise and the Doctrina Iacobi. A Late Antique Puzzle*, I 91. 2, 2014, s. 243–265.

⁸⁶ W jednym z fragmentów Muhammad nazwany jest fałszywym prorokiem, raczej zwiastunem Antychrysta, ponieważ prawdziwi prorocy nie przychodzą uzbrojeni w miecz: *Doctrina Jacobi*, V, 16, s. 209.

⁸⁷ Który stwierdził m.in., że islam, podobnie jak religia „Banu Israil”, czyli „dzieci Izraela” została rozpropagowana za pomocą wojny i miecza, a co za tym idzie różniła się znacznie od chrześcijaństwa: Ammar al-Basri, s. 32–33.

usystematyzowanej wykładni teologii chrześcijańskiej w języku arabskim⁸⁸. Interesujący, jakby zduplikowany zarzut w kontekście wypraw wojennych odnaleźć możemy natomiast w *Apologii* al-Kindi'ego. Warto bowiem zwrócić uwagę, że poza informacją, iż Muhammad sam przewodził wyprawom wojennym⁸⁹ (co zostało też zauważone w literaturze przedmiotu, przez Teresę Wolińską⁹⁰), w tym samym fragmencie znajduje się obszerny passus, który podważa posłannictwo Boże Proroka ze względu na ponoszone przez niego osobiście, jak i jego wódzów, porażki wojenne, które nijak mają się np. do zwycięstw przywołanego tam też Jozuego, wodza Izraela⁹¹. Ten sposób myślenia – łączący klęskę z brakiem Bożej akceptacji dla wyznawanych wartości – możemy w niektórych miejscach zastosować również do przekazów interesującej nas *Chronografii*. Argument ganiący islam za obiecywanie raju tym, którzy zabijają wrogów, znalazł też swojego kontynuatora w środowisku bizantyńskim, w postaci wzmianki Jerzego Mnicha⁹².

To druga kwestia, którą Teofanes zajął się w tym miejscu swojej relacji. Chronograf wypominał wyznawcom islamu, iż w tej nagrodzie za właściwe życie, widzą jedynie zmysłowe i przyziemne przyjemności. Wyszczególnił tutaj m.in. nieumiarkowanie w jedzeniu i piciu, a także stosunki z kobietami, którymi można się wymieniać według własnych zachcianek⁹³. Bizantyńczyk zakończył zaś swój wywód stwierdzeniem, iż chrześcijanin powinien po prostu współczuć ludziom będącym w takim błędzie⁹⁴.

⁸⁸ Szczególnie jego *Księga pytań i odpowiedzi* (*Kitāb al-masā'il wa-l-ajwiba*), w której w usystematyzowany sposób rozprawia się z zagadnieniem Wcielenia i Ewangelii jako takiej: D. T h o m a s, *Christians at the Heart of Islamic Rule. Church Life and Scholarship in Abbasid Iraq*, Leiden–Boston 2012, s. 56. Więcej na temat Ammara al-Basri w klasycznej już pracy: S.H. G r i f f i t h, *Ammar al-Basri's Kitāb al-Burhan: Christian Kalam in the First Abbasid Century*, Mu 96, 1983, s. 145–181.

⁸⁹ K i n d i (W. M u i r), s. 45–46.

⁹⁰ T. W o l i ń s k a, *Elity chrześcijańskie...*, s. 556.

⁹¹ *Apology of Al Kindi...*, s. 44–45.

⁹² J e r z y M n i c h, vol. II, s. 705 (= PG 110, kol. 872).

⁹³ T e o f a n e s, AM 6122, s. 334.22–24.

⁹⁴ T e o f a n e s, AM 6122, s. 334.26–27.

Podobne oskarżenia, dotyczące zmysłowego i ziemskiego wyobrażenia raju w religii propagowanej przez Muhammada, nie były absolutnie niczym wyjątkowym. Wystąpił z nimi wcześniej chociażby Jan z Damaszku⁹⁵, twierdzenie to zrobiło też karierę w środowisku apologetów syryjskich, dobrym przykładem niech będzie tu Mojżesz bar Kefas⁹⁶, który obraz ziemskiego raju muzułmanów przeciwstawił duchowej wizji chrześcijan, czyniąc z tego jeden z istotnych punktów swojej krytyki islamu⁹⁷.

Należy podkreślić, iż zaprezentowane wyżej informacje znajdują się w *Chronografii* w jednej, zwartej relacji⁹⁸. Jednak w dalszej części dzieła można także odnaleźć wiele fragmentów, dotyczących obserwacji na temat muzułmanów. Z nich także możemy się dowiedzieć wiele o tym, co Teofanes myślał o Arabach i ich władcach – kalifach. Najpierw zajmiemy się relacjami dotyczącymi samych wyznawców Allaha.

2. Muzułmanie

Po pierwsze Teofanes dostrzegał, że muzułmanie nie stanowili jedności, ale dzielili się zarówno ze względu na pochodzenie, jak i sympatie polityczne, czy też religijne. Należy przy tym zauważyć, iż *Chronograf* posiadał bardzo szczegółowe informacje dotyczące rozmaitych powstań

⁹⁵ R. H o y l a n d, *The Earliest Christian...*, s. 276, przyp. 2.

⁹⁶ Mnich syryjskiego kościoła monofizyckiego, związany przez całe życie (ok. 813–903) z Irakiem, biskup trzech tamtejszych wspólnot – Bet-Ramman, Bet-Kionaja oraz Mosulu nad Tygrysem. Więcej: J.F. C o a k l e y, *Mushe bar Kipho*, [in:] *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage: Electronic Edition*, eds S.P. B r o c k, A.M. B u t t s, G.A. K i r a z, L. v a n R o m p a y (Gorgias Press, 2011; online ed. Beth Mardutho, 2018) <https://gedsh.bethmardutho.org/Mushe-bar-Kipho> [dostęp: 10.05.2021 r.].

⁹⁷ A.-M. S a a d i, *Ninth Century Syriac Exegete and Apologist. Moshe bar Kephā's Commentary on Luke*, HJSS 20. 1, 2017, s. 240–241.

⁹⁸ Istnieje však wcześniejsza wzmianka na temat Muhammada – T e o f a n e s, AM 6119, s. 327. 16, gdzie Prorok występuje, zgodnie z łacińską wersją Anastazjusza Bibliotekarza jako *Arabum seu Saracenorum princeps sub Persis degens*. Nie zawiera ona jednak, oprócz tej informacji, jakiegokolwiek wzmianki wartościującej na temat założyciela islamu.

i niepokojów politycznych w kalifacie, nawet tych mających swój początek w odległych rejonach Persji, o czym szczegółowo w dalszej części wywodu. Dość dokładnie opisał zarówno wojnę domową z lat osiemdziesiątych VII w.⁹⁹, jak i przejęcie władzy przez Marwana II¹⁰⁰. Wymienił także kilka muzułmańskich nieortodoksyjnych ruchów religijnych, które narodziły się w tym czasie¹⁰¹. Jest to bardzo interesująca obserwacja. Islam bowiem i muzułmanie byli często, właściwie do czasów nam współczesnych, w popularnych i obiegowych opiniach przedstawiani jako monolit. Natomiast Teofanes, chociaż był przecież człowiekiem z zewnątrz, dostrzegał te różnice i często o nich wspominał.

Nie przeszkadzało mu to jednak w wielu miejscach używać niezbyt pochlebnych określeń w stosunku do muzułmanów czy też Arabów, traktowanych jako ogół. Przede wszystkim Bizantyńczyk często przedstawiał wyznawców islamu jako wrogów samego Boga. Szczególnie widoczne jest to przy opisach oblężeń Konstantynopola, kiedy użył tego określenia kilkukrotnie¹⁰². Istotne w tym kontekście jest także to, iż zwycięstwa w tych bataliach Teofanes przypisywał samemu Bogu¹⁰³. Wydaje się, że

⁹⁹ Fragmenty dotyczące tego konfliktu znajdują się w następujących relacjach: Teofanes, AM 6175, s. 360.27 – 361.1–3; Teofanes, AM 6178, s. 363.21–32; Teofanes, AM 6180, s. 364.19–23; Teofanes, AM 6181, s. 364.29 – 365.3.

¹⁰⁰ Teofanes, AM 6235, s. 418.14 – 419.6.

¹⁰¹ Jednym z przykładów jest tu relacja dotycząca powstania sekty charydżytów, zob.: Teofanes, AM 6152, s. 347.30–31. Na temat charydżytów, a także innych denominacji, które powstały w islamie we wczesnym okresie zob. m.in.: G. Levi Della Vida, *Khāridjites*, [in:] EI³, eds P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs, https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/kharidjites-COM_0497 [dostęp: 10.05.2021 r.]; P. Crome, *Ninth-Century Muslim Anarchists*, PP 167, 2000, s. 3–28; eadem, *The Kharijites and the caliphal title*, [in:] *Studies in Islamic and Middle Eastern Texts and Traditions: in memory of Norman Calder*, eds G. Hawting, J.A. Mojaddedi, A. Samely, Oxford 2000, s. 85–91; J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. I, Warszawa 2002, s. 165–189; A. Gaier, *What do we learn about the early Kharijites and Ibadiyya from their coins?*, JAOS 130, 2010, s. 167–187.

¹⁰² Zaznaczyć przy tym wypada, iż nazywa tam muzułmanów dokładnie *walczącymi z Bogiem* (τῶν θεομάχων – Teofanes, AM 6165, s. 353.25] lub *zaprzeczającymi Chrystusowi* [οἱ ἀρνῆται τοῦ Χριστοῦ – Teofanes, AM 6164, s. 353.14–15].

¹⁰³ Zarówno opis pierwszego, jak i drugiego oblężenia Konstantynopola kończy Teofanes wzmiankami o morskiej burzy, zesłanej przez Boga, która niszczy arabską

Bizantyńczyk traktował te wojny w kategoriach uniwersalnych, jako starcia całego (w tym danym przypadku) świata islamu przeciw chrześcijaństwu, rozumianemu jako jedność. Potwierdza to jeden z fragmentów, dotyczących pierwszego oblężenia (674–678 r.), w którym Chronograf napisał, że wróg *powziął wojnę przeciw chrześcijanom*¹⁰⁴, a także relacja z drugiego oblężenia (717–718 r.), gdzie wspomniał, iż egipcscy chrześcijanie, służący w armii arabskiej, uciekli na stronę bizantyńską¹⁰⁵. Interesującym wydaje się fakt, że tak źle przecież oceniany przez Teofanesa Leon III, cesarz ikonoklasta, w opisie oblężenia nazwany został *pobożnym*¹⁰⁶. Także pierwsza wzmianka w *Chronografii*, którą możemy uznać za dotyczącą islamu, odnosząca się do roku 628–629, a wspominająca o ludzie

flotę, zob.: Te o f a n e s, AM 6165, s. 354.8–11 oraz Te o f a n e s, AM 6210, s. 399.7–19. Wydaje się, że Chronograf sugerował wręcz „osobisty” wpływ Boga na rozwój wydarzeń podczas drugiego oblężenia, kiedy to Arabowie próbowali wysadzić desant, a zgodnie z przekazem *Bóg zniszczył ich zamysł za wstawiennictwem przeczystej Matki Bożej* [Te o f a n e s, AM 6209, s. 396.16–18]. Sposób przedstawienia wydarzeń związanych z oblężeniami w perspektywie Bożej interwencji nie jest jednak tak wyjątkowy, jakby się mogło wydawać – należy w tym miejscu wspomnieć chociażby bizantyńskie relacje Teodozjusza Gramatyka, ale także pochodzące z kręgu kultury armeńskiej – Sebeosa i Gewonda. Więcej: B. C e c o t a, *The Meaning of “God’s Interventions” in Christian Accounts about the Arab Sieges of Constantinople*, [in:] *Proceedings of the International Symposium Byzantium and the Arab World. Encounter of Civilizations*, eds A. K r a l i d e s, A. G k o u t z i o u k o s t a s, Thessaloniki 2013, s. 117–130.

¹⁰⁴ Te o f a n e s, AM 6165, s. 354.4–5.

¹⁰⁵ Te o f a n e s, AM 6209, s. 397.5–8.

¹⁰⁶ Te o f a n e s, AM 6209, s. 396.8: ὁ δὲ εὐσεβὴς βασιλεὺς. Podczas gdy w relacji pochodzącej z AM 6211 jest już nazwany bezbożnym, co zauważa m.in.: I. M a l e v i t i s, *The Formation of Byzantine View on Muslim during the “Dark Century” (ca. 650 – ca. 750)*, PhD Thesis, University of London 2015, s. 147. Wśród bizantynologów można spotkać wyjaśnienie tej niezgodności jako niedopatrzanie podczas kopiowania jednego z wykorzystywanych w *Chronografii* źródeł: S. G e r o, *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Leo III with Particular Attention to the Oriental Sources*, Louvain 1973, s. 34–36. Gdyby jednak zabieg ten został zastosowany celowo, to doszukując się logiki w tym przekazie należałoby uznać, iż autor próbował zasugerować, że aby Bóg mógł działać w czasie oblężenia i posługiwać się w tym celu osobą cesarza, to musiał on w danym momencie stać się *pobożnym*, by w ogóle było to możliwe. Dojść mogło do tego oczywiście wyłącznie w wyjątkowych okolicznościach zagrożenia chrześcijaństwa ze strony islamu: B. C e c o t a, *Arabskie oblężenia Konstantynopola w VII–VIII wieku. Rzeczywistość i mīt*, Łódź 2015, s. 139.

Amaleka (Amalekitach) i stanowiąca coś w rodzaju skróconej historii wczesnych podbojów arabskich łączy najazdy muzułmańskie z wątkami religijnymi, Teofanes konstatuje bowiem, że *Amalek powstał na pustyni i uderzył w nas, lud Chrystusa, nastąpił wraz straszny upadek Palestyny, Cezarei i Jerozolimy, potem katastrofa w Egipcie, po czym nastąpiło zajęcie wysp pomiędzy lądami, całkowita klęska rzymskiej armii i floty pod Feniks i spustoszenie wśród wszystkich ludów i ziem chrześcijańskich* [podkr. – B.C.]¹⁰⁷.

Interesujące jest podejście Chronografa do zwycięstw arabskich oraz sposób, w jaki starał się je tłumaczyć. Oczywiście chodzi tu raczej o wielkie batalie, nie zaś najazdy łupieżcze, które były bardzo liczne i jedynie odnotowywane, lakonicznie, acz skrupulatnie¹⁰⁸. Należy stwierdzić, iż właściwie każde większe zwycięstwo arabskie zostało przez Teofanesa uzasadnione w sposób korzystny dla Bizantyńczyków. Dziejopis dysponował dosyć szerokim wachlarzem takich usprawiedliwień. Oczywistym i pierwszym z nich było podkreślanie przewagi liczebnej wojsk arabskich. Nie jest przy tym istotne czy relacja dotyczyła początkowego okresu inwazji muzułmanów¹⁰⁹, czy też późniejszych czasów, już w pełni ukonstytuowanego kalifatu¹¹⁰. Innym usprawiedliwieniem były warunki atmosferyczne. Teofanes podkreślił to szczególnie w opisie pierwszych bizantyńskich porażek, jeszcze w Syrii. W *Chronografii* znajduje się bowiem następujące stwierdzenie, dotyczące bitwy nad Jarmukiem: *z południa wiał wiatr w stronę*

¹⁰⁷ Teofanes, AM 6121, s. 332.10–17.

¹⁰⁸ Najazdy takie Teofanes odnotowuje praktycznie każdego roku. Nie możemy jednak stwierdzić na podstawie tych wzmianek, jakimi siłami były one prowadzone. Sama częstotliwość wypraw nie powinna jednak budzić wątpliwości, biorąc pod uwagę taktykę arabską, polegającą na corocznych, wiosenno-letnich najazdach. Zestawienie tychże, oparte również na wzmiankach *Chronografii*, wraz z literaturą sekundarną, odnajdzie Czytelnik w: B. C e c o t a, *Arabskie oblężenia...*, s. 63–76.

¹⁰⁹ Teofanes, AM 6126, s. 337.23–24.

¹¹⁰ Teofanes, AM 6189, s. 370.14–15. Relacja ta dotyczy walk w Afryce Północnej. Jest ona o tyle ważna, iż Bizantyńczycy, zgodnie z *Chronografią*, mieli przewagę i zaczęli nawet odnosić zwycięstwa. Jednak kalif wysłał przeciw nim jeszcze większą flotę. Można tu zauważyć pewne oznaki swoistego fatalizmu. Przekaz tego fragmentu jest bowiem mniej więcej taki – chociażby cesarstwo zwyciężało, i tak przegrywa ostatecznie, gdyż kalif zawsze będzie mógł wysłać kolejną, świeżą armię.

*Rzymian, tak, iż nie mogli zobaczyć twarzy wrogów i zostali pokonani*¹¹¹. Trudno powiedzieć, czy wiatr miał jakiegokolwiek znaczenie w tej bitwie¹¹². Jednak sam fakt, iż Teofanes podkreśla ten szczegół jako główną przyczynę porażki, jest godny zauważenia.

Chronograf w innych miejscach, gdzie opisuje przegrane przez Rómejów bitwy, wspominał o ich niedostatecznym przygotowaniu militarnym¹¹³ lub wręcz o buncie jako głównej przyczynie porażki¹¹⁴. Szczególnym przykładem była sytuacja, gdy Bizantyńczycy, poprzez swoje naganne

¹¹¹ Teofanes, AM 6126, s. 338.6–7.

¹¹² Dokładną analizę bitwy znajdzie Czytelnik w: W.E. Kaegi, *Byzantium and the Early Islamic Conquests*, Cambridge 1992, s. 112–146; i d e m, *Heracilius. Emperor of Byzantium*, Cambridge 2003, s. 229–264; D. Nicolle, *Yarmuk AD 636. The Muslim Conquest of Syria*, Oxford 1994, s. 65–85; A.I. Akram, *Yarmuk*, [in:] i d e m, *The Sword of Allah. Kalid bin al-Waleed*, s. 1–17, <http://www.grandstrategy.com/2007/12/sword-of-allah-chapter-35-yarmuk.html> [dostęp: 10.05.2021 r.]. W rzeczywistości starcie to było serią potyczek, trwało zaś blisko miesiąc. Do kulminacyjnych walk doszło 20 lub 21 sierpnia 636 r. Chociaż przedstawiona powyżej wersja zaprezentowana przez Chronografa zdobyła sobie zwolenników [zob. bardzo sugestywny opis: J.B. Glubb, *The Great Arab conquests*, New Jersey 1964, s. 178], to jednak warto pamiętać, że w źródłach arabskich podkreśla się przede wszystkim zastosowanie dość prostego fortelu taktycznego przez Chalida ibn al-Walida, który upozerował odwrót części swoich wojsk, na co zareagowali Bizantyńczycy wysyłając w pościg konnicę. Wtedy reszta oddziałów muzułmańskich zaatakowała pozostawioną samą sobie bizantyńską piechotę, co zakończyło się rzezią tej ostatniej. W tym kontekście burza piaskowa mogła być szansą Bizantyńczyków, a nie problemem: S. Zaman, *Yarmouk – The Necessity of Studying the Battle in Early Medieval Military Historiography*, JMSS 16. 2, 2015, s. 175. Nie bez znaczenia było też, zgodnie z tą wersją (zaprezentowaną przede wszystkim przez at-Tabariego) zastosowanie przez Arabów elementów wojny psychologicznej i rozpowszechnianie pogłosek o zdradzie arabskich chrześcijan, którzy mieli jakoby planować przejście na ich stronę, zob.: B. Cецотa, *Ekspansja arabska na tereny bizantyńskie (632–718) oraz początki organizacji kalifatu*, [in:] *Bizancjum i Arabowie. Spotkanie cywilizacji VI–VIII wiek*, red. T. Wołoska, P. Filipczak, Warszawa 2015, s. 301; i d e m, *Arab Expansion on Byzantine Territory (632–718)*, [in:] *Byzantium and the Arabs. The Encounter of Civilizations from the Sixth to Mid-Eighth Century*, eds T. Wołoska, P. Filipczak, Łódź 2015, s. 224–226.

¹¹³ Teofanes, AM 6201, s. 377.2–8. Teofanes podkreślił, iż dużą część armii, która poniosła ostatecznie klęskę, stanowiło nieprzygotowane „pospolite ruszenie”, w dodatku niezbyt fortunnie dowodzone.

¹¹⁴ Przyczyna ta podawana była przez Teofanesa kilkakrotnie. Dla przykładu można wspomnieć o relacji z roku 714/715, kiedy to przewrót uniemożliwił skuteczną akcję przeciw flocie arabskiej. Obszerna relacja znajduje się w: Teofanes, AM 6207, s. 385.5–24.

praktyki magiczne, ściągnęli na siebie klęskę, tak jak miało to mieć miejsce podczas kampanii arabskiej mającej na celu zdobycie Konstantynopola w latach 717–718, w Pergamonie¹¹⁵. Należy zaznaczyć, że Teofanes w ani jednym miejscu nie stwierdził, iż Arabowie byli po prostu lepszymi wojownikami lub marynarzami i dlatego zwyciężali¹¹⁶.

Autor *Chronografii* podkreślał także inną cechę Arabów – ich dwulicowość i skłonność do podstępu. Jest to bardzo często występujący motyw. Pojawia się on na przykład w relacji dotyczącej roku 6184 AM (692/693 AD), a więc za panowania Justyniana II, a traktującej o muzułmańskim zwycięstwie pod Sebastopolem. Zostało ono osiągnięte, według Teofanesa, jedynie dzięki przekupieniu znajdujących się w bizantyńskiej armii Słowian. Dokonać tego miał Muhammad ibn Marwan, a podkreślenie tego faktu może być dość istotne, ze względu na jego syna – ostatniego kalifa umajjadzkiego, Marwana II¹¹⁷. Wydaje się, iż mamy tu do czynienia nawet z podwójną zdradą ze strony muzułmanów. Po pierwsze samo przekupienie Słowian było takim aktem wobec Bizantyńczyków. Wyznawcy Allaha nie zwyciężyli bowiem w uczciwej walce, ale posłużyli się niegodnym podstępem. Jednak, jak podkreślił Teofanes, także wódz słowiański został oszukany, gdyż Arabowie złożyli mu wiele obietnic, których nie

¹¹⁵ Teofanes, AM 6208, s. 390.26 – 391.2. Na temat wydarzeń w Pergamonie zobacz także: W. Brandes, *Apokalyptisches in Pergamon*, Bsl 48, 1987, s. 1–11, M.G. Varvounis, *Une pratique de magie Byzantine et la prise de Pergame par les Arabes*, B 68, 1998, s. 148–156.

¹¹⁶ Jest to zabieg stosowany także wobec innych ludów, z którymi walczyli Bizantyńczycy. Dobrym przykładem jest Teofanesowy opis bitwy pod Markellai w 792 r., gdzie Romejów pokonali Bułgarzy. Teofanes podkreślił tutaj militarne błędy Konstantyna VI jako przyczynę klęski. Zasługi chana Kardama i Bułgarów zostały pominięte. Więcej na ten temat zob.: M.J. Leszka, *Wizerunek władców pierwszego państwa bułgarskiego w bizantyńskich źródłach pisanych (VIII – pierwsza połowa XII wieku)*, Łódź 2003, s. 31–32. Podobny zabieg jest charakterystyczny także dla innych dziejopisów bizantyńskich, na przykład dla Jana Skylitza, zob. J. Bonarek, *Romajowie i obcy w kronice Jana Skylitza. Identyfikacja etniczna Bizantyńczyków i ich stosunek do obcych w świetle kroniki Jana Skylitza*, Toruń 2003, s. 129–131.

¹¹⁷ K.V. Zetterstéen, *Muhammad b. Marwān*, [in:] EI², vol. VII: *Mif-Naz*, eds C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs, Ch. Pellat, Leiden 1993, s. 408.

zamierzali spełnić¹¹⁸. O tym jakie to były obietnice Chronograf niestety milczy. Z historią tego konfliktu wiąże się także inne jego stwierdzenie. Napomknął mianowicie w tym samym fragmencie swego dzieła, iż *Arabowie udawali nieskłonnych do łamania pokoju*¹¹⁹. Jeśli połączyć to z przypisywaną Justynianowi II brawurą i pychą¹²⁰, można wysnuć wniosek, że Teofanes chciał wywołać wrażenie, że muzułmanie celowo prowokowali cesarza, aby rozpoczął z nimi wojnę. Podobnie też opisanie zostali w relacji dotyczącej wyprawy Maslamy na Konstantynopol, a dokładniej oblężenia Amorionu. Tam Arabowie obwołali Leona cesarzem¹²¹. Nawet jeżeli sam fakt „wyniesienia” nie miał miejsca, to poprzez umieszczenie tej wzmianki Teofanes osiągnął dwójaki cel. Deprecjonując Leona, jednocześnie kolejny raz ukazał podstępność muzułmanów, którzy podejmowali również takiego rodzaju działania w celu skłócenia ze sobą Bizantyńczyków¹²².

¹¹⁸ Teofanes, AM 6184, s. 366.16–20.

¹¹⁹ Teofanes, AM 6184, s. 366.6–7.

¹²⁰ Teofanes, AM 6184, s. 366.7–8: τῇ βασιλικῇ αἰτίᾳ καὶ προπετείᾳ. Na temat niechęci Teofanesa do Justyniana II oraz przedsięwzięciach tego cesarza, które, według Chronografa, wywołały konflikt z kalifatem zob.: A. K o m p a, *Polityka wewnętrzna Justyniana II w świetle „Krótkiej historii” patriarchy Nicefora i „Chronografii” Teofanesa Wyznawcy*, [in:] *Cesarstwo Bizantyńskie. Dzieje – religia – kultura. Studia ofiarowane Profesorowi Waldemarowi Ceranowi przez uczniów na 70-lecie jego urodzin*, red. P. K r u p c z y ń s k i, M. J. L e s z k a, Łask–Łódź 2006, s. 113–138.

¹²¹ Teofanes, AM 6208, s. 387.6–9.

¹²² Fragment dotyczący obwołania Leona cesarzem jest jakby wyrwany z kontekstu całości narracji na temat wydarzeń pod Amorionem, gdzie jednym z głównych wątków były przecież pertraktacje Leona z Sulejmanem, dowódcą część wojsk arabskich spośród sił ekspedycyjnych na Konstantynopol. Dlatego też można go interpretować jako celową dyskredytację osoby Leona, człowieka, którego cesarzem pierwsi obwołali na dobrą sprawę Arabowie, co w domyśle podważałoby legalność jego późniejszych rządów. Z drugiej jednak strony, jak już wspomniano, Teofanes dość pozytywnie wypowiadał się o tym władcy we fragmentach dotyczących oblężenia stolicy Bizancjum w latach 717–718, dlatego też powyższą relację można byłoby tłumaczyć wręcz w charakterze próby wybielenia działań przyszłego imperatora poprzez wskazanie na inicjatorów bezprawnego obwołania go cesarzem w tamtym momencie – Arabów, a samego Leona jako osobę, którą próbowała poprzez pertraktacje wyciągnąć korzyści przede wszystkim dla państwa, a nie siebie samego – B. C e c o t a, *Arabskie oblężenia...*, s. 111–112.

Bizantyński chronograf obwiniał Arabów nie tylko o stosowanie takich nieuczciwych forteli wojennych. Wypominał im też niedotrzymywanie umów. Spotykamy się z tym na przykład w relacji dotyczącej zdobycia Tyany. Według Teofanesa Arabowie obiecali mieszkańcom miasta nie-tykalność. Być może zawarto układ z przedstawicielami miasta, na wzór wcześniejszych umów z ośrodkami syryjskimi czy palestyńskimi. Jednak, gdy obrońcy wyszli z twierdzy, zostali potraktowani niezgodnie z wcześniejszymi ustaleniami¹²³. Wydaje się, że podobnie postąpił Maslama podczas oblężenia Charsianonu¹²⁴. Jednak tutaj autor *Chronografii* ograniczył się do stwierdzenia, iż twierdza została zajęta poprzez oszustwo.

Należy dodać, że chociaż Arabowie byli według Teofanesa tak podstępni, to jednak Bizantyńczykom udawało się czasem ich przechytrzyć. Sytuacja taka miała miejsce np. w okresie poprzedzającym drugie oblężenie Konstantynopola. Chronograf wspomina o misji dyplomatycznej pod przewodnictwem Daniela Sinopitesa¹²⁵. Została ona wysłana do Damaszku pod pretekstem rozmów pokojowych. Jednak jej prawdziwym celem były zadania szpiegowskie. Zakończyła się pełnym sukcesem. W późniejszej nieco relacji, Teofanes przedstawił bardzo szczegółowo działania Leona, stratega Anatolikonu i przyszłego cesarza. Także one wskazywałyby na łatwowierność Arabów¹²⁶.

Teofanes podkreślał też ich tchórzostwo. Wspomina o tym na przykład w relacji na temat Mardaitów. Wyznawca napisał tam: *gdy Mu'awija i jego doradcy dowiedzieli się o tym* [o działaniach Mardaitów w górach Libanu – B.C.], *byli bardzo przestraszeni, gdyż zrozumieli, że cesarstwo Rzymów jest chronione przez Boga*¹²⁷. Podobnie zareagowali muzułmanie

¹²³ Teofanes, AM 6201, s. 377.10–14.

¹²⁴ Teofanes, AM 6222, s. 409.24–25.

¹²⁵ Teofanes, AM 6206, s. 383.31–384.4. Daniel pochodził z Synopy w Helenoponcie. Był patrycjuszem i sprawował urząd eparchy Konstantynopola, zob.: *Daniel* 1, [in:] PBE.

¹²⁶ Teofanes, AM 6208, s. 386.25 – 390.19.

¹²⁷ Teofanes, AM 6169, s. 355.10–12: *καὶ ταῦτα μαθὼν Μαυρίας καὶ οἱ σύμβουλοι αὐτοῦ ἐφοβήθησαν σφόδρα συλλογισάμενοι, ὅτι τὸ βασιλεῖον τῶν Ῥωμαίων ὑπὸ θεοῦ φρουρεῖται*. Biorąc pod uwagę legendy jakie wytworzyły się wokół Mardaitów, zarówno dotyczące ich pochodzenia spośród zwolenników Saborusza, osiedlonych przez Mu'awiję

na, opisywany w nieco późniejszej relacji, atak Bizantyńczyków na północną Syrię. Chronograf podkreślił tutaj, iż oddziały cesarskie *wzbudziły w nich wielki strach* [muzułmańskich mieszkańców Syrii – B.C.]¹²⁸. Z całą serią takich wzmianek o strachu Arabów spotykamy się we fragmentach informujących o starciach chazarsko-arabskich¹²⁹. Relacje te dotyczą lat 728–732¹³⁰. Opis każdej kolejnej wyprawy arab-

w okolicach Antiochii i Cyrhus w północnej Syrii około roku 667, skąd wziąć się miało ich określenie, zgrecyzowana forma *Μαρδαῖται* od syryjskiego *maridōyē*, oznaczającego „buntownika”, wspomniane przez Michała Syryjskiego *lipūrē*, sugerujące ich rozbójniczą działalność, czy też arabskie określenie na tę grupę – *al-Dżarādżimah*, mające wywodzić się od określenia osoby szalonej, niespełna rozumu, z powodu ich zaciekłości w boju (o czym pamięta się nawet współcześnie, czego najlepszym dowodem jest *Tajjār al-Marada*, libański ruch polityczny, a także milicja paramilitarna, nawiązujące swą nazwą do legendarnych wojowników mardaickich) można domniemywać, że wzmianka Teofanesa o pewnego rodzaju niepewności, z jaką poddani kalifa, jak i sam władca postępowali z tą pograniczną grupą mogła mieć solidne faktyczne podstawy. Więcej na temat pochodzenia Mardaitów i ich późniejszych losów, kiedy to część zasilila bizantyńską flotę za czasów Justyniana II zob. m.in.: M. Cvetković, *The Settlement of the Mardaites and Their Military-Administrative Position in the Themata of the West: A Chronology*, ZRVI 54, 2017, s. 65–85; J. Howard-Johnston, *The Mardaites*, [in:] *Arab-Byzantine Coins and History*, ed. T. Goodwin, Washington 2012, s. 27–38; D. Woods, *Corruption and Mistranslations. The Common Syriac Source on the Origin of the Mardaites*, paper presented at the 21st International Congress of Byzantine Studies, London 21–26 August 2006, available: American Foundation for Syriac Studies: http://www.syriacstudies.com/AFSS/Syriac_Articles_in_English/Entries/2011/1/9_Corruption_and_Mistranslation_The_Common_Syriac_Source_on_the-Origin_of_the_Mardaites_David_Woods.html [dostęp: 10.05.2021 r.]; M. Moosa, *The Relation for the Maronites of Lebanon to the Mardaites and Al-Jarajima*, S 44. 4, 1969, s. 597–608; M. Canard, *Djarādjima*, [in:] EI², vol. II: C–G, eds B. Lewis, Ch. Pellat, J. Schacht, Leiden 1965, s. 457.

¹²⁸ Teofanes, AM 6192, s. 371.27–30: ὑπέστρεψαν φόβον μέγαν.

¹²⁹ Teofanes, AM 6220, s. 407.5–9: φόβον μέγαν ἐμποίησας τοῖς Ἀραβῖν; AM 6223, s. 409.27–28: τοῦτῳ τῷ ἔτει ἐπεστράτευσεν Μασαλμᾶς τὴν Τουρκίαν καὶ φθάσας τὰς Κασπίας πύλας φοβηθεὶς ἀνέστρεψεν.

¹³⁰ Starcia pomiędzy muzułmanami a Chazarami odbywały się seriami, z mniejszą lub większą częstotliwością przez cały okres panowania kalifów sprawiedliwych i Umajjadów, przybierając charakter podobny do większości walk w Azji Mniejszej – regularnych najazdów i odpowiedzi na nie, z ostatecznym unormowaniem tychże relacji w okresie abbasydzkim. Można wyróżnić dwa momenty natężenia rywalizacji zbrojnej na Kaukazie – tzw. pierwszą wojnę arabsko-chazarską w latach 642–652 oraz drugą

skiej przeciw państwu chazarskiemu kwitowany był przez Teofanesa stwierdzeniem, iż muzułmanie wracali z ekspedycji w wielkim przeobrażeniu¹³¹. Być może jednak Chronograf chciał jedynie podkreślić słuszność zawarcia przez Bizantyńczyków sojuszu z tureckim ludem¹³²,

wojnę arabsko-chazarską, z lat 722–737, która szczególnie zainteresowała Teofanesa. Pierwsza z wojen była jedną z regularnych inwazji odbywających się mniej więcej w tym samym okresie, kiedy wojska muzułmanów wkroczyły do Egiptu i pokonały państwo Sasanidów pod Nahawandem, a zakończyła się klęską ‘Abd ar-Rahmana ibn Rabiha w bitwie pod Balandżarem, co do którego umiejscowienia do dzisiaj nie mamy pewności (najprawdopodobniej jedno ze stanowisk archeologicznych na południe od Machaczkały, dzisiejszej stolicy Dagestanu). Kampanie w czasie drugiej wojny z Chazarami prowadzili tak wybitni wodzowie arabscy jak Maslama ibn ‘Abd al-Malik, dowódca wojsk muzułmańskich w czasie drugiego oblężenia Konstantynopola, a także Marwan ibn Muhammad, ostatni kalif umajjadzki z Damaszku. Ostatecznie udało im się ustanowić władzę muzułmańską nad Zakaukaziem, czyniąc z Derbentu istotny ośrodek krzewienia islamu na tych terenach na kolejne kilkadziesiąt lat. Jednocześnie warto pamiętać, że zbyt duże zaangażowanie sił muzułmańskich w wojnę z Chazarami uznawane jest przez część badaczy za jedną z przyczyn upadku dynastii Umajjadów zob.: Kh.Y. B l a n k i n s h i p, *The End of the Jihad State. The Reign of Hisham Ibn ‘Abd al-Malik and the Collapse of the Umayyads*, Albany 1994, s. 223–225, 230–236. Więcej na temat starć arabsko-chazarskich wraz z obszerną bibliografią tematu zob.: J. D u d e k, *Chazarowie. Polityka – kultura – religia VII–XI wiek*, Warszawa 2016, s. 163–205.

¹³¹ Podobnych określeń brak w historiografii syryjskiej, reprezentowanej na przykład przez Agapiusza czy Michała Syryjczyka, jedynie w *Kronice z roku 1234* wzmiankowane jest, że Arabowie ulegli podstępowi wojsk chazarskich i dlatego wycofali się ze spornych terytoriów: R. H o y l a n d, *Theophilus of Edessa’s Chronicle and the Circulation of Historical Knowledge in Late Antiquity and Early Islam*, Liverpool 2011, s. 228–229.

¹³² Według części badaczy nie należy przeceniać ani małżeństwa Konstantyna z Chazarką, ani samego sojuszu. Obydwie jego strony znajdowały się pod presją muzułmańskich najazdów i na dobrą sprawę nie mogły sobie wzajemnie udzielić konkretnej pomocy, gdyż same były zagrożone ciągłymi atakami. Nie ma też żadnych dobrze udokumentowanych dowodów na dalszy rozwój stosunków bizantyńsko-chazarskich po ślubie. Akt matrymonialny uznawany jest więc za *purely symbolic, a gesture of solidarity and no more* – Th.S. N o o n a n, *Byzantium and the Khazars. A special relationship?*, [in:] *Byzantine Diplomacy. Papers from the Twenty Fourth Spring Symposium of Byzantine Studies, Cambridge, March 1990*, eds J. S h e p a r d, S. F r a n k l i n, Aldershot 1992, s. 128. Jednocześnie warto mieć w pamięci wydarzenia o kilkanaście lat wcześniejsze, związane z wstąpieniem na tron aranzującego wspomniany powyżej mariaż, Leona III – w roku 717, gdy większość sił arabskich została skoncentrowana na wyprawie konstantynopolitańskiej, a kagan postanowił wykorzystać sytuację. W latach 717–718 odnotowujemy potężną wyprawę chazarską na terytoria Szyrwanu, czyli dzisiejszego Azerbejdżanu. Chazarski

gdyż opisy te kończą się właściwie po wzmiance o zaręczynach syna Leona III, Konstantyna z księżniczką chazarską¹³³.

Do tchórzostwa i podstępności dodajmy pychę, tę także zauważył u Arabów autor *Chronografii*. Przykład mamy w relacji z rozmów pokojowych w Egipcie. Muzułmanie stwierdzić mieli, według niego, iż tak jak nie możliwe jest dla patriarchy aleksandryjskiego połknięcie wielkiej kolumny, tak i oni nie mają możliwości opuszczenia ziemi egipskiej¹³⁴. Interesujące, że podany przykład dotyczył zachowania muzułmanów w Egipcie, którego utrata, przede wszystkim ze względów gospodarczych, musiała szczególnie dotknąć Bizantyńczyków. Co do samego przedstawionego powyżej zachowania Arabów, to potwierdzają je relacje bezpośrednio pochodzące z ziemi egipskiej, od tamtejszych Koptów. O ile przekaz Jana z Nikiu wydaje się być mimo wszystko dosyć wyważony, choć także on zauważył liczne prześladowania ze strony Arabów¹³⁵, to już *Historia patriarchów aleksandryjskich* zawiera wiele wyjątków ukazujących nie tyle instytucjonalne, co indywidualne przypadki prześladowań, wśród nich zachowania muzułmańskich wojskowych czy namiestników, których celem wydawało się wyłącznie poniżenie chrześcijańskich hierarchów¹³⁶. Z drugiej strony

atak spotkał się z odpowiedzią kalifa ‘Umara II. Powołał on na zarządcę wspomnianych terytoriów oraz dowódcę tamtejszej armii Hatima ibn an-Numana, któremu udało się zmusić Chazarów do wycofania się z Szyrwanu. Warto podkreślić, że wyprawa z lat 717–718 była pierwszą chazarską operacją zaczepną wymierzoną w kalifat – dotychczas kaganat ograniczał się do odpierania muzułmańskich najazdów. Niestety, nie dysponujemy bezpośrednim dowodem źródłowym na współdziałanie kaganatu i cesarstwa przeciw Arabom w czasie, gdy Konstantynopol był oblegany przez Maslamę, niemniej koincydencja wydaje się być interesująca: B. C e c o t a, *Stosunki kalifatu umajjadzkiego z Chazarami oraz dynastią Tang a oblężenie Konstantynopola w latach 717–718*, [in:] *Nie tylko Śródziemnomorze. Problemy polityczne i społeczne świata islamu*, red. M. W o ź n i a k, Łódź 2012, s. 19–26. Wobec rozwijających się badań nad źródłami wschodnimi, Bizantyńczycy mogą nas jeszcze nie raz zaskoczyć skalą polityki dyplomatycznej, jaką prowadzili: D. S e v i l l a n o - L ó p e z, *Diplomacia en la ruta de la seda: las embajadas bizantinas a China en los siglos VII–VIII*, EBiz 4, 2016, s. 39–65.

¹³³ T e o f a n e s, AM 622.4, s. 409.30–31.

¹³⁴ T e o f a n e s, AM 612.6, s. 338.33–339.4.

¹³⁵ O czym również w dalszej części wywodu. Por. B. C e c o t a, *Jan z Nikiu wobec najazdu Arabów na Egipt*, PZH 19. 2, 2018, s. 9–31.

¹³⁶ Na przykład za pontyfikatu Jana III (677–686) w kontekście pobierania karnych kontrybucji patriarsze grożono odzianiem w „żydowskie” szaty, umazaniem twarzy

zapisanie przez Teofanesa tej dokładnie dyskusji pomiędzy muzułmanami a Cyrusem stawiało w złym świetle tego drugiego, głównego architekta porozumienia oddającego Egipt Arabom. Chronograf mógł w ten sposób wskazać ewentualnemu czytelnikowi, że ten, który był jednym z odpowiedzialnych za tę klęskę (z punktu widzenia piszącego sto pięćdziesiąt lat później!), nie cieszył się szacunkiem nawet tych, którzy zawdzięczali mu względnie łatwy podbój istotnych dla cesarstwa ziem¹³⁷.

popiołem i przeprowadzeniem tak przygotowanego przez Aleksandrię (S e w e r, III, s. 15–16). Upokorzony przez ‘Abd Allaha, syna kalifa ‘Abd al-Malika miał zostać też jeden z reprezentantów społeczności koptyjskiej Anastazjusz w czasach pontyfikatu Aleksandra II (705–730) – S e w e r, III, s. 54. W *Historii* znajduje się domniemana relacja naocznego świadka sposobu potraktowania patriarchy Michała przez ostatniego umajjadzkiego kalifa, już po jego ucieczce do Egiptu, po klęsce nad Wielkim Zabem w 750 r.: *wtedy Marwan nakazał urzędnikom, którzy go trzymali, aby rozciągnęli jego ręce i wyszarpalili włosy jego brody z policzków, a oni wyrzucili jego włosy do rzeki i widziałem je na własne oczy, jak płynęły z nurtem wody* – S e w e r, III, s. 173. Biorąc pod uwagę powyższe przykłady reprimenda jaka spotkała patriarchę chalcedońskiego Cyrusa ze strony muzułmanów była nad wyraz łaskawa.

¹³⁷ Stolica Egiptu, Aleksandria, dysponująca kilkudziesięcioletnim garnizonem oraz zaopatrzeniem floty mogła bronić się co najmniej kilka miesięcy, jeśli nie lat. Została jednak poddana w wyniku konfliktów na dworze cesarskim w Konstantynopolu (związanych z przejściem władzy przez Herakleonasa i Martynę) i w samej Aleksandrii – pomiędzy wodzami bizantyńskimi Domencjanem a Menasem. Nie wchodząc w szczegóły tych waśni, opisanych przez Hugh K e n n e d y’ e g o (*Wielkie arabskie podboje. Jak ekspansja islamu zmieniła świat*, tłum. M. W i l k, Warszawa 2011, s. 142sq), należy zauważyć, że główną rolę w negocjacjach z Arabami odegrał przywrócony z wygnania Cyrus, patriarcha aleksandryjski (a musiał opuścić Aleksandrię m.in. za wcześniejsze kontakty z muzułmanami). To on udał się do środkowego Egiptu, gdzie od początku jesieni 641 r. operował ‘Amr po nieudanej próbie szturmowania Aleksandrii. Do podpisania traktatu, zgodnie z którym Egipt i jego stolica zostały oddane w ręce muzułmanów, doszło najprawdopodobniej w Babylonie w listopadzie 641 r. Pomimo że w pierwszych chwilach po ogłoszeniu rozejmu grożono mu ukamienowaniem, Cyrusowi udało się ostatecznie przekonać mieszkańców Aleksandrii do przyjęcia dokumentu. Ostatni Bizantyńczycy wypłynęli z Aleksandrii w połowie września 642 r., ‘Amr wkroczył do miasta pod koniec tego samego miesiąca. Trzy lata później wybuchł bunt, a cesarz Konstans wysłał na pomoc powstańcom flotę pod dowództwem Manuela. Armia bizantyńska poniosła jednak klęskę, a Aleksandria ponownie wpadła w ręce muzułmanów. Biorąc pod uwagę powyższe, pamiętając jak z pewnością złożone były okoliczności, trudno jednak oprzeć się wrażeniu, że Cyrus był jednym z głównych inicjatorów poddania Egiptu, wbrew woli jego mieszkańców. Zob.: B. C e c o t a, *Ekspansja arabska...*, s. 305–308.

Trudno doszukać się pozytywnych opinii na temat Arabów w analizowanym źródle. Chyba że uznamy za taką tylko dwukrotne nazwanie muzułmanów barbarzyńcami, co ciekawe, w tej samej relacji, dotyczącej wydarzeń z AM 6159¹³⁸. Wbrew pozorom jest to bardzo ważna obserwacja. Oznacza ona bowiem, iż Bizantyńczyk nie traktował wyznawców islamu na równi z ludami napływającymi na tereny cesarstwa od północy¹³⁹. Oczywiście, jako kontrargumentu można by użyć relacji na temat

¹³⁸ Najpierw odnosząc się do arabskich posiłków wysłanych z Sergiuszem do buntownika Saboriusza (Σέργιος δὲ στοιχήσας μετὰ Μαυρίου τὰ δοκοῦντα παρέλαβε Φαδάλαν, στρατηγὸν Ἀράβων, μετὰ βοήθειάς βαρβαρικής συμμαχεῖν τῷ Σαβωρίῳ. – Teofanes, AM 6159, s. 350.7–9), następnie w kontekście wojsk wysłanych przez samego Mu'awiję z jego synem, Jazydem, na czele (πέμπει δὲ αὐτῷ Μαυρίας τὸν υἱὸν αὐτοῦ Ἰζίδ, καθοπλίσας αὐτὸν πλήθει βαρβάρων – Teofanes, AM 6159, s. 351.1–2). Biorąc pod uwagę hipotezy dotyczące tworzenia kompilacji w *Chronografii* (przedstawionych w pierwszym rozdziale), można zastanawiać się nad źródłem tej niekonsekwencji, szczególnie że cały fragment relacji dotyczącej Sergiusza i Saboriusza, niezwykle rozwiniętej jak na Teofanese standardy w kontekście kwestii związanych z relacjami z muzułmanami, wygląda jakby był jakimś wtrąceniem.

¹³⁹ Nicefor Patriarcha także nie uznaje muzułmanów za barbarzyńców. Być może odpowiedź co do przyczyny takiego postępowania IX-wiecznych historyków bizantyńskich daje nam wskazówka z tablic chronologicznych Teofanesa, gdzie kalifowie przeszli po prostu miejsce zajmowane wcześniej przez perskich szachów – państwo muzułmanów wypełniło lukę po perskim „drugim oku” świata (V.L. Bullough, *The Roman Empire vs. Persia, 363–502: A Study of Successful Deterrence*, JCR 7, 1963, s. 55–68; R.C. Blockley, *Subsidies and Diplomacy: Rome and Persia in Late Antiquity*, Phoc 39, 1985, s. 62–74; K. Iłski, *Jazdagird I „opiekunem” Teodozjusza II*, [in:] *Byzantina Europaea. Księga jubileuszowa ofiarowana Profesorowi Waldemarowi Ceranowi*, red. M. Kokośko, M.J. Leszka, Łódź 2007, s. 175–185). Kiedy jednak doszło do dekompozycji kalifatu w X w., bizantyńscy historycy nie powstrzymywali się przed używaniem „barbarzyńskie” inwektywy wobec muzułmanów, jak to czynił nader często Leon Diakon – I, 2; I, 3; I, 7; I, 8; I, 9; II, 4; IV, 3; IV, 8; IV, 10. Więcej na ten temat zob.: B. Cęć, *Wizerunek Arabów w Historii Leona Diakona*, [in:] *Zachód a świat islamu – zrozumieć innego*, red. I. Kóniak, M. Wóznia, Łódź 2012, s. 124–131. Był to zresztą powrót do tradycji, którą możemy zaobserwować u wcześniejszych autorów. Euzebiusz z Cezarei (opisując los chrześcijan prześladowanych przez władze cesarskie pisał tak: *Ponadto wielu braci w tych samych górach arabskich wpadło w niewolę barbarzyńskich Saracenów; niektórych z nich z wielkim trudem i za duży okup wykupiono, innych zaś aż do dzisiaj się nie udało* (Euzebiusz z Cezarei, VI, 42.4, tłum. s. 345).

oblężenia Jerozolimy i spotkania 'Umara I z patriarchą Sofroniuszem (w roku 637)¹⁴⁰. Jednak wydaje się, że fragment ten należy analizować raczej pod kątem religijnym. Wkroczenie niewiernego do chrześcijańskiej świątyni było dla Bizantyńczyka samo w sobie złem. Wzmianka o niechlujnym wyglądzie kalifa 'Umara, jego brudnych szatach z wielbłądziej wełny (τριχίνοις ἐκ καμηλῶν ἐνδύμασιν) oraz podkreślenie, że patriarcha ofiarował mu odpowiedni przyodziewek względem odwiedzanego miejsca (παρεκάλεισεν αὐτὸν ὁ πατριάρχης δέξασθαι παρ' αὐτοῦ σινδόνιον σὺν ἐνδύματι ἐνδύσασθαι), miały tylko podkreślić, poprzez zewnętrzne symbole, wzmiankowaną w tym miejscu *Chronografii ohydę spustoszenia* i nawiązanie do apokaliptycznej wizji proroka Daniela (ἐπ' ἀληθείας τοῦτο ἐστὶ τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως τὸ ῥηθὲν διὰ Δανιήλ τοῦ προφήτου ἐστὸς ἐν τόπῳ ἁγίῳ – Dn 9.27)¹⁴¹. Sugestia, zgodnie z którą islam pełni funkcję zapowiedzi

¹⁴⁰ Teofanes, AM 6127, s. 339.18–24. O samych negocjacjach i spotkaniu patriarchy z kalifem zob. m.in.: A. Treiger, *A Narrative about Sophronius of Jerusalem, Umar ibn al-Khattab, and the Term „Melkite”*, [in:] *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, vol. X, ed. D. Thomas, Leiden 2017, s. 245–247; D.J. Shahs, *The Face to Face Encounter between Patriarch Sophronius of Jerusalem and the Caliph Umar Ibn al-Khattab: Friends or Foes?*, [in:] *The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam*, eds E. Grypaou, M. Swanson, D. Thomas, Leiden-Boston 2006, s. 33–44.

¹⁴¹ Ten apokaliptyczny motyw był dość popularny w VII w. na obszarze Syro-Palestyny, cf.: P. Ubiera, *Syriac Apocalyptic and the Body Politic. From Individual Salvation to the Fate of the State. Notes on Seventh Century Texts*, ITMA 6, 2012, s. 141–164. Idee te zostały doskonale przedstawione w fundamentalnej książce Lutza Gressiga, który omówił zarówno apokaliptyczne oczekiwania wśród wspólnot żydowskich (Nehemiasz z Galilei), a także oparte o przesłanie Daniela koncepcje upadku czwartego królestwa w kontekście zarówno najazdów perskich, jak i arabskich, a także podniesienia znaczenia Jerozolimy względem Konstantynopola, zob.: *Messias – Endkaiser – Antichrist: Politische Apokalyptik unter Juden und Christen des Nahen Ostens am Vorabend der arabischen Eroberung*, Wiesbaden 2014, s. 287–292. W rzeczywistości muzułmańskiego panowania w arabskojęzycznych wersjach powstających w palestyńskich klasztorach, fragmenty dotyczące czterech królestw reinterpretowano wielokrotnie: M.L. Hjälms, *The Four Kingdom Schema and the Seventy Weeks in the Arabic Reception of Daniel*, [in:] *Four Kingdom Motifs before and beyond the Book of Daniel*, eds A.B. Perrin, L.T. Stuckenbruck, Sh. Bennett, M. Hamma, Leiden–Boston 2021, s. 251–274. Nawiązanie do tego fragmentu przez Teofanesa może być kolejnym przyczynkiem do dyskusji na temat palestyńskich wpływów na *Chronografię*, związanych z doświadczeniami Jerzego Synkellosa,

nadejścia Antychrysta stała się niezwykle popularna w antymuzułmańskich polemikach na zachodzie świata chrześcijańskiego¹⁴², pojawia się zresztą w kazaniach samego Sofroniusza¹⁴³. Teofanes nawiązuje w tym miejscu także do żydowskich wątków z relacji dotyczącej Proroka, wspominając, że jednym z pierwszych celów wkraczającego do Jerozolimy kalifa było odnalezienie Świątyni Salomona, *aby mógł uczynić ją miejscem kultu dla własnej bluźnierczej religii*. Fragment ten zdaje się elementem polemiki *stricto* religijnej¹⁴⁴, nie dotyczącym zagadnień politycznych czy dyplomatycznych. Argumentem potwierdzającym wyżej zaprezentowaną

jednocześnie też oddaje dobrze klimat momentu najazdów, zarówno w *imaginarium* chrześcijańskim, jak i wczesnoislamskim, co zauważył ostatnio S.J. Shomaker: *The Apocalypse of Empire...*, s. 116–179.

¹⁴² B. Neil, *The Earliest Greek...*, s. 226–227. Ten apokaliptyczny klimat obecny jest w zachowanych pismach Sofroniusza, jego kazaniach (z 25 grudnia 634 r. oraz 6 stycznia 637 r.) oraz liście do patriarchy konstantynopolańskiego Sergiusza, w których jerozolimski hierarcha podkreśla, iż arabska inwazja jest zgodna z Bożą wolą jako objaw Jego gniewu w stosunku do chrześcijan, jako kara za uleganie różnego rodzaju herezjom. Samych muzułmanów uznawał on za pogan, barbarzyńców, dzikich ludzi nienawidzących Boga, a wzmianki o plądrowaniu miast, klasztorów i kościołów przywodzą na myśl faktycznie figurę „końca świata”. Wszystko to jednak może się odmienić, jeżeli chrześcijanie nawrócą się – wtedy muzułmanie przegrają, gdyż są tylko anomalią w rozwoju dziejów. Analiza pism, wraz z zestawieniem dostępnej literatury zob.: Z.A. Brzozowska, T. Wołoska, *Sophronius of Jerusalem. Synodical Letter*, [in:] Z.A. Brzozowska, M.J. Leszka, T. Wołoska, *Muhammad and the Origin of Islam in the Byzantine-Slavic Literary Context. A Bibliographical History*, Łódź–Kraków 2020, s. 59–65. Jeżeli prawdą byłyby informacje zawarte w *Pasji sześćdziesięciu męczenników Gazy* (BHL 5672m), to patriarcha swoimi działaniami i śmiercią potwierdził wyartykułowane we wspomnianych pismach poglądy na temat islamu – miał zostać zabity w egzekucji zorganizowanej przez przyszłego zdobywcę Egiptu, ‘Amr ibn al-‘Asa na przełomie 639–640 r. za nawracanie muzułmanów: D. Woods, *The 60 Martyrs of Gaza and the Martyrdom of Bishop Sophronius of Jerusalem*, ARAM 15, 2003, s. 129–150. Por. H. Delhaye, *Passio Sanctorum Sexaginta Martyrum*, AB 23, 1904, s. 289–307. Inna sprawa, że Sofroniusz nie wspomina bezpośrednio ani nazwy nowej religii, ani Proroka Muhammada, zaś jego wzmianki mogłyby wskazywać, że uznawał Arabów swoich czasów za „regularnych” pogan: W.E. Kaegi, *Initial Byzantine Reaction...*, s. 114.

¹⁴³ I. Malevitis, *The Formation...*, s. 79, przyp. 288.

¹⁴⁴ Wydaje się być też ważkim dowodem na to, że Teofanes nie uznawał islamu za jakkolwiek herezję wewnątrz chrześcijaństwa, ale zupełnie nową religię, ewentualnie wywodzącą się z judaizmu: W.E. Kaegi, *Initial Byzantine Reactions...*, s. 227.

tezę o wyjątkowym traktowaniu muzułmańskich Arabów na tle innych ludów sąsiadujących z cesarstwem, są opisy poselstw wysyłanych przez kalifów. Teofanes podkreślił, iż misje dyplomatyczne przyjmowane były z najwyższymi honorami¹⁴⁵. Nie sprecyzował jednak dokładnie na czym one polegały, poza tym, że przed sporządzeniem właściwego traktatu doszło do wymiany wielu przemówień o pojednawczym charakterze¹⁴⁶, a Mu'awija przyjmował cesarskie poselstwo w otoczeniu licznej grupy emirów¹⁴⁷. Prawdopodobnie w stosunkach bizantyńsko-muzułmańskich obowiązywał już za czasów umajjadzkich rodzaj ściśle określonego protokołu dyplomatycznego¹⁴⁸, z jakim mieliśmy z pewnością do czynienia w IX–X w.¹⁴⁹ Dzisiaj wiemy chociażby, że protokół dworski i używane przez kalifów umajjadzkich tytuły nie były raczej czymś, co oddawało *stricte* ducha „nowej wiary”, islamu, ale przypominały w pewnym zakresie

¹⁴⁵ Teofanes wspomina o tym w: AM 6169, s. 355.20–21: ἐδέξατο αὐτὸν μετὰ μεγάλης τιμῆς.

¹⁴⁶ Teofanes, AM 6169, s. 355.21–22: πολλῶν οὖν ἀναμεταξὺ αὐτῶν εἰρηνικῶν λεχθέντων λόγων.

¹⁴⁷ Teofanes, AM 6169, s. 355.19–20: ὁ Μαυρίας σώρευμα πεποικηκὼς τῶν τε ἀμυραίων καὶ κορασηνῶν.

¹⁴⁸ W tym kontekście z pewnością interesujące wnioski może przynieść analiza spuścizny pozostawionej w skomponowanej w czasach Konstantyna Porfirogenety *De cerimoniis aulae Byzantinae*, odnoszącej się w części do protokołów dworskich z VII – pocz. IX w. Autor *Chronografii* prawdopodobnie znał część tych zasad, czy to bezpośrednio (miał przecież kontakty z dworem cesarskim), czy też za pośrednictwem informatorów, swoich lub Jerzego Synkellosa. Niemniej jednak nie wspominał o nich szczególnie w kontekście relacji z muzułmanami.

¹⁴⁹ Interesującym przykładem jak Romajowie pojmowali znaczenie i rolę kalifatu jest list patriarchy Mikołaja I Mistyka do kalifa al-Muktadira z pierwszej połowy X w. W piśmie tym bizantyński duchowny wyraża przekonanie, że cesarstwo i kalifat, jako jedyne i, co bardzo ważne, równorzędne mocarstwa na ziemi, powinny ze sobą współpracować dla wzajemnych korzyści i powszechnego pokoju, zob.: G. Prinz, *Bizantyńczycy wobec obcych*, oprac. K. Iłski, Poznań 1998, s. 21–23. Inna rzecz, że w samych tradycjach muzułmańskich możemy odnaleźć niepochlebny obraz działań umajjadzkich kalifów (np. Hiszama ibn 'Abd al-Malika) w kontekście podejmowanych kroków dyplomatycznych, z wysyłaniem obraźliwych w swej treści i celowo pozbawionych odpowiedniej tytulatury listów do cesarzy bizantyńskich: C. Luchard, »The messenger is the place of a man's judgment«: Diplomacy between Emperors and Caliphs in the Tenth Century, MeW 8, 2018, s. 98–99.

tytulanę używaną przez cesarzy bizantyńskich, dostosowaną do sytuacji i określonych odbiorców – chociażby najczęściej używany tytuł „wodza wiernych” w kontekstach wojskowych i militarnych, a „kalif Boga” raczej w sytuacjach dworskich, na przykład w panegirykach na cześć poszczególnych władców¹⁵⁰.

Mimo powyższego zastrzeżenia obraz muzułmanów nakreślony przez Teofanesa nie różni się w wielu aspektach od wizerunku Arabów we wcześniejszych źródłach bizantyńskich, sprzed powstania islamu. Wyznawcy Allaha to po prostu kontynuatorzy tradycji ludów zajmujących się grabieżą, niegodnych zaufania, niełojalnych i wiarołomnych¹⁵¹, przed którymi należało zabezpieczyć wschodnie prowincje cesarstwa¹⁵².

¹⁵⁰ A. Marsham, *'God's Caliph' revisited: Umayyad political thought in its late antique context*, [in:] *Power, Patronage, and Memory in Early Islam: Perspectives on Umayyad Elites*, eds A. George, A. Marsham, Oxford 2018, s. 3–38.

¹⁵¹ Teofilakt Symokatta pisze o nich np.: ἀπιστότατον γὰρ καὶ ἀλλορόσαλλον τὸ Σαρακηνικὸν φύλον. W tym samym fragmencie pojawia się również uzupełnienie do poruszanego powyżej tematu – τὼν νομάδων βαρβάρων – Teofilakt Symokatta, III, 17.7, s. 146.

¹⁵² Więcej na temat tego typu określeń używanych w literaturze bizantyńskiej względem Arabów przed pojawieniem się islamu zob.: T. Wolicki, *Arabowie i islam w ocenie Bizantyńczyków*, [in:] *Bizancjum i Arabowie...*, s. 483–488; E. Lauzi, *Bizantini versus Saraceni. Un'accusa d'idolatria*, Ae 88. 2, 2014, s. 283–309; D.D. Gratton, *The Arabs in the Ecclesiastical Historians of the 4th/5th Centuries. Effects on Contemporary Christian-Muslim Relations*, TS 64. 1, 2008, s. 177–192. Trudno powiedzieć, czy Teofanes (lub jego zespół redakcyjny) był na tyle wykształcony by korzystać z klasycznego dorobku greckiej wiedzy na temat ludów Półwyspu Arabskiego, warto jednak przypomnieć, że Arabowie pojawiają się w nim nader często. Prowadząca w tym aspekcie analizy wrocławska badaczka Barbara Szubert zewidencjonowała około czterystu wzmianek, w których znaleźć można chociażby zdawkowe informacje o tym regionie i jego mieszkańcach, podjęła też trud tłumaczenia, opracowania i wydania części z nich – *Starożytna Arabia w świetle źródeł greckich. Część I: epoka archaiczna, klasyczna i hellenistyczna*, Wrocław 2020, s. 11–12.

3. Chrześcijańscy sojusznicy islamu? Relacje Teofanesa a debata na temat stosunku monofizytów do islamu

Kwestia stosunków pomiędzy ortodoksją a Kościołami monofizyckimi od dawna wzbudza szerokie zainteresowanie uczonych. Pojawiło się też wiele opracowań, także w nauce polskiej¹⁵³, dotyczących historii wspólnot jakobickiej, czy też koptyjskiej. Kwestią, do której chciałbym się ustosunkować w niniejszym podrozdziale, jest problem współpracy monofizytów z Arabami, podczas najazdów tych ostatnich, w kontekście wzmianek, które możemy znaleźć w *Chronografii* Teofanesa¹⁵⁴. Należy podkreślić,

¹⁵³ Na temat Kościołów monofizyckich dysponujemy kilkoma opracowaniami w języku polskim, zob. m.in.: A.S. A t i y a, *Historia Kościołów Wschodnich*, tłum. S. J a k o b i e l s k i, E. B a l i c k a, M. M a r c i n i a k, M. J a k i m o w i c z, A. K o w a l s k a - S o n i, B. R o s t k o w s k a, Warszawa 1978, s. 68–78 i 168–173; G. T r o u p e a u, *Kościół i chrześcijaństwo na obszarze Wschodu muzułmańskiego*, [in:] *Historia chrześcijaństwa. Biskupi, mnisi i cesarze 610–1054*, eds G. D a g r o n, P. R i c h é, A. V a u c h e z, tłum. M. Ż u r o w s k a et al., Warszawa 1999, s. 353–366; M. W o ź n i a k, *Sytuacja Kościoła koptyjskiego w Egipcie. Zarys historyczny i chwila obecna*, [in:] *Arabowie. Islam. Świat*, red. M.M. D z i e k a n, I. K o Ń c z a k, Łódź 2007, s. 667–675. Obszerna bibliografia przydatna w studiach nad historią Koptów znajduje się w: Ch. C h a i l l o t, *The Coptic Orthodox Church. A Brief Introduction to its Life and Spirituality*, Paris 2005, s. 182–216. W kontekście dziejów koptyjskich wspólnot monastycznych już pod panowaniem muzułmańskim świetnym podsumowaniem jest: E. W i p s z y c k a, *The Second Gift of the Nile. Monks and Monasteries in Late Antique Egypt*, transl. D. J a s i Ń s k i, Warszawa 2018, s. 517–532. Natomiast dobrym wprowadzeniem do studiów nad historią, a przede wszystkim tradycją i kulturą Syryjczyków są: S. B r o c k, *A half century of Syriac Studies*, BMGS 40. 1, 2016, s. 38–48; i d e m, *An Introduction to Syriac Studies*, Piscataway 2006; N.W. P i g u l e w s k a, *Kultura syryjska we wczesnym średniowieczu*, tłum. Cz. M a z u r, Warszawa 1989, *passim*. Przegląd syryjskich źródeł w kontekście ustosunkowania się ich autorów do zagadnienia najazdów muzułmańskich zob.: S. B r o c k, *Syriac Sources for Seventh-Century History*, BMGS 2, 1976, s. 17–36.

¹⁵⁴ Propozycję tę w skróconej formie zgłosiłem już w: B. C e c o t a, *Teofanes Wyznawca o monofizytach w dobie najazdów arabskich*, SZUJ 17, 2013, s. 31–37.

że temat podejścia miejscowych chrześcijan do inwazji muzułmanów rozpatrywany był już wielokrotnie i obecnie uznany został właściwie za rozstrzygnięty¹⁵⁵. Jeszcze nie tak dawno wielu badaczy sądziło, że monofizyci byli przyjaźnie nastawieni do muzułmanów. Wynikało to głównie z, jak teraz się uważa, niedokładnego zrozumienia kronik syryjskich i koptyjskich. Jako przyczynę pozytywnego stosunku monofizytów do najazdów podawano najczęściej prześladowania religijne cesarzy bizantyńskich oraz wpływ kilkunastoletniej okupacji perskiej, podczas której łączność z Bizancjum została przerwana. Takie poglądy wyrażali liczni wybitni bizantyniści. Wśród nich wymienić można chociażby: Fiodora Iwanowicza Uspienskiego¹⁵⁶, Kazimierza Zakrzewskiego¹⁵⁷ czy Georgije Ostrogorskiego¹⁵⁸. Jednak w ciągu ostatnich kilkunastu lat spojrzenie na tę kwestię zmieniło się w dosyć radykalny sposób. Demetrios Constantelos udowodnił, że Jan z Nikiu¹⁵⁹ z wielką niechęcią odnosił się do najazdu muzułmańskiego¹⁶⁰. Dodać należy, że chociaż sam Jan

¹⁵⁵ Ostatnie omówienie zagadnienia: T. Wołińska, *Opór, bierność czy kolaboracja? Chrześcijananie w Syrii i Egipcie wobec podboju arabskiego*, [in:] *Bizancjum i Arabowie...*, s. 362–387.

¹⁵⁶ Ф.И. Успенский, *История Византийской империи*, т. II, Москва 1996 (pierwsze wydanie: Ленинград 1927), s. 532–533.

¹⁵⁷ K. Zakrzewski, *Historia Bizancjum*, Kraków 2007 (pierwsze wydanie Warszawa 1938), s. 100.

¹⁵⁸ G. Ostrogorski, *Dzieje Bizancjum*, tłum. pod red. H. Evert-Kapessowej, Warszawa 1967, s. 113.

¹⁵⁹ Monofizycki biskup miasta Nikiu w Dolnym Egipcie. Jego dzieło, *Kronika świata*, które napisał w końcu VII w., nie zachowało się w oryginale. Na języki kongresowe zostało przetłumaczone z etiopskiego: O. Jurwicz, *Historia literatury...*, s. 112–113.

¹⁶⁰ D. Constantelos, *The Moslem Conquest of the Near East as Revealed in the Greek Sources of the Seventh and the Eighth Centuries*, B 42, 1972, s. 337–338. Warto pamiętać o zastrzeżeniach względem narracji zaprezentowanej przez Demetriosa Constantelosa. Twierdził on dla przykładu, że tereny, na których muzułmanie pojawili się jako najeźdźcy, były im obce, nieznane, zarówno pod względem religijnym, jak i etnicznym. Biorąc pod uwagę ogromną ilość wzmianek, jak i dowodów archeologicznych potwierdzających udział Arabów w szeroko zakrojonej wymianie handlowej pomiędzy cesarstwem a Indiami, czy Afryką [zaopatrując m.in. armię rzymską, a później bizantyńską – P. Croue, *Quraysh and the Roman Army Making Sense of the Meccan Leather Trade*, BSOAS 70. 1, 2007, s. 63–89 – według autorki to właśnie dzięki wiedzy zdobytej podczas tych wypraw

z Nikiu był nastawiony negatywnie do ludzi, którzy zaczęli z Arabami współpracować, to jednak wspominał o takich przypadkach¹⁶¹. Konkluzja podważająca zaangażowanie monofizytów w pomoc muzułmanom jest też zgodna z tezami Haralda Suermanna, który na podstawie analizy źródeł koptyjskich z okresu podboju muzułmańskiego (przede wszystkim tzw. *Panegiryku Trzech Świętych Dzieci Babilonu*) podważył wcześniejsze domniemania badaczy jakoby Koptowie wykazywali jakiegokolwiek

handlowych Kurajszyci, spośród których wywodził się Muhammad, uzyskali istotne informacje, które później pozwoliły armiom arabskim na zwycięskie kampanie w Syrii] podobna teza wydaje się wręcz kuriozalna. Nie wspominając już o najazdach, spośród których ostatni przed czasami Muhammada miał miejsce na pewno w 619 r. czy współpracy wojskowej arabskich królestw z cesarstwem (omówienie oraz obszerna literatura przedmiotu w: T. Wołoska, *Trudne sąsiedztwo. Wrogowie, partnerzy, sojusznicy*, [in:] *Bizancjum i Arabowie...*, s. 230–271), a także obecności w charakterze najemników lub zakładników, a takie przypadki możemy datować już na IV w. (m.in. udział w obrobie Konstantynopola po klęsce adrianopolskiej w 378 r.): B. Cękota, *Nie tylko Grecy. Obcy we wczesnobizantyńskim Konstantynopolu*, [in:] *Z badań nad wczesnobizantyńskim Konstantynopolem*, red. M.J. Leszka, K. Marinow, A. Kompa, Łódź 2011, s. 32–34.

¹⁶¹ Winą za upadek Egiptu koptyjski autor starał się obarczyć raczej chalcedonitów i administrację bizantyńską. Wskazywał na gotowość ludności koptyjskiej do walki o swoje miejsca zamieszkania. Została ona całkowicie zignorowana i niewykorzystana przez nieudolne władze bizantyńskie. W jednym z fragmentów swego dzieła kronikarz opisał sytuację, w której ludność Antinoe gotowała się do walki z najeźdźcą, ale prefekt Jan, wiedząc o zbliżającym się ataku muzułmanów, uciekł do Aleksandrii, by nie podzielić losu garnizonu z Fajum (Jan z Nikiu, CXV, 10). Takie dezercje zdarzały się, według koptyjskiego biskupa, znacznie częściej. Można tu wspomnieć o ucieczce wodza Domencjana, która doprowadziła do klęski znacznych sił bizantyńskich w czasie ich panicznego odwrotu (Jan z Nikiu, CXVIII, 4–7), o kunktatorstwie Teodora, który wycofał się z Kariunu, niemalże przedmieść Aleksandrii (Jan z Nikiu, CXIX, 3–4), o opuszczeniu Pentapolis (Jan z Nikiu, CXX, 35). Pewnym dysonansem w przedstawionym obrazie podboju Egiptu pobrzmiewają dwa opisane przez Jana epizody. Kronikarz wspominał na początku relacji z arabskiej ekspedycji, iż bizantyńscy wodzowie nie byli pewni wierności mieszkańców Lokion (Jan z Nikiu, CXI, 2). Zanotował również powrót monofizyckiego patriarchy Beniamina, który trzynaście lat przebywał na wygnaniu z powodu prześladowań, jakie dotknęły go z rąk Bizantyńczyków. Choć Jan z Nikiu nie napisał tu o jakiegokolwiek zgodzie Arabów na powrót koptyjskiego hierarchy, to wydaje się niemożliwe, by miał on miejsce bez przyzwolenia ze strony Amra (Jan z Nikiu, XXI, 1). Szczegółowe omówienie przekazu Jana z Nikiu: B. Cękota, *Jan z Nikiu...*, s. 9–31.

promuzułmańskie sentymenty¹⁶². Badania nad przekazem Jana z Nikiu nie zakończyły się jednak i wciąż pojawiają się nowe propozycje¹⁶³, wśród których należy wspomnieć opracowania autorstwa Phila Bootha. Podczas prac translatorskich brytyjskiemu badaczowi udało się sformułować wiele nowatorskich hipotez dotyczących treści dzieła Jana z Nikiu. Twierdzi on przede wszystkim, że pozornie chaotyczny zapis arabskiego podboju zawarty w *Kronice* można uznać za podstawę do odrzucenia części dotychczasowych wykładni inwazji arabskiej jako pojedynczej wyprawy, zakończonej całkowitym zwycięstwem muzułmanów, która to teza została przyjęta przez naukę ze względu na jednolite w swej treści relacje późniejszych wobec dzieła biskupa Jana źródeł islamskich¹⁶⁴. Niemniej istotne są jednak jego propozycje analizy *Kroniki* jako swoistego fresku, w którym wydarzenia z odległej przeszłości (czasów egipskich faraonów czy podległości wzrastającemu w potęgę imperium rzymskiemu), przenikają się z faktami współczesnymi Janowi (jak prześladowania Cyrusa czy też powrót Benjamina) w perspektywie trwania prawdziwego, ortodoksyjnego według historiografa, Kościoła reprezentowanego przez Koptów¹⁶⁵.

¹⁶² H. S u e r m a n n, *Copts and the Islam of the Seventh Century*, [in:] *The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam*, eds D. T h o m a s, E. G r y p e o u, M. N. S w a n s o n, Leiden–Boston 2006, s. 95–110. Cf. H. S u e r m a n n, *Koptische Texte zur arabischen Eroberung Ägyptens und der Umayyadenherrschaft*, JCoS 4, 2002, s. 167–186.

¹⁶³ Jest to bowiem tekst niezwykle skomplikowany, zarówno ze względu na podwójne tłumaczenie (lub raczej sparafrazowanie) z koptyjskiego na arabski, następnie na etiopski, które mogło doprowadzić do licznych deformacji pierwotnego przekazu (A. C a m e r o n, *Circus Factions: Blues and Greens at Rome and Byzantium*, Oxford 1976, s. 83; J. J a r r y, *Hérésies et factions dans l'Empire byzantin du IV^e au VII^e siècle*, Le Caire 1968, s. 465), jak i złożoności opisywanej przez kronikarzy sytuacji w Egipcie, związanej z arabskim najazdem oraz konfliktami wewnętrznymi, wynikającymi m.in. z napiętej sytuacji w metropolii – Konstantynopolu – И. В. К р и в у ш и н, *Иоанн Никейский и гражданская война в Египте*, VV 57, 1997, s. 45.

¹⁶⁴ Referat pt. *New Light on the Muslim Conquest of Egypt (Re-reading John of Nikiou)*, wygłoszony w ramach seminarium Zakładu Historii Starożytnej Uniwersytetu Warszawskiego, 11 października 2012 r. Cf.: Ph. B o o t h, *The Muslim Conquest of Egypt Reconsidered*, TM 17, 2013, s. 639–670.

¹⁶⁵ Referat pt. *John of Nikiou and the Politics of the Past*, wygłoszony w ramach panelu *Aspects of Early Islamic Egypt* podczas X International Congress of Coptic Studies

Ph. Booth stoi jednocześnie na stanowisku, że nie powinniśmy interpretować *Kroniki* bez ciągłego porównywania tego dzieła z dorobkiem innych autorów koptyjskich, szczególnie współczesnych Janowi, takich jak np. Menas z Nikiu, który był jego następcą na funkcji biskupiej¹⁶⁶. Na marginesie głównego wątku chciałbym nadmienić, że chociaż nastawienie Jana wydaje się zdecydowanie antymuzułmańskie, to jednak inne zabytki koptyjskie nie są tak jednoznaczne w swoim wydźwięku. O ile wspomniana już tutaj *Historia patriarchów aleksandryjskich* jest dziełem dużo późniejszym¹⁶⁷ (choć otwartym pozostaje pytanie, czy nie jest to zbiór wcześniejszych świadectw, spisanych za pontyfikatów poszczególnych patriarchów), to warto pamiętać, że chociaż pełna jest, przytoczonych tu wcześniej, niepochlebnych opinii na temat muzułmanów, to co do samego momentu

(Rome, 17–22 September 2012). Na temat koptyjskiego modelu kształtowania przekazów dotyczących przeszłości por.: G. S c h e n k e, *Creating Local History: Coptic Encomia Celebrating Past Events*, [in:] *Writing 'True Stories'. Historians and Hagiographers in the Late Antique and Medieval Near East*, eds A. P a p a c o n s t a n t i n o u, M. D e b i é, H. K e n n e d y, Turnhout 2010, s. 21–30.

¹⁶⁶ Najważniejsze dzieła tego ostatniego to *Żywot Izaaka Aleksandryjskiego* oraz *Męczeństwo Świętego Makrobiusza*. W swoich pismach wyrażał głębokie oddanie koptyjskim patriarchom oraz sprzeciw wobec błędów „Kościoła cesarskiego” i polityki prowadzonej przez bizantyńskich cesarzy. Zob.: M e n a o f N i k i o u, *The Life of Isaac of Alexandria and the Martyrdom of Saint Macrobius*, transl., ed. D. B e l l, Piscataway 2009 (pierwsze wydanie w 1988 r.).

¹⁶⁷ Autor tejże, Sewer z Hermopolis, nazywany inaczej Sewerem ibn al-Mukaffą urodził się około 915 r. Początkowo pełnił funkcję urzędniczą (jego świeckie nazwisko brzmiało Abu Bisr ibn al-Mukaffa). Następnie został mnichem i wkrótce biskupem Hermopolis w Tebaidzie, w Górnym Egipcie. Nominacja ta miała miejsce albo za pontyfikatu Teofanesa (953–956) albo Menasa (956–975). Sewer jest jednym z pierwszych Koptów, dla których język arabski stał się językiem pierwszoplanowym. Jest prawdopodobnie autorem ponad dwudziestu prac w tym języku, m.in. tzw. *Księgi soborów*, której treść była wymierzona przeciw patriarche melkickiemu Eutychiuszowi. Sewer brał także czynny udział w kilku dysputach religijnych, m.in. z Żydami w roku 975. Więcej na temat tej postaci zob.: C. D e t l e f, G. M ü l l e r, *Severos*, [in:] *Biographisch Bibliographisches Kirchenlexikon*, http://www.bautz.de/bbkl/s/s2/severos_i_a_m.shtml [tekst przetłumaczony na język angielski przez Rogera P e a r s e’a znajduje się na stronie: http://www.ccel.org/p/pearse/morefathers/severus_hermopolis_hist_alex_patr_00_eintro.htm [dostęp: 10.05.2021 r.]; F. R o f a i l F a r a g, *The Technique of Research of a Tenth Century Christian Arab Writer: Severus ibn al-Muqaffa*, Mu 86, 1973, s. 37–66.

podboju zawiera wiele fragmentów deprecjonujących Bizantyńczyków i przedstawiających pozytywny wizerunek wyznawców islamu, włącznie z kluczową relacją spotkania koptyjskiego patriarchy Benjamina z wodzem Arabów 'Amr al-'Asem, który poprosił o błogosławieństwo dla swojej wyprawy wojennej przeciwko bizantyńskim garnizonom na zachodzie, w Pentapolis w Cyrenajce i otrzymał je. Podkreślny, zgodnie z *Historią*, napisaną przecież przez chrześcijan, koptyjski patriarcha pobłogosławił wyprawie muzułmanów przeciwko wyznawcom Chrystusa¹⁶⁸. Podobną interpretację arabskiego najazdu odnajdujemy w innych zabytkach piśmiennictwa koptyjskiego z wczesnego średniowiecza, m.in. tzw. homilii Teofila z Aleksandrii. Zachowane w języku arabskim dzieło¹⁶⁹, w formie mowy przypisanej Teofilowi, patriarsze z przełomu IV–V w., z okazji święta świętych Piotra i Pawła, zawiera w sobie następującą przepowiednię: *po pewnym czasie Bóg usunie jarzmo Bizantyńczyków z kraju Egiptu dla dobra ortodoksyjnej wiary i ustanowi silny lud, który będzie litościwy wobec kościołów Chrystusa i nie będzie obrażał wiary w żaden sposób, a Bóg będzie karał lud Egiptu za jego grzechy*¹⁷⁰. Według części badaczy przekaz homilii wygląda tak, jakby tekst został napisany z perspektywy okupacyjnej, dlatego sugerują, że powstał najprawdopodobniej na przełomie VII–VIII w.¹⁷¹ Inni, powołując się na ostatnie zdanie dotyczące przepowiadanej kary, uważają, że homilia powstała znacznie później, być może po stłumieniu powstania

¹⁶⁸ S e w e r, II, s. 496–497: *jeśli zaś zechcesz pomodlić się za mnie, abym mógł ruszyć na Zachód i do Pentapolis by wziąć je w posiadanie podobnie jak Egipt, gdy wrócę bezpiecznie i szybko, zrobię dla Ciebie wszystko, o co mnie poprosisz. Wtedy święty Benjamin modlił się za 'Amra i wygłosił piękną mowę, która 'Amra i jego towarzyszy wprowadziła w zdumienie, zawierając słowa napomnienia i wiele pożytku dla tych, którzy go słyszeli; ujawnił pewne rzeczy 'Amrowi, i odjechał od niego uhonorowany i uczczony. A wszystko co błogosławiony ojciec powiedział wodzowi 'Amrowi, synowi as-'Asa, stało się prawdą i ani litera nie była niespełniona.*

¹⁶⁹ Niektórzy badacze sugerują, że pierwotna wersja mogła zostać spisana po grecku: T e o f i l z A l e k s a n d r i i, s. 375.

¹⁷⁰ Przetłumaczony tekst homilii znajduje się w: T e o f i l z A l e k s a n d r i i, s. 393.

¹⁷¹ W.H.C. F r e n d, *The Rise of the Monophysite Movement: Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries*, Cambridge 1972, s. 354–355.

Baszmuritów¹⁷² w latach trzydziestych IX w.¹⁷³ Teza ta została jednak odrzucona ze względu na słabą wymowę tego argumentu¹⁷⁴. Wydaje się, że trudno będzie wyłącznie na podstawie przedstawionego wyżej fragmentu homilii ustalić przybliżony czas jej powstania – przekaz sugeruje bowiem również dobrze, że mogła ona zostać stworzona w początkowym okresie arabskich najazdów, jak i w czasach względnej tolerancji religijnej za pierwszych Fatymidów¹⁷⁵. Połączenie fatalizmu przekazu *Historii patriarchów*

¹⁷² Baszmuritami określa się uczestników serii koptyjskich powstań przeciwko arabskiej administracji Egiptu, które wybuchały regularnie w regionie Baszmur w Deltie Nilu w związku z nadmiernym opodatkowaniem chrześcijan oraz nierównym traktowaniem chrześcijańskich poddanych przez umajjadzkich i abbasydzkich namiestników. Buntów takich było co najmniej kilka w VIII w. (712, 720, 749, 767), a skończyły się po klęsce największego z nich, w latach 831–832. Według części badaczy był to ostatni zorganizowany opór Koptów wobec ekspansji muzułmanów w Egipcie, a przegrana ostatecznie złamała jakikolwiek duch sprzeciwu wśród monofizytów. Zob. więcej: M. W i s s a, *The Last Revolt of Bashmur (831 A.D.) in Coptic and Syriac Historiography*, [in:] *Migration Histories of the Medieval Afroeurasian Transition Zone. Aspects of mobility between Africa, Asia and Europe 300–1500*, eds J. P r e i s e r-K a p e l l e r, L. R e i n f a n d t, Y. S t o u r a i t i s, Leiden 2020, s. 247–260; F. F e d e r, *The Bashmurite Revolts in the Delta and the „Bashmuric Dialect”*, [in:] *Christianity and Monasticism in Northern Egypt. Beni Suef, Giza, Cairo and the Nile Delta*, eds G. G a b r a, H. N. T a k l a, Cairo 2017, s. 33–36; M. W i s s a, *Yusab of Alexandria, Dionysius of Tel-Mahre, Al-Ma'mun of Baghdad, the Bashmurites and the Narrative of the Last Rebellion in 'Abbasid Egypt: Re-considering Coptic and Syriac Historiography*, [in:] *Coptic Society. Literature and Religion from the Late Antiquity to Modern Times. Proceedings of the Tenth International Congress of Coptic Studies. Rome, September 17th–22nd 2012*, Louvain 2016, s. 1045–1062; K. O h t a, *The Coptic Church and Coptic Communities in the Reign of al-Ma'mun. A Study of the Social Context of the Bashmuric Revolt*, *AJAME* 19. 2, 2004, s. 87–116; G. G a b r a, *The Revolts of the Bashmuric Copts in the Eighth and Ninth Centuries*, [in:] *Die koptische Kirche in den ersten drei islamischen Jahrhunderten*, ed. W. B e l t z, Halle-Wittenberg 2003, s. 111–119.

¹⁷³ T e o f i l z A l e k s a n d r i i, s. 375.

¹⁷⁴ R. H o y l a n d, *Seeing Islam...*, s. 172.

¹⁷⁵ W tekście ewentualne prześladowania muzułmańskie wspomniane zostały jedynie ogólnie, nie mówi się o przymusowych konwersjach. Według części badaczy autor homilii wydawał się wręcz zaniepokojony ewentualnością stopniowego zatarcia się różnic pomiędzy Koptami a muzułmanami we względnym pokoju, co mogło doprowadzić do „spokojnej” apostazji chrześcijan, bez jakiegokolwiek presji ze strony Arabów: J. v a n L e n t, *Réactions coptes au défi de l'Islam: L'Homélie de Théophile d'Alexandrie en*

aleksandryjskich (w przeciwieństwie do Jana z Nikiu, który wskazywał na możliwości przeciwstawienia się muzułmanom, autor/autorzy *Historii* wyrażali wielokrotnie przekonanie o bezcelowości oporu) z obarczeniem winą za przegraną „heretyków” odnaleźć możemy też w tzw. *Koptyjskim Papirusie*, czyli papirusie nr 89 z British Library, zawierającym około dwudziestu linijek tekstu kazania lub listu, którego pozostała część zaginęła. Autor tego dzieła wspomina o Saracenach, których nie można zatrzymać, a którzy są znakiem Bożego gniewu przeciwko ludziom, którzy *odrzucają Jego święte ciało i krew*. Według jednej z hipotez tekst nawiązuje do arabskiego najazdu na Egipt¹⁷⁶, choć nie jest to powszechnie akceptowana propozycja¹⁷⁷.

Innym znanym badaczem, który zajął się kwestią stosunku chrześcijan egipskich i syryjskich do islamu, był John Moorhead¹⁷⁸. Na podstawie analizy kronik monofizyckich także podał w wątpliwość tezę o pozytywnych zapatrywaniach monofizytów na inwazję arabską. Jednak, jak podkreślał M.V. Krivov¹⁷⁹, J. Moorhead wykorzystał w swej pracy źródła z różnych regionów i epok, co stawia pod znakiem zapytania metodologię jego badań¹⁸⁰. Dlatego też wspomniany bizantynista rosyjski zajął się jedynie źródłami syryjskimi. M.V. Krivov zwrócił uwagę na to, że pozytywne przedstawienie arabskiej inwazji znajdujemy dopiero w dziełach z XII–XIII w., jak kroniki autorstwa Michała Syryjskiego czy też Bar Hebreusa. Jednak nawet w tych, relacja ta ogranicza się właściwie do negatywnego opisanie rządów bizantyńskich (podobnie jak w przedstawio-

L'honneur de Saint Pierre e de Saint Paul, [in:] *Etudes coptes XII. Quatorzième journée d'études* (Rome, 11–13 juin 2009), eds A. B o u d' h o r s, C. L o u i s, Paris 2013, s. 133–148.

¹⁷⁶ P. C r o n e, M. C o o k, *Hagarism...*, s. 155.

¹⁷⁷ R. H o y l a n d, *Seeing Islam...*, s. 171.

¹⁷⁸ J. M o o r h e a d, *The Monophysite Response to the Arab Invasions*, B 52, 1981, s. 579–591. Por. i d e m, *The Earliest Christian Theological Response to Islam*, Rel 11, 1981, s. 265–274.

¹⁷⁹ М. В. К р и в о в, *Отношение сирийских монофиситов к арабскому завоеванию*, VV 55, 1994, s. 95–103.

¹⁸⁰ Trudno zgodzić się w pełni z tą opinią, biorąc pod uwagę drugi z cytowanych już tekstów J. M o o r h e a d a (*The Earliest...*, s. 265–269), gdzie zajął się przede wszystkim tekstami syryjskimi – monofizyckimi i nestoriańskimi z początkowego okresu inwazji muzułmańskiej. Artykuł ten nie był chyba jednak znany rosyjskiemu badaczowi.

nych powyżej zabytkach koptyjskich). Nie znajdujemy zaś w szczegółowych opisach rozwoju muzułmańskiej ekspansji żadnych przesłanek potwierdzających współpracę monofizytów z Arabami¹⁸¹. Wcześniejsze źródła nic o tym nie mówią. Niektóre zaś są wręcz antyarabskie. M.V. Krivov podaje tu jako przykład *Apokalipsę* Pseudo-Metodego¹⁸².

W przeciwieństwie do zagadnienia koptyjskiego trudno mieć zastrzeżenia do głównego wyводу zaprezentowanego przez M.V. Krivova względem przekazów syryjskich. Jednak znajdują się w jego pracy dwie tezy, które wymagają konfrontacji z relacjami zawartymi w *Chronografii* Teofanesa. Pierwsza z nich dotyczy sposobu zdobycia Edessy. Jest to, według rosyjskiego badacza, sztandarowy przykład, że monofizyci, chociaż prześladowani, nie przechodzili na stronę wroga¹⁸³. Mieszkańcy tego miasta mieli bowiem cierpieć z powodu represji ze strony Herakliusza, ze względu na ich dość neutralną postawę w czasach okupacji perskiej¹⁸⁴. Sytuację komplikowało dodatkowo to, iż Edessa, jak żadne inne miasto,

¹⁸¹ M.B. Кривов, *Отношение...*, s. 100–102.

¹⁸² *Ibidem*, s. 103. Problemem tym zajął się autor także w innym artykule: M.B. Кривов, «Откровение» Псевдо-Методия Патарского как отражение народных взглядов на арабское нашествие, VV 44, 1983, s. 215–221. Tłumaczenie i opracowanie apokalipsy w języku polskim znajdzie Czytelnik w: *Apokryfy syryjskie. Historia i przysłowia Achikara. Grota skarbów. Apokalipsa Pseudo-Metodego*, tłum. A. Tronina, oprac. i d e m, M. Starówieyski, Kraków 2011, s. 200–238. Na temat Apokalipsy w kontekście islamskim: P.J. Alexander, *The Byzantine Apocalyptic Tradition*, Berkeley–Los Angeles 1985, s. 13–60; J. Flori, *L'Islam et la fin des temps...*, s. 133–141; G.J. Reinink, *Pseudo-Methodius: A Concept of History in Response to the Rise of Islam*, [in:] *The Byzantine and Early Islamic Near East. Papers of the First Workshop on Late Antiquity and Early Islam*, eds A. Cameron, L.I. Conrad, G.R.D. Kind, t. I, Princeton 1992, s. 149–187. Warto dodać, iż jest wiele syryjskich tekstów o podobnym, antyislamskim charakterze, chociaż mniej znanych niż *Apokalipsa*. Na ten temat zob.: H.J.W. Drijvers, *The Gospel of the Twelve Apostles: A Syriac Apocalypse from the Early Islamic Period*, [in:] *The Byzantine and Early Islamic Near East. Problems in the Literary Source Material*, eds A. Cameron, L.I. Conrad, Princeton 1992, s. 189–213; G.J. Reinink, *The Lamb on the Tree: Syriac Exegesis and Anti-Islamic Apologetics*, [in:] *The Sacrifice of Isaac. The Aqedah (Genesis 22) and its Interpretations*, eds E. Noot, E. Tigchelaar, Leiden 2002, s. 109–124.

¹⁸³ M.B. Кривов, *Отношение...*, s. 98–99.

¹⁸⁴ Część mieszkańców Edessy została zmuszona do porzucenia wyznania ortodoksyjnego i przyjęcia monofizytyzmu lub nestorianizmu, zob.: *ibidem*, s. 98.

miała bardzo złożoną strukturę religijną¹⁸⁵. Dla naszych rozważań istotna jest obecność w tym mieście aż dwóch wspólnot „monofizycznych” (czy dokładniej w przypadku Armeńczyków – „przedchalcedońskich”) – syryjskiej¹⁸⁶ i armeńskiej¹⁸⁷. Nie bez znaczenia powinna być świadomość, że Edessa odgrywała istotną rolę, również symboliczną, dla Bizantyńczyków, co prowadziło do konfrontacji nie tylko religijnej, ale również kulturowej¹⁸⁸.

Być może M.V. Krivov myli się, gdy stwierdza, że żadne relacje źródłowe nie potwierdzają, aby mieszkańcy Edessy współpracowali z Arabami. Wydaje się bowiem, iż Teofanes zasugerował to wyraźnie w opisie roku

¹⁸⁵ J.B. Segal, *Edessa – „The Blessed City”*, Oxford 1970, s. 207–208. Jak napisał niedawno Niccolò Zorzi, *Edessa and its fortifications in Byzantine times (6th–11th centuries)*, [in:] *From Edessa to Urfa. The Fortification of the Citadel*, ed. C. Toghiani, Summertown 2021, s. 13: *as the capital of the Roman province of Osroene (from 242) was always a multilingual one in which manifold influences and traditions coexisted, and Christians were divided between Orthodox (Melkites), Nestorians (later expelled from the city), and Monophysites (Syrian and Armenian Jacobites)*.

¹⁸⁶ Edessa była jednym z najbardziej istotnych ośrodków rozwoju chrześcijaństwa, ale też języka i kultury syryjskiej, zob. m.in.: A. Jacob, *Edessa and the Syriac Language*, Harp 18, 2005, s. 331–336; S.H. Griffith, *Christianity in Edessa and the Syriac-Speaking World. Mani, Bar Daysan and Ephraem, the Struggle for Allegiance on the Aramean Frontier*, JCSSS 2, 2002, s. 5–20; L. van Rompaey, *Jacob of Edessa and the Early History of Edessa*, [in:] *After Bardasain. Studies on Continuity and Change in Syriac Christianity in honour of Professor Han J. W. Drijvers*, eds G.J. Reinink, A.C. Klugkist, Louvain 1999, s. 269–285; L.W. Barnard, *The Origins and Emergence of the Church in Edessa during the First Two Centuries A.D.*, VC 22. 3, 1968, s. 161–175; także już w okresie islamskim: R. Houlton, *Jacob and Early Islamic Edessa*, [in:] *Jacob of Edessa and the Syriac Culture of His Day*, ed. B.T.H. Roemeny, Leiden 2008, s. 11–24.

¹⁸⁷ Oprócz nich żyli tam także ortodoksi i nestorianie. Dla Armeńczyków Edessa była bardzo istotnym miejscem ze względów symbolicznych, tradycyjnie z miejscem tym wiązano powstanie armeńskiego alfabetu – K. Ökte, *Creating the Turk's Homeland: Modernization, Nationalism and Geography in Southeast Turkey in the late 19th and 20th Centuries*, Paper for the Socrates Kokkalis Graduate Workshop 2003, University of Oxford, School of Geography and the Environment, s. 11 <https://web.archive.org/web/20131109123500/http://arsiv.setav.org/ups/dosya/13204.pdf> [dostęp: 10.05.2021 r.].

¹⁸⁸ Więcej na ten temat: W. Baum, *Edessa in der Auseinandersetzung zwischen Byzanz und der syrischen Kirche (6.–12. Jahrhundert)*, [in:] *Edessa in hellenistisch-römischer Zeit. Religion, Kultur und Politik zwischen Ost und West. Beiträge des internationalen Edessa-Symposiums in Halle and der Saale, 14.–17. Juli 2005*, hrsg. L. Greisiger, C. Rammelt, J. Tübach, D. Haas, Beirut 2009, s. 11–30.

6130 AM (638/639 AD). Bizantyński chronograf napisał tam, że mieszkańcy Edessy otworzyli bramy swego miasta przed Arabami. Następnie, najprawdopodobniej na podstawie umowy między nimi a dowódcą muzułmańskiej wyprawy ‘Ijadem ibn Ghanm al-Fihrim, oddali mu kraj, dowódcę oraz Rzymian z nim będących¹⁸⁹. Istotny jest właśnie ten podział dokonany przez Teofanesa – na Rzymian i Edesseńczyków. Co prawda bizantyński chronograf nie napisał tutaj wyraźnie, iż owi Edesseńczycy to monofizyci, jednak Teofanes w ogóle rzadko wyraźnie wskazuje na nich w swoich relacjach, o czym wspomnę jeszcze w dalszej części tekstu. Oczywiście wydanie miasta nie musiało być, a najprawdopodobniej nie było, podyktowane sympatią do Arabów, a jedynie kalkulacją własnych interesów. Jednak autor *Chronografii* wyraźnie zasugerował, że negocjacje odbyły się z woli mieszkańców. Inicjatywa nie wyszła od wojskowych, Bizantyńczyków. Pokojowy sposób przejścia Edessy i całego regionu potwierdzają niezależne badania archeologiczne, brak jakichkolwiek śladów świadczących o jakichś zniszczeniach lub dużych skarbów monet z tego okresu, które mogłyby powstać z inicjatywy przedstawicieli warstw wyższych, chcących zabezpieczyć swoje majątki przed najeźdźcami¹⁹⁰. Warto pamiętać, że z Edessy wywodziła się syryjska rodzina *Gūmōyē*, której członkowie odgrywali przy Umajjadach podobną rolę jak krewni Jana z Damaszku, a jeden z nich, Anastazjusz zarządzał kwestiami fiskalnymi prowincji egipskiej. Te umiejętności ekonomiczne przełożyły się na prowadzenie licznych interesów handlowych przez tę rodzinę, wykorzystującą w tym celu swoje dworskie koneksje. Byli to przy tym ludzie niezwykle wiary, fundatorzy wielu kościołów, reprezentujący jednakże monofizytów i konkurujący m.in. ze znaną nam lepiej melkicką rodziną

¹⁸⁹ Teofanes, AM 6130, s. 340.20–22: *W tym roku Iad przekroczył Eufrat z całym swoim wojskiem i obległ Edessę. Edesseńczycy zaś otworzyli bramy i oddali poprzez słowo swój kraj, wodza i jego Rzymian.*

¹⁹⁰ S. Heidemann, *Settlement Patterns, Economic Development and Archaeological Coin Finds in Bilad al-Sham: the Case of the Diyar Mudar – The Process of Transformation from the 6th to the 10th Century A.D.*, [in:] *Residences, Castles, Settlements. Transformation Processes from Late Antiquity to Early Islam in Bilad al-Sham Proceedings of the International Conference held at Damascus, 5–9 November 2006*, eds K. Bartl, A.R. Moaz, Rahden 2009, s. 488–489.

damasceńską¹⁹¹. Ponieważ główne informacje na temat ich działalności odnoszą się do czasów ‘Abd al-Malika, można jedynie zastanawiać się, czy podobnie jak przodkowie Jana odgrywali oni jakąś istotną rolę w Edessie w czasie opisanych przez Teofanesa wydarzeń. Inaczej też – czy rodzina Jana, którego wizerunek w *Chronografii* jest przecież nader pozytywny, nie przekazywała jakichś tradycji dotyczących zdradliwego zachowania edesseńskich monofizytów, a relacja ta nie trafiła do Teofanesa i nie została w tak przecież enigmatyczny sposób utrwalona w jego dziele? Interesujące też byłoby zwrócenie uwagi na informacje przekazane nam przez Sebeosa, kronikarza armeńskiego, który opisał m.in. czasy Herakliusza¹⁹². Jeśliby przyjąć, że Edessę oddali przedstawiciele lokalnych elit, to być może uczestniczyła w tym także wspomniana już wspólnota armeńska. Jest to tylko hipoteza, możliwe, że za daleko idąca. Warto się jednak zastanowić, czy aby relacja Sebeosa o edesseńskich Żydach, sprowadzających rzekomo Arabów¹⁹³, nie jest próbą przeniesienia winy, która „obarczała” sumienia Armeńczyków, w związku z podjęciem negocjacji z muzułmanami, na kogoś innego. Jak już napisałem, ale chciałbym to jeszcze raz podkreślić, jest to jedynie propozycja interpretacji. Żydzi edesseńscy byli oskarżani o współpracę z muzułmanami także przez Teofanesa. Mam tu na myśli fragment dotyczący zdobycia Rodos przez Mu’awiję. Wtedy to, według Chronografa, właśnie żydowski kupiec z Edessy wywiózł w częściach słynny posąg Kolosa z Rodos¹⁹⁴.

¹⁹¹ M. D e b i é, *Christians in the Service of the Caliph: Through the Looking Glass of Communal Identities*, [in:] *Christians and Others in the Umayyad State*, eds A. B o r r u t, F.M. D o n n e r, Chicago 2016, s. 54–61.

¹⁹² *Historia cesarza Herakliusza* obejmuje okres od końca V w. do drugiej połowy VII w. Na temat Sebeosa zob. *The Heritage of Armenian Literature. From the Sixth to the Eighteenth Century*, eds A.J. H a c i k y a n, G. B a s m a j i a n, E.S. F r a n c h u k, N. O u z o u n i a n, Detroit 2002, s. 81–93; R. W. T h o m s o n, *The Armenian Text*, [in:] *The Armenian History attributed to Sebeos*, transl. i d e m, Liverpool 1999, s. 31–78.

¹⁹³ Według Sebeosa Żydzi z Edessy, którzy nie chcieli, aby władza bizantyńska powróciła do Syrii, wyruszyli do Arabii, aby wezwać na pomoc swoich krewnych, synów Ismaela. Nie mogli lepiej wybrać momentu, bowiem wśród Arabów znalazł się człowiek, imieniem Muhammad, który zaczął odwoływać się do wspólnego dziedzictwa Abrahama, znał też dzieje posłannictwa Mojżesza, por.: S e b e o s (R. B e d r o s i a n), s. 121–123; S e b e o s (К. П а т к а н ь я н), s. 116–117.

¹⁹⁴ T e o f a n e s, AM 6145, s. 345.8–11: *W tym roku Mu’awija wziął Rodos i zniszczył Kolosa Rodyjskiego, 1360 lat po jego wzniesieniu. Został nabyty przez żydowskiego kupca*

Drugim zagadnieniem, o którym należy, choćby na marginesie głównych rozważań napomknąć, jest stwierdzenie M.V. Krivova, że ortodoksi oraz monofizyci współpracowali ze sobą, np. w czasie dysput religijnych prowadzonych z muzułmanami, a patriarcha jakobicki był przedstawicielem obydwu Kościołów przed emirem¹⁹⁵. Rosyjski uczony wyciągnął taki wniosek na podstawie jednego z syryjskich manuskryptów z 874 r., dotyczącego dysputy przypisywanej jakobickiemu patriarche Janowi i arabskiemu emirowi¹⁹⁶. Można podejrzewać, że M.V. Krivov nadinterpretuje fragment manuskryptu, w którym wyraźnie zostało napisane, iż ortodoksi liczyli na pomoc monofizyckiego patriarchy i modlili się za niego, jakby był ich jedyną nadzieją. Trzeba z całą mocą podkreślić, iż jest to dokument monofizycki i że relacja ta nie znajduje się tam, aby opisać współpracę pomiędzy obydwoma odłamami, a jedynie podkreślić rolę patriarchy jakobickiego. Naturalnie te dwie wymienione wyżej uwagi nie podważają całości wyводу M.V. Krivova. Kończąc wątek wypada dodać, że mimo

z *Edessy, który załadował brąz na 900 wielbłądów*. Na temat Kolosa z Rodos i relacji o jego zniszczeniu przez Arabów zob.: L.I. Conrad, *The Arabs and the Colossus*, JRAS 6, 1996, s. 165–187; H. Mauryon, *The Colossus of Rhodes*, JHS 76, 1956, s. 68–86. Historia ta jest toposem niewiadomego pochodzenia, zaczerpniętym przez Teofanesa najprawdopodobniej od Teofila z Edessy. Trudno jednak wskazać przyczyny, dla których ta, w gruncie rzeczy, nonsensowna opowieść, znalazła się we wspomnianych powyżej narracjach: D. Woods, *On the Alleged Arab Destruction of the Colossus of Rhodes c. 653*, B 86, 2016, s. 441–451. Chyba że obydwu autorom zależało na jej antyżydowskim wydźwięku. Warto też pamiętać, że w syryjskich wersjach tej samej historii, u Dionizjusza z Tell-Mahre oraz Michała Syryjskiego pojawia się Emesa, a nie Edessa i według L.I. Conrada wynika to z błędnego przepisania nazwy w wersjach bizantyńskich, u Teofanesa, a potem od niego w innych źródłach takich autorów jak Konstantyn Porfirogeneta, Kedrenos, czy Zonaras: L.I. Conrad, *The Arabs...*, s. 172.

¹⁹⁵ М.В. Кривов, *Отношение...*, s. 102–103.

¹⁹⁶ Obecnie przyjmuje się, iż był to 'Umajr ibn Sa'd al-Ansari, zob.: G.J. Reinken, *The Beginnings of Syriac Apologetic Literature in Response to Islam*, Och 77, 1993, s. 164–187; S.K. Samir, *Qui est l'interlocuteur musulman du patriarche syrien Jean III (631–648)?*, [in:] *IV Symposium Syriacum 1984 (Orientalia Christiana Analecta 229)*, ed. H.J.W. Drijvers, Rome 1987, s. 387–400. Na początku XX w. dyskusja toczyła się wokół postaci 'Amr ibn as-'Asa, zob.: M.F. Nau, *Un colloque du patriarche Jean avec l'émir des Agariens et faits divers des Années 712 à 716*, JA sér. 11/ t. V, 1915, s. 225–279. Zob. także: H. Lammens, *A propos d'un colloque entre le Patriarche Jacobite Jean I et 'Amr Ibn al-'Aṣi*, JA sér. 11/ t. XIII, 1919, s. 97–110.

starań naukowców¹⁹⁷ w wielu publikacjach o popularnym charakterze dominuje przecież nadal pogląd o aktywnym wsparciu Arabów przez monofizytów¹⁹⁸.

Interesującą kwestią jest też, jak Teofanes ustosunkowywał się do Armeniczików, których większość mogłaby także zostać w uproszczeniu uznana za „pobratymców” monofizytów, nieuznających postanowień chalcedońskich¹⁹⁹, w kontekście relacji dotyczących arabskich podbojów²⁰⁰. Jest to problem szczególnie istotny, zważywszy na rolę jaką

¹⁹⁷ Współcześnie również nie wszyscy badacze uznają powyżej przedstawione hipotezy za wiążące. Niektórzy wskazują na wyraźny podział w relacjach ustosunkowujących się do muzułmanów w zależności od tego czy ich autorzy reprezentowali społeczność melkicką, czyli tych chrześcijan, którzy wcześniej korzystali ze wsparcia cesarstwa, czy monofizyczną i nestoriańską, tegoż pozbawioną, a często wręcz prześladowaną przez Bizantyńczyków: J.C. L a m o r e a u x, *Early Eastern Christian Responses to Islam*, [in:] *Medieval Christian Perceptions of Islam*, ed. J.V. T o l a n, London–New York 2000, s. 24–25.

¹⁹⁸ Przy tym stanowisku pozostaje znana publicystka Gisèle L i t t m a n, zob. np.: B a t Y e ‘ o r, *Islam and Dhimitude: Where Civilizations Collide*, Madison 2001, s. 39–40. Także inni autorzy nadal wyrażają ten pogląd. Przykładem jest tu Elizabeth Allo I s i c h e i, która jednak głównych winowajców upadku (w tym przypadku Egiptu) widzi w elitach, tak monofizycznych, jak i ortodoksyjnych: e d e m, *A History of Christianity in Africa: From Antiquity to the Present*, Grand Rapids–Lawrenceville 1995, s. 42–43.

¹⁹⁹ Na temat historii Armenii pod panowaniem arabskim zob.: W.E. K a e g i, *Byzantium...*, s. 181–204; M.B. К р и в о в, *Византия и арабы в раннем средневековье*, Санкт-Петербург 2002, s. 87–129; W.M. K u r k j a n, *A History of Armenia*, New York 1958, s. 173–185; M. Z a k r z e w s k a-D u b a s o w a, *Historia Armenii*, Wrocław 1977, s. 58–61. Na temat Kościoła armeńskiego zob. m.in.: J.-P. M a h é, *Kościół armeński w latach 611–1066*, [in:] *Historia chrześcijaństwa...*, s. 383–445; M a l a c h i a s z O r m a n i a n, *Kościół Ormiański: historia, doktryna, zarząd, reguły kanoniczne, liturgia, literatura, stan współczesny*, tłum. K. S t o p k a, Kraków 2004, s. 46–50; D. P r ó c h n i a k, *Od ortodoksji do kościoła narodowego. Armenia w epoce wczesnochrześcijańskiej (301–726)*, VP 21, 2001, s. 49–82; K. S t o p k a, *Armenia Christiana. Unionistyczna polityka Konstantynopola i Rzymu a tożsamość chrześcijaństwa armeńskiego IV–XV w.*, Kraków 2002, s. 49–93 (a także nowe wydanie w tłumaczeniu na angielski: i d e m, *Armenia Christiana. Armenina Religious Identity and the Churches of Constantinople and Rome (4th–15th Century)*, tłum. T. B a ł u k-U l e w i c z o w a, Kraków 2017, s. 77–99).

²⁰⁰ Za najważniejsze prace odnoszące się do tematu podbojów Armenii, a powstałe w ciągu ostatnich lat należy uznać opracowania Arsena S h a h i n j a n a (*Армения и страны Южного Кавказа в условиях византийско-иранской и арабской власти*, Санкт-Петербург 2011; *Армения накануне арабского завоевания*, Санкт-Петербург

armieńska grupa etniczna odgrywała w Bizancjum²⁰¹. Dysponujemy dwoma fragmentami *Chronografii* traktującymi o historii Armeńczyków w okresie arabskiej ekspansji. W pierwszym z nich wspomniany został układ jaki zawarł Teodor Rsztuni z Arabami, a który oddawał Armenię pod władzę tego, jak nazwał go bizantyński chronograf, *armieńskiego patrycjusza*²⁰². Jest to zwyczajna notka faktograficzna i mogłaby ona nie wzbudzić większego zainteresowania. Jednak Armenia traktowana była przez Bizantyńczyków, zwłaszcza po zwycięstwie Herakliusza nad Persami, jako strefa wpływów. Paktowanie więc z nieprzyjacielem i oddawanie części terytorium cesarstwa pod jego kuratelę nie może być rozumiane inaczej jak zdrada. Nie bez znaczenia wydaje się więc podkreślenie przez Bizantyńczyka, iż sygnatariuszem paktu był „armieński” patrycjusz.

2003; *Закавказье в составе арабского халифата*, Санкт-Петербург 1998). Polecić wypada szczególnie pierwszą z wymienionych prac, będącą sumą dotychczasowych osiągnięć badacza. Omówienie głównych tez autora, wraz ze skróconą bibliografią jego licznych artykułów na ten temat odnajdzie Czytelnik w: B. C e c o t a, rec.: *Arsen K. Shaginyan, Armenia i strany Juzhnogo Kavkaza v uslovijakh vizantijsko-iranskoj i arabskoj vlasti, Sankt-Peterburg 2011*, SCer 4, 2014, s. 295–299. Istotną książką w kontekście zachodzących w Armenii procesów interkulturacji i współpracy z muzułmanami, szczególnie względem panującej w Waspurakanie dynastii Arcruni jest natomiast: L. J o n e s, *Between Islam and Byzantium. Aght'amar and the Visual Construction of Medieval Armenian Rulership*, London 2016, s. 53–96. Ostatnią próbą interpretacji powyższych kwestii, wskazującą na pewne elementy kontynuacji i pamięci o czasach rządów Sasanidów w nowej muzułmańskiej rzeczywistości, konstatującą dość istotny fakt, że Armenia i kaukaska Albania były tymi prowincjami kalifatu, które zachowały swoją chrześcijańską tożsamość jest: A. V a c c a, *Non-Muslim Provinces under Early Islam. Islamic Rule and Iranian Legitimacy in Armenia and Caucasian Albania*, Cambridge 2017, szczególnie s. 151–180.

²⁰¹ Na temat armeńskiej społeczności w Bizancjum zob. m.in.: P. C h a r a n i s, *The Armenians in the Byzantine Empire*, Bsl 22, 1961, s. 196–240; i d e m, *The Armenians in the Byzantine Empire*, London 1972; i d e m, *Ethnic Changes in the Byzantine Empire in the Seventh Century*, DOP 13, 1959, s. 23–44; N.G. G a r s o i a n, *The Problem of Armenian Integration into the Byzantine Empire*, [in:] *Studies on the Internal Diaspora of the Byzantine Empire*, eds H. A h r w e i l e r, A.E. L a i o u, Washington 1997, s. 53–124. Swoiste prozopograficzne *opus magnum* w temacie stanowi praca: Ch. S e t t i p a n i, *Continuité des élites à Byzance durant les siècles obscurs. Les princes caucasiens et l'Empire du VI^e au IX^e siècle*, Paris 2006, s. 148–245; 324–327; 390–392. Na temat stosunku Bizantyńczyków do Armeńczyków zob.: J. B o n a r e k, *RomaJowie...*, s. 123–127.

²⁰² T e o f a n e s, s. 344.26–27: ὁ τῶν Ἀρμενίων πατριکیος.

Na tej konstatacji moglibyśmy zakończyć, gdyby nie fakt, że niepozorna relacja Chronografa interesująco współgra z analizami zaprezentowanymi w ciągu ostatnich kilkunastu lat przez Arsena Shahinjana. Zgodnie z wnioskami przedstawionymi przez badacza, w wyniku trwającej ćwierć wieku wojny bizantyńsko-perskiej na początku VII w., Armeńczykom udało się osiągnąć pewną niezależność polityczną około roku 630 i zachować ją pod władzą dwóch kolejnych, wybranych przez zjazdy nachararów (armeniskich możnowładców), a zaakceptowanych przez cesarza bizantyńskiego, sparapetów – Mżēża Gnuniego (630–637) oraz Dawida Saharruniego (637–641). Wspomniani przywódcy oraz rada nachararów podejmowali w tym okresie dość istotne decyzje polityczne, co można interpretować jako uzyskanie szerokiej autonomii, nawet jeżeli pozostawali w orbicie wpływów bizantyńskich²⁰³. Podobne procesy dokonały się zresztą w tym okresie w takich kaukaskich krajach/państwach jak Łazyka, Kartlia czy Albania²⁰⁴. Szybka kariera Teodora Rsztuni wydaje się dla A. Shahinjana naturalną konsekwencją wzrostu znaczenia armeńskich warstw wyższych wobec powstania nowej sytuacji w regionie. Teodor, poprzez wcześniejsze

²⁰³ Wydaje mi się, że należy poczynić powyższe zastrzeżenie wobec tez rosyjsko-armeńskiego historyka. Wszak pierwszy z sparapetów do swoich najwyższych godności doszedł przecież w wyniku współpracy z Herakliuszem, z którym współdziałał przede wszystkim podczas decydujących kampanii, które doprowadziły do detronizacji Chosroesa II – D.M. L a n g, *Iran, Armenia and Georgia*, [in:] *The Cambridge History of Iran*, vol. III: *The Seleucid, Parthian and Sasanid Periods, Part I*, ed. E. Y a r s h a t e r, Cambridge 1983, s. 523. Kiedy zaś poróżnił się z cesarzem bizantyńskim, to mimo podjętej próby powstania, zginął w walce ze swoim następcą Dawidem Saharrunim (W.E. K a e g i, *Heraclius. Emperor of Byzantium*, Cambridge 2003, s. 215), który zresztą też był zaangażowany w działania wymierzone przeciwko cesarzowi, jako uczestnik spisku Jana Atalarichosa w 637 r. (wśród którego prawdopodobnych przyczyn wymienić można m.in. zaniepokojenie części bizantyńskich elit oszalałymi postęпами najazdu muzułmańskiego – M. N i c h a n i a n, *Le maître des milices d'Orient, Vahan, et la bataille de Yarmouk (636) au complot d'Athalaric (637)*, [in:] *Between Paris and Fresno: Armenian Studies in Honor of Dickran Kouymjian*, ed. B. D e r M u g r d e c h i a n, Costa Mesa 2008, s. 321–337). Nawet jeżeli uznamy, że wobec poparcia armeńskich nachararów Herakliusz był zmuszony do uznania Saharruniego za sparapeta, to jednak takowa oficjalna „aprobata” cesarska nadal musiała być dobrze widziana i oczekiwana, co świadczy raczej o pewnego rodzaju zależności od Bizancjum i liczeniu się z opinią Konstantynopola.

²⁰⁴ A.K. Ш а г и н я н, *Армения и страны...*, s. 84–85.

stanowisko marzbana w perskiej części Armenii, łączył ambicje całości klasy wyższej, zarówno tej z perskiej, jak i bizantyńskiej części kraju. Zgodnie z tezą petersburskiego badacza *armieńskiemu patrycjuszowi* udało się rozszerzyć swoją władzę nad całą Armenią, włączając w to tereny cylicyjskie, a nawet uzyskać dostęp do Morza Czarnego (w 641 r.). Kolejne dziesięć lat to według tego naukowca okres balansowania pomiędzy cesarstwem a kalifatem, w wyniku czego Teodor najpierw uzyskał uznanie ze strony Konstansa II (w 643 r.)²⁰⁵, a następnie podpisał wspomniane porozumienie z Arabami w 652 r., którzy widzieli w nim pełnoprawnego władcę Armenii, a co więcej przekazali mu prawdopodobnie (formalnie) prawa do kontroli nad Albanią i Kartlią w roku następnym²⁰⁶. A. Shahinjan uznał, że źródła muzułmańskie, według których Armenia została ostatecznie podbita przez Arabów w latach pięćdziesiątych VII w., zostały zbyt pochopnie uznane za w pełni wiarygodne. Wskazał, że żadne źródła ormiańskie nie potwierdzają tego stanu rzeczy, co więcej w muzułmańskich wzmiankach brakuje informacji o pozostawieniu w armeńskich miastach arabskich garnizonów wojskowych, co było tradycyjną procedurą w przypadku uzyskania kontroli nad danym terytorium. Wszystko to według niego wskazuje na przejściowy charakter skutków muzułmańskich zwycięstw w Armenii²⁰⁷. Ten stan swoistej autonomii mógł się utrzymać do lat osiemdziesiątych VII w., kiedy wykorzystując wojnę domową w kalifacie, kaukaskie księstwa uzyskały całkowitą niezależność. Zgodnie z hipotezą A. Shahinjana okres niezależności zakończył się wskutek dwóch wypraw chazarskich (681 i 685 r.), co doprowadziło do swoistego sojuszu pomiędzy cesarstwem i kalifatem względem kwestii kaukaskich i ustanowieniem pewnego rodzaju kondominium nad Armenią²⁰⁸. Dopiero wyprawy Muhammada ibn Marwana na początku VIII w., około roku

²⁰⁵ Por. A.Н. Т е р - Г е в о н д я н, *Армения и арабский халифат*, Ереван 1977, s. 23–58. Układ z Teodoreм mógł być elementem polityki Konstansa II, który w walce z Arabami sięgał po miejscowe elity, wywodzące się z terenów „przyfrontowych”, przede wszystkim Armeńczyków: W. T r e a d g o l d, *A History of the Byzantine State and Society*, Stanford 1997, s. 310–331.

²⁰⁶ А.К. Ш а г и н я н, *Армения и страны...*, s. 131.

²⁰⁷ *Ibidem*, s. 130.

²⁰⁸ *Ibidem*, s. 140–150.

701–702²⁰⁹ oraz upadek armeńskiego powstania z lat 702–705²¹⁰, doprowadziły do ostatecznej utraty niepodległości przez Armenię i powstania prowincji kalifatu – Arminiji. Wobec powyższego wywodu wzmianka w *Chronografii*, wskazująca na Teodora jako autora umowy z Arabami, mogła być nie tyle podkreśleniem zdrady tegoż wobec Bizancjum, a raczej konstatacją stanu faktycznego – uzyskania niezależności dla Armenii przez nacharara, tak od cesarstwa, jak i kalifatu.

Warto wspomnieć, że układ zawarty przez Teodora był jednym z pierwszych, jaki asygnował traktujący siebie jako suwerena władca chrześcijański z kalifem. Interesujące byłoby porównanie warunków jakie otrzymała Armenia, z tymi, na których podstawie muzułmanie podpisali *bakt* z innym państwem chrześcijańskim, Nubią²¹¹, a także odniesienie tychże do postanowień umów medyńskich z czasów Muhammada czy porozumień jerozolimskich z okresu pierwszych podbojów muzułmańskich²¹². Jednak Teofanes nic o nich nie wspomina, poza wzmianką, iż syn Teodora musiał udać się na dwór Mu'awiji²¹³.

Drugi fragment potwierdza to, o czym wcześniej już wspominałem. Teofanes starał się unikać pisania o monofizytach, przynajmniej od momentu, gdy znaleźli się pod okupacją arabską. Relacja dotyczy

²⁰⁹ *Ibidem*, s. 156–157.

²¹⁰ *Ibidem*, s. 223–230.

²¹¹ Na temat tej umowy zob.: J. Spaulding, *Medieval Christian Nubia and the Islamic World. A Reconsideration of the Baqt Teaty*, IJAHs 28. 3, 1995, s. 577–594; V. Christides, *Sudanese at the Time of the Arab Conquest of Egypt*, BZ 75, 1982, s. 6–13.

²¹² Próby analizy zob.: S.B. Dadoyan, *The Armenians in the Medieval Islamic World. Paradigms of Interaction Seventh to Fourteenth Centuries*, vol. I: *The Arab Period in Arminiyah Seventh to Eleventh Centuries*, New Brunswick–London 2011, s. 43–64.

²¹³ Teofanes, AM 6143, s. 344.27–28: καὶ σπονδὰς μετὰ Μαυῖου πεποίηκε δεδωκὼς αὐτῷ καὶ τὸν ἴδιον υἱόν (*uczynił porozumienie z Mu'awiją, któremu oddał swego jedynego syna*). Na temat innych warunków traktatu napisał więcej Sebeos (R. Bedrosian, s. 158–159; К. П а т к а н ь я н, s. 152). Postanowiono m.in. że Armenia zostanie zwolniona od daniny na okres 3 lat, Armeńczycy będą musieli zapewnić jednak wyżywienie dla 15 tysięcy wojowników arabskich, armia armeńska nie miała być używana w wewnętrznych rozgrywkach arabskich (stąd punkt mówiący o tym, iż nie będą oni wzywani do Syrii – chodziło zapewne o napięte stosunki pomiędzy Mu'awiją a Alim), arabski emir zobowiązywał się też do niewysyłania jakiegokolwiek nadzorcy do Armenii.

buntu armeńskich panów przeciw władzy muzułmańskiej²¹⁴. Zakończył się on porażką, a wodzowie klanów zostali zamordowani w okrutny sposób²¹⁵. Według bowiem Gewonda²¹⁶ Arabowie spalili ich w katedrze w Nachiczewanie²¹⁷. Armeńska relacja zawiera wiele szczegółów, jednak nie można wierzyć w nią bezkrytycznie. Możliwi armeńscy zostali tu przedstawieni jako męczennicy za wiarę, uciekający się do Chrystusa w chwili ostatecznej próby. Mimo wszystko, sam fakt dokonania mordu w kościele możemy uznać za prawdopodobny. Przemawia za tym zarówno to, że kościół mógł być dobrym miejscem spotkania z emirem, jak i postać tego

²¹⁴ T e o f a n e s, AM 6195, s. 372.13–18: *w tym roku armeńscy wodzowie zbuntowali się przeciw Saracenom i zabili Saracenów, którzy byli w Armenii i zawiązali kontakt z Apsimarem, i sprowadzili Rzymian do swego kraju. Muhammad, jednakże, powziął wyprawę przeciw nim i zabił wielu ludzi. Ujarzmił Armenię dla Arabów, a armeńskich wodzów zebrał w jednym miejscu i spalił żywcem*. Na temat okrutnego końca armeńskich możnowładców pisali również: K e d r e n o s (t. I, s. 778. 9–11) oraz Z o n a r a s (XIV, 24, s. 325.30 – 326.1).

²¹⁵ Do masakry doszło w 704 lub 705 r., a działanie to, zrealizowane przez Muhammada ibn Marwana miało zabezpieczyć kontrolę muzułmanów nad Armenią po zduszeniu rebelii nachararów w wyniku dwóch kampanii prowadzonych przez wspomnianego wyżej oraz ‘Abdallaha ibn ‘Abd al-Malika: *Muhammad ibn Marwan #5189*, [in:] PMZ, *Erste Abteilung (641–867)*, Bd III: *Leon (# 4271) – Placentius (# 6265)*, hrsg. R.-J. L i l l i e, C. L u d w i g, Th. P r a t s c h, B. Z i e l k e, Berlin–Boston 2000, s. 322–323.

²¹⁶ Na temat Gewonda i jego dzieła, *Historii kalifów* zob.: Z. A r z o u m a n i a n, *Studies in Armenian Historiography. Bishop Sebēos, Lewond the Priest, Kirakos of Gandzak*, Philadelphia 1981, s. 21–34; R. B e d r o s i a n, *Translator’s Preface*, [in:] *Ghewond’s History*, transl. i d e m, https://www.tertullian.org/fathers/ghewond_00_intro.htm [dostęp: 10.05.2021 r.]; *The Heritage of Armenian Literature...*, s. 140–160; J.-P. M a h é, *Le problème de l’authenticité et de la valeur de la Chronique de Lewond*, [in:] *Arménie et Byzance – histoire et culture*, Paris 1996, s. 119–126; M. S t a r o w i e y s k i, *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa Wschodu. Literatury arabska, armeńska, etiopska, gruzińska, koptyjska, syryjska*, Warszawa 1999, s. 142.

²¹⁷ Tekst oryginalny, w klasycznym armeńskim *grabar* konsultowałem z wydaniem: *История Гевонда Великого, армянского варданета*, пред. и прим. К. Э г я н, Санкт-Петербург 1887, s. 18–22. Tłumaczenia, znajdujące się w niniejszym tekście porównywałem z edycjami na następujące języki kongresowe: *История халифов варданета Гевонда, писателя VIII в.*, пер. К. П а т к а н ь я н, Санкт-Петербург 1862, s. 22–24; *Ghewond’s History*, transl. R. B e d r o s i a n, Long Branch (NJ) 2006, s. 7–9, a niekiedy z tłumaczeniem na współczesny armeński, znajdującym się w: G h e v o n d, *Patmut’yun*, ed. A. T e r - G h e v o n d y a n i, Erevan 1982.

ostatniego, którym był prawdopodobnie Muhammad²¹⁸, znany ze swego okrucieństwa²¹⁹. Jednak Teofanes nie wspomina o kościele, pisze jedynie, iż zostali spaleni ἐν τῷ πρῶτῳ (w jednym/pewnym miejscu). Oczywiście nie znajdziemy odpowiedzi na pytanie czy zrobił to celowo czy po prostu nie miał na ten temat wiedzy. Wydaje się jednak, iż takie okrucieństwo, mord w miejscu świętym²²⁰, musiało odbić się szerokim echem w ówczesnym świecie, szczególnie bizantyńskim, gdzie Armeńczycy odgrywali przez wiele wieków istotną rolę, za czasów Teofanesa – można stwierdzić, że już tradycyjnie²²¹. Być może więc Teofanes celowo pominął informację,

²¹⁸ Syn kalifa Marwana I, brat ‘Abd al-Malika i ojciec ostatniego kalifa z dynastii umajjadzkiej Marwana II. O rodzinie więcej: F.M. Donner, *Was Marwan ibn al-Hakam the First Real Muslim*, [in:] *Genealogy and Knowledge in Muslim Societies. Understanding the Past*, eds S.B. Savant, H. Diefelpe, Edinburgh 2014, s. 110.

²¹⁹ Wśród kampanii Muhammada ibn Marwana wymienić można wspomniane już w tej pracy działania wojenne zakończone bitwą pod Sebastopolem, najazdy na wschodnie prowincje bizantyńskie (m.in. Armenię IV), pacyfikację powstania ‘Abd ar-Rahmana w Persji oraz omówione wyżej wydarzenia związane z buntem armeńskich nachararów. Na temat roli Muhammada w wojnach z Bizancjum oraz wewnętrznych rozgrywkach w kalifacie, mających na celu utrzymanie władzy Umajjadów patrz m.in.: R. Hoyland, *Seeing Islam...*, s. 857; H. Ditten, *Ethnische Verschiebungen zwischen der Balkanhalbinsel und Kleinasien vom Ende des 6. bis zur zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts*, Berlin 1993, s. 423; H. Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates. The Islamic Near East from the Sixth to the Eleventh Century*, London–New York 1986, s. 93, 99, 109; G. Rottger, *Die Umayyaden und der zweite Bürgerkrieg (680–692)*, Wiesbaden 1982, s. 279; A.N. Sتراتos, *Byzantium in the Seventh Century*, vol. V: *Justinian II, Leontius and Tiberius 685–711*, Amsterdam 1980, s. 200; R.J. Lillie, *Die byzantinische Reaktion auf die Ausbreitung der Araber. Studien zur Strukturwandlung des byzantinischen Staates im 7. und 8. Jahrhundert*, München 1976, s. 110–112.

²²⁰ Tego typu kara była środkiem ekstremalnym również wśród muzułmanów, mając zresztą zdecydowanie rytualny wydźwięk: A. Marsham, *Attituded to the Use of Fire in Executions in Late Antiquity and Early Islam. The Burning of Heretics and Rebels in Late Umayyad Iraq*, [in:] *Violence in Islamic Thought from the Qur’an to the Mongols*, eds R. Gleave, I.T. Kristonenagay, Edinburgh 2015, s. 106–127.

²²¹ Tradycje te sięgały co najmniej Justyniana Wielkiego – por. T. Wolnińska, *Armeńscy współpracownicy Justyniana Wielkiego. Część 1: Dezertery z armii perskiej w Bizancjum*, PNH 1. 2, 2002, s. 5–31 (szczególnie s. 5: Fakt, iż Armeńczycy odgrywali w Bizancjum znaczącą rolę, dostrzegano już dawno i poświęcono temu zagadnieniu wiele uwagi. Zainteresowania historyków koncentrowały się jednak na wiekach późniejszych. Tymczasem proces wzrostu roli osób pochodzenia armeńskiego w cesarstwie zaczął się w końcu

że zdarzenie miało miejsce w kościele. Była to bowiem świątynia armeńska i kronikarz mógł czuć się niezręcznie wspominając o tym.

Można oczywiście stwierdzić, że relacje Bizantyńczyka, w jakikolwiek sposób poddające tezę o bierności monofizytów wobec najazdów muzułmanów w wątpliwość, zostały niejako celowo sformułowane, aby tychże posądzić o złą wolę. Takie przypuszczenia wydają się być bezzasadne. Po pierwsze Teofanes nie zatrzymuje się dłużej nad opisywanymi wydarzeniami, są to jedynie notki faktograficzne. Po drugie, jak już kilkakrotnie wspominałem, można odnieść wrażenie, że Bizantyńczyk celowo stara się w ogóle nie pisać o monofizytach w kontekście najazdów arabskich²²². Tak jedna, jak i druga konkluzja potwierdza również, że szerszej współpracy pomiędzy wyznawcami „herezji” a muzułmanami nie było. Gdyby rzeczywiście miała miejsce, Bizantyńczyk nie zawahałby się dodać tej okoliczności do listy przyczyn klęski cesarstwa w Syrii oraz Egipcie²²³.

VI w. Jego początków możemy dopatrywać się już za panowania Justyniana I Wielkiego). Z pewnością jedną z najbardziej oszałamiających karier Armeńczyków już w VI w. była ta, która stała się udziałem Narsesa: e a d e m, *Armeńscy współpracownicy Justyniana Wielkiego. Część 2: Wielka kariera eunucha Narsesa*, PNH 4. 1, 2005, s. 29–50.

²²² I nie tylko w kontekście najazdów. Teofanes nie napisał na przykład wyraźnie jakiego wyznania byli Egipcjanie, którzy służyli w muzułmańskiej flocie i przeszli na stronę cesarza Leona podczas oblężenia Konstantynopola w latach 717–718, przekazując zresztą istotne informacje wywiadowcze, które przyczyniły się do uzyskania zwycięstwa: T e o f a n e s, AM 6209, s. 397.5–10. Mimo to współcześni badacze uznają, że byli to z pewnością koptyjscy monofizyci: W a d ā d a l - Q ā d ī, *Non-Muslims in the Muslim Conquest Army in Early Islam*, [in:] *Christians and the Others...*, s. 114. Warto zaznaczyć się z całością tego świetnego studium źródłoznawczego, w którym udowodniono wręcz powszechność praktyki korzystania przez muzułmanów z chrześcijan (różnych obrządków) jako części swoich armii, nie tylko we flocie: *ibidem*, s. 83–127. Fakt, że przynajmniej w pierwszym okresie podbojów realizowanych drogą morską (Cypr, Rodos) korzystano z usług przede wszystkim chrześcijańskich marynarzy potwierdza struktura, jaka zrodziła się w nowo powstałej flocie muzułmańskiej, gdzie wydzielano specjalnego „przełożonego”, odpowiedzialnego wyłącznie za kontrolę załogi: A. K o n s t a m, *Byzantine Warship vs Arab Warship: 7th–11th centuries*, Oxford 2015, s. 43–51.

²²³ Warto w tym miejscu przytoczyć opinię R. S c o t t a – podczas gdy np. Malalas w swojej pracy podkreślał triumf chrześcijaństwa nad pogaństwem, to Teofanes zajmował się przede wszystkim kwestią ortodoksyjności wierzeń, twierdząc np. że Bóg nagradza zwycięstwem nie tyle chrześcijan, co chrześcijan prawowiernych: *“The events of every year, arranged without confusion”*: *Justinian and others in the Chronicle of Theophanes Confessor*,

Warto na koniec poruszyć jeszcze jeden wątek omówionego powyżej tematu. Uwagi, dotyczące jakichkolwiek Teofanesowych wzmianek, świadczących o możliwym pozytywnym nastawieniu nieortodoksyjnych chrześcijan wobec kwestii współpracy, czy negocjacji z muzułmańskimi najeźdźcami mogą nabrać odpowiedniego kontekstu dopiero po porównaniu tychże z podobnymi passusami *Chronografii* sugerującymi kontakty ortodoksów z przywódcami arabskich armii. Takich zaś nie brakuje. O ile na syryjskim wybrzeżu, zamieszkałym w większości przez zgrecyzowane wspólnoty, przywiązane do tradycji cesarskich, można wspomnieć o takich przypadkach, jak stosunkowo długie oblężenie Cezarei, czy nigdy niezakończona pełnym sukcesem (mieszkańcom udało się ewakuować z pomocą bizantyńskiej floty) próba zdobycia Trypolisu²²⁴, to przecież większość znajdujących się tam miast, takich jak Bejrut, Tyr, czy Sydon nie stawiała większego oporu²²⁵. Praktycznie bez walki poddała się również Antiochia, jedno z ważniejszych miast syryjskich, stolica

[in:] *L'écriture de la mémoire: la littérature de l'historiographie. Actes du III^e colloque international philologique EPMHNEIA, Nicosie, 6–7–8 mai 2004, organisé par l'EHESS et l'université de Chypre*, eds P. O d o r i c o, P. A. A g a p i t o s, M. H i n t e r b e r g e r, Paris 2006, s. 49–65.

²²⁴ Problemy i obawy przed działalnością floty bizantyńskiej w pobliżu syryjskich wybrzeży, z realną groźbą desantu, będą towarzyszyły władcom muzułmańskim przez pierwsze kilkadziesiąt lat istnienia kalifatu, co zakończy się przygotowaniem specjalnego nadbrzeżnego systemu umocnień zabezpieczających przed takim, niebezpiecznym dla centrów administracyjnych państwa umajjadzkiego, zagrożeniem: H. B a r b é, I. T a x e l, *Habonim-Kafr Lām: A Ribāt of the Levantine Coastal Defensive System in the First Centuries of Islam*, [in:] *The Art. Of Siege Warfare and Military Architecture from the Classical World to the Middle Ages*, eds M. E i s e n b e r g, R. K h a m i s y, D. P r i n g l e, W. E c k, A. B o a s, Oxford 2021, s. 153–164. O ustalaniu stref wpływów na morzach pomiędzy kalifatem a cesarstwem zob.: I. R a n d a l l, *Conceptualizing the Islamic-Byzantine Maritime Frontier*, [in:] *The Archaeology of Medieval Islamic Frontiers: From the Mediterranean to the Caspian Sea*, ed. A. A s a E g e r, Boulder (Colorado) 2019, s. 80–102.

²²⁵ Co odzwierciedlone zostało w historiografii muzułmańskiej, gdzie jednym z głównych powodów zdobycia miast chrześcijańskich i perskich przez armie ekspedycyjne były zdrada lub *amān* – porozumienie z miejscowymi elitami odnośnie warunków poddania danego ośrodka – A. N o t h, *The Early Arabic Historical Tradition. A Source-Critical Study*, second edition in collaboration with L. I. C o n r a d, transl. M. B o n n e r, Princeton 1994, s. 167–168.

patriarchów²²⁶. W Emesie doszło do podpisania specjalnego porozumienia gwarantującego chrześcijanom możliwość zachowania miejsc kultu i majątku²²⁷. Przypomnijmy też, że Damaszek osławionemu „Mieczowi Islamu” – Chalidowi ibn al-Walidowi poddał nie kto inny, jak dziad jednego z najważniejszych apologetów ortodoksyjnego chrześcijaństwa, Jana z Damaszku, Mansur ibn Sardżun al-Rumi, wysoki urzędnik skarbowy tego miasta jeszcze za czasów cesarza Maurycjusza²²⁸. To dziedzictwo, a także zaangażowanie syna Mansura, Sardżuna (Sergiusza) na dworze ‘Abd al-Malika (a być może i Mu‘awiji) nie przeszkodziło Teofanesowi nazwać tego ostatniego *τις ἀνὴρ χριστιανιχώτατος* (*dobrym chrześcijaninem*)²²⁹, a wraz z Patrycjuszem Klausysem *ὁ τοῦτου ἐφάμιλλος τῶν κατὰ τὴν Παλαιστίνην Χριστιανῶν προύχων* (*przywódcą palestyńskich chrześcijan*)²³⁰.

²²⁶ To przecież istotne wydarzenie Teofanes kwituje wzmianką: *τούτω τῷ ἔτει παρέλαβον οἱ Ἀραβες τὴν Αντιόχειαν*. – Teofanes, AM 6129, s. 340.12.

²²⁷ Więcej na ten temat: B. C e c o t a, *Ekspancja arabska...*, s. 301–304.

²²⁸ S.H. Griffith, *The Mansur Family and Saint John of Damascus. Christians and Muslims in Umayyad Times*, [in:] *Christians and the Others...*, s. 29–30.

²²⁹ Teofanes, AM 6183, s. 365.23.

²³⁰ Teofanes, AM 6183, s. 365.25–26. Oprócz stanowiska urzędnika skarbowego ‘Abd al-Malika (*γενικός λογοθέτης*), Sergiusz przedstawiany był jako sekretarz Mu‘awiji m.in. przez at-Tabariego oraz Balazuriego. Także manuskrypty żywotów Jana z Damaszku wskazują na jego wysoką pozycję na dworze kalifów umajjadzkich [BHG 885b: *δημόσια πράγματα ἐμπιστευθῆναι*; BHG 394: *ἄρχων* (w kontekście Damaszku); BHG 395: *τὴν δὲ δημοσίαν ἅπασαν διοίκησιν ἀναδεδεγμένος*, w arabskiej wersji – *Vita Ioannis Damasceni*, arab. cap. 3–6 (Graf) zasugerowano też, że był kimś w rodzaju gubernatora regionu damasceńskiego, odpowiedzialnym za kwestie finansowe na tym terytorium]. Warto zauważyć, że ta wysoka pozycja społeczna nie przeszkodziła mu w wychowaniu synów (oprócz naturalnego Jana był również przybrany Kosmas z Majumy, jeden z najważniejszych chrześcijańskich hymnografów epoki – por. A.P. K a z h d a n, S. G e r o, *Kosmas of Jerusalem: a more critical approach to his biography*, BZ 82, 1989, s. 122–132; więcej o rodzinie Jana, wśród której wymienić można przecież jeszcze bratanka, Stefana Hymnografa, zob.: M.F. A u z e p y, *De la Palestine à Constantinople: Etienne le Sabaïte et Jean Damascène*, TM 12, 1994, s. 183–218) w wierze chrześcijańskiej, chociaż gwoli ścisłości należy zauważyć, iż nie wszystkie źródła są zgodne w tej materii [w zależności od manuskryptu w *Vita Ioannis Damasceni* możemy przeczytać, że: a) BHG 885b – rodzina Sergiusza nie została zmuszona do przejścia na islam ze względu na jego osobistą popularność na dworze i łaskę kalifa; b) BHG 884; BHG 395 – Sergiusz był inicjatorem chrztu swojego syna, Jana; c) BHG 394 i 394a – Jan został ochrzczony potajemnie, bez

Sam Teofanes wspomina *explicite* o próbach paktowania z muzułmanami, podjętymi przez przedstawicieli wysokiej hierarchii bizantyńskiej, świeckiej czy kościelnej, co najmniej dwa razy. Po pierwsze wspomniął Jana, zwanego Katajasem, zarządzającego Osroene w imieniu Herakliusza, który przy pewnej dozie „szczęścia” mógł odegrać rolę Cyrusa Aleksandryjskiego w Syrii. Rozpoczął bowiem z Arabami pertraktacje, proponując im 100 tysięcy solidów w zamian za pokój (καὶ ἐστοίχησε δοῦναι αὐτῷ κατ’ ἐνιαυτὸν δέκα μυριάδας νομισμάτων, τοῦ μὴ περᾶσαι τὸν Εὐφράτην, μήτε εἰρηνικῶς). Do rozmów miało dojść w Chalkis (które, wbrew innemu ośrodkowi regionu, stawiało dość twardy opór²³¹), a ze strony muzułmańskiej prowadził je wzmiankowany wyżej w kontekście innego traktatu ‘Ijad ibn Ghanm al-Fihri (τούτῳ τῷ ἔτει ἦλθεν Ἰωάννης, ὁ ἐπὶ κλην Καταίας, ὁ ἐπίτροπος Ὀσροηνῆς πρὸς Ἰὰδ εἰς Χαλκίδα). Chronograf wzmiankuje nawet, że Jan wysłał już pierwszą transzę (ἐπὶ τούτοις Ἰωάννης εἰς Ἐδεσαν ἀνέστρεψε καὶ τὸν ἐνιαύσιον φόρον ἀνύσας πρὸς Ἰὰδ ἐκπέμπει) – czyżby więc doszło do układu? Rozmowy te zostały jednak przerwane dzięki reakcji cesarza, który ukarał swojego urzędnika wygnaniem za brak konsultacji w tak istotnej sprawie²³². Gwoli dokładności należy wspomnieć,

wiedzy Sergiusza]. Był też jednym z istotnych właścicieli ziemskich, posiadając dobra nie tylko w Syrii i Palestynie, ale również w samej Arabii. Jego majątek pozwolił mu na wykupywanie niewolników od muzułmanów. Swoje wpływy mógł też wykorzystać w inny sposób – przesładując monofizytów, Michał Syryjczyk sugeruje bowiem, że udało mu się pozbawić ich wpływów m.in. w Damaszku i Emesie – M i c h a ł S y r y j c z y k II, s. 492. To zaś zupełnie w innym świetle stawia dotychczasowe dywagacje na temat sojuszu muzułmańsko-monofizyckiego. Wręcz odwrotnie, to ortodoksi mogli być w pewnych momentach stronnikami kalifów, w opozycji do jakobitów. Więcej na temat roli Sergiusza na dworze umajjadzkim zob. m.in.: A. K a p l o n y, *Konstantinopel und Damaskus. Gesandtschaften und Verträge zwischen Kaisern und Kalifen 639–750. Untersuchungen zum Gewohnheits – Völkerrecht und zur interkulturellen Diplomatie*, Berlin 1996, s. 137–139; J. N a s r a l l a h, *Saint Jean de Damas. Son époque, sa vie, son œuvre*, Harissa 1950, s. 32–38, 57–61

²³¹ P.K. H i t t i, *Dzieje Arabów*, tłum. W. D e m b s k i, M. S k u r a t o w i c z, E. S z y m a n i s k i, Warszawa 1969, s. 130.

²³² Ἡράκλειος δὲ τοῦτο ἀκούσας ὑπαίτιον ἔκρινε τὸν Ἰωάννην ὡς ἄνευ τῆς βασιλικῆς εἰδήσεως τοῦτο πεποιηκότα, καὶ τοῦτον μεταπεμψάμενος ἐξορίᾳ κατέκρινεν. – całość wraz z przytoczonymi w tekście głównym fragmentami znajduje się w relacji: T e o f a n e s, AM 6128, s. 340.2–9.

że według Jenny Ferber wzmianki te miały na celu w niezbyt pochlebnym świetle przedstawić Herakliusza właśnie, a nie Jana. Ten ostatni miał bowiem według jej interpretacji szansę dzięki układowi powstrzymać dalszą ekspansję Arabów za Eufrat. Poprzez swoją interwencję, cesarz zaprzepaścił tę możliwość. Na tej samej zasadzie badaczka interpretuje wzmianki o działaniach Cyrusa, któremu interwencja cesarska nie pozwoliła na uzyskanie pozytywnych warunków kapitulacji dla Egiptu²³³. Nie podważając, że faktycznie założyciel nowej bizantyńskiej dynastii występuje w tych fragmentach (podobnie jak w kontekście opuszczenia Syrii) w dość dwuznacznej pozycji, to jednak należałoby się zastanowić, czy można uznać, iż Teofanes użyłby przeciwko cesarzowi takiej argumentacji – mimo wszystko jednak wymienione wyżej postaci starały się przypieczętować układy, zgodnie z którymi oddawały bizantyńskie prowincje pod muzułmańską kuratelę. Trudno by Chronograf otwarcie miał poprzeć takie postępowanie i potępić działania cesarza, być może spóźnione i niezbyt udane, jednakże zmierzające do uniknięcia podobnej sytuacji. Nawet jeżeli nie mógł mu wybaczyć jego monoteizmu. Warto byłoby też zastanowić się nad jeszcze jednym zagadnieniem – skoro kwestia ewentualnej herezji cesarza byłaby głównym powodem, dla którego Teofanes stworzył podobną narrację na temat podboju arabskiego, dla czego Cyrus miałby pełnić w niej rolę adwersarza cesarza?

Drugi przykład współpracy ortodoksów z muzułmanami jest szerzej znany. Mam tu na myśli zawarcie tzw. paktu jerozolimskiego pomiędzy patriarchą tego miasta Sofroniuszem a kalifem ‘Umarem²³⁴. Teofanes wyraźnie wskazuje, że przedstawiciel chrześcijan otrzymał od muzułmanina: λόγον ἔλαβε πάσης Παλεστίνης ἀσφαλείας²³⁵. Przez Cyrila Mango i Rogera Scotta powyższy fragment interpretowany jest jako: *received*

²³³ J. Ferber, *Theophanes' Account of the Reign Heraclius*, [in:] *Byzantine Papers: Proceedings of the First Australian Byzantine Studies Conference, Canberra, 17–19 May 1978*, eds E. Jeffreys, M. Jeffreys, A. Moffat, Canberra 1981, s. 38–40.

²³⁴ Istotne pytanie to czy chrześcijanie jerozolimscy mieli jakiegokolwiek inne wyjście niż pertraktacje, biorąc pod uwagę zachowanie dowódców bizantyńskich. Próba redefinicji dotychczasowych ustaleń dotyczących oblężenia, także tych chronologicznych zob. I. Syvānne, *The Capture of Jerusalem by the Muslims in 634*, *HiS* 8, 2019, s. 37–58.

²³⁵ Teofanes, AM 6127, s. 339.17–18.

*a promise of immunity for the whole of Palestine*²³⁶. Biorąc pod uwagę, że ἀσφαλεία można tłumaczyć jako „zabezpieczenie”, „gwarancję”, czy nawet „zapewnienie”, niekoniecznie „nietykalność”, natomiast λόγος to równie dobrze „słowo” oraz „prawo”, niekoniecznie „obietnica”, znacznie ciekawsza wydaje mi się propozycja wcześniejszego tłumaczenia, zgłoszona przez Harry’ego Turledove’a: *for Sophronios, the chief prelate of Jerusalem, negotiated a treaty for the security of all Palestine*²³⁷. Należy przyznać, że fragment jest dość dwuznaczny. Być może był to zabieg celowy, a Teofanes chciał w ten sposób uniknąć bezpośredniego potwierdzenia, iż Sofroniusz, tak zasłużony dla ortodoksji patriarcha (co zresztą zostało podkreślone w krótkim panegiryku na jego cześć znajdującym się przy wzmiance o jego śmierci, pod tym samym rokiem *Chronografii*²³⁸) znosił się i układał z niewiernymi. Mógł to być też sposób odniesienia się do tradycji muzułmańskich, w których układ jerozolimski odgrywał dość istotną rolę²³⁹. Tak czy inaczej, jak widać Teofanes nie mógł przejść obok tej kwestii obojętnie, co czasem czynią badacze zajmujący się zagadnieniem stosunku monofizytów wobec islamu – skoro także ortodoksi, w założeniu wierni cesarstwu, rozpoczynali negocjacje z muzułmańskimi wodzami, czemu mieliby tak nie czynić reprezentanci Kościołów formalnie nieuznawanych przez cesarza?²⁴⁰ Myślę, że dobrym podsumowaniem sytuacji nieortodoksyjnych

²³⁶ Teofanes (C. Mango, R. Scott), s. 471.

²³⁷ Teofanes (H. Turledove), s. 39.

²³⁸ Gdzie Chronograf podkreślił przywiązanie Sofroniusza do ortodoksji: Teofanes, AM 6127, s. 339.29–32.

²³⁹ Więcej na ten temat, także o szczegółowych warunkach przedstawionych przez Sajfa ibn ‘Umara, zachowanych w przekazie at-Tabariego zob.: B. C e c o t a, *Ekspansja arabska...*, s. 302–304.

²⁴⁰ Myślę, że warto w tym miejscu wspomnieć obszerne studium Jacka Boulousa Victora T a n n o u s a, który w swojej dysertacji poświęconej dziejom Syrii w okresie muzułmańskich najazdów zauważył m.in. dość istotną, a rzadko podkreślaną kwestię – to, że syryjska/aramejska większość zamieszkująca ten region nie doczekała się własnej reprezentacji politycznej nie znaczy, że nie posiadała takiego znaczenia, a dla tych wspólnot zmiana władzy z bizantyńskiej na muzułmańską nie musiała oznaczać jakiegos końca pewnej epoki, ale raczej kontynuację funkcjonowania w dość podobnych warunkach do poprzednich, pod kontrolą cesarską. Niestety, można o tym zapomnieć zajmując się dziejami Syrii albo z perspektywy bizantyńskiej albo arabskiej: *Syria between Byzantium and Islam. Making Incommensurables Speak*, PhD Thesis, University of Princeton 2010,

chrześcijan była postawa patriarchy nestoriańskiego Iszujaba III, którego korespondencja z okresu sprawowania pontyfikatu w latach 649–659 jest jednym z najważniejszych źródeł dotyczących relacji Kościoła Wschodu z muzułmanami doby najazdów. Chociaż hierarcha dostrzegał pewne formy prześladowań ze strony Arabów, szczególnie fiskalnych, a sam był prawdopodobnie tymczasowo więziony przez jednego z kalifackich namiestników, to jednocześnie wzywał swoich podwładnych do daleko idącej ostrożności w postępowaniu z administracją arabską i uznawania jej władzy, przy jednoczesnym podejmowaniu starań zachowania wierzących w Kościele²⁴¹. Cóż innego można było zrobić?²⁴²

s. 570–575. Należy też wskazać na badania epigraficzne i onomastyczne prowadzone przez Leah D i S e g n i. Co prawda nie wykorzystano jeszcze dostatecznie szerokiego materiału by uznać wyniki tychże za reprezentatywne (co zostało zresztą podkreślone w tekście), niemniej jednak uderzająca jest gradacja jaka wynika z analizy imion używanych w inskrypcjach odnajdywanych w kościołach Palestyny i Syrii, gdzie zhellenizowane wersje tychże nosili najczęściej przedstawiciele elit duchownych, pozostali zaś raczej aramejskie, syryjskie, czy nawet arabskie. Nie świadczy to oczywiście o pochodzeniu etnicznym, a raczej dominacji jednej z kultur w sensie jej elitarności, zauważalnej nawet już po podboju arabskim: *Greek Inscriptions in Transition from the Byzantine to the Early Islamic Period*, [in:] *From Hellenism to Islam. Cultural and Linguistic Change in the Roman Near East*, eds H. C o t t o n, R. H o y l a n d, J. P r i c e, D. W a s s e r s t e i n, Cambridge 2009, s. 352–373.

²⁴¹ Fragmenty korespondencji świadczące o takiej postawie odnaleźć można w tłumaczeniu: R. H o y l a n d, *Seeing Islam...*, s. 179, 181. Szczegółowe omówienie postawy patriarchy wobec islamu doczekało się dwóch świetnych opracowań: I. B c h e i r y, *An Early Christian Reaction to Islam Iṣṣāyabb III and the Muslim Arabs*, Piscataway 2019, s. 93–105; I. O v i d i u, *Muslime und Araber bei Iṣṣāyabb III (649–659)*, Wiesbaden 2009, s. 89–122.

²⁴² W kontekście ochrony wspólnoty wypracowanie dobrych warunków jej funkcjonowania pod nową władzą było wręcz wymogiem, jaki należało postawić przed miejscową hierarchią, bez względu na to, którą denominację reprezentowała. Niezależnie zresztą od tego, czy faktycznie doszło do podobnych porozumień z niektórymi wspólnotami, to na przestrzeni pierwszych wieków kalifatu starały się one nawet tworzyć narracje lub dokumenty potwierdzające szczególne prerogatywy i przywileje, jakimi mieli je obdarzyć islamscy przywódcy, z samym Muhammadem na czele: Ph. W o o d, *The Treaty between Muḥammad and the Christians of Najrān in the Chronicle of Seert: Negotiating the Rights of the Conquered and the Re-writing of the Past*, Msq 33, 2021, s. 156–168. Część z tych tradycji powinna być więc traktowana raczej jako element dyskusji na temat praw chrześcijan w okresie abbasydzkim niż dokument poświadczający stan faktyczny

4. Chrześcijanie prześladowani?

Problematyka związana z sytuacją chrześcijan pod władzą arabską w okresie wczesnoislamskim jest niezwykle złożona. Kwestią tą zajmowało się już wielu badaczy, także polskich²⁴³. W dzisiejszej debacie pobrzmiewa niekiedy pogląd, iż muzułmanie dosyć energicznie prześladowali chrześcijan na podbitych ziemiach. Rozwinięcie tej hipotezy odnajdziemy przede wszystkim w pracach popularnonaukowych²⁴⁴. Jednak kiedy przyjrzymy

z czasów wczesnoislamskich podbojów. O tej rozszerzającej się o sprawy świeckie roli patriarchów i biskupów (a także np. rabinów) w nowych warunkach państwa muzułmańskiego zob. m.in.: U. S i m o n s o h n, *Muslim Involvement in Non-Muslim Political Affairs in the Early Islamic Period*, [in:] *Religious Minorities in Christian, Jewish and Muslim Law (5th–15th Centuries)*, eds N. B e r e n d, Y. M a s s e t, C. N e m o - P e k e l m a n, J.V. T o l a n, Turnhout 2017, s. 341–352.

²⁴³ Klasyczne wprowadzenie do tematu odnajdzie Czytelnik w: C.E. B o s w o r t h, *The "Protected Peoples" (Christians and Jews) in Medieval Egypt and Syria*, BJRULM 62, 1979, s. 11–36; i d e m, *The Concept of Dhimma in Early Islam*, [in:] *Christian and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society*, eds B. B r a u d e, B. L e w i s, New York–London 1982, s. 37–51, natomiast w kontekście chrześcijan melkickich, pozostałych pod władzą muzułmańską po podbojach: H. K e n n e d y, *The Melkite church from the Islamic Conquest to the Crusades. Continuity and Adaptation in the Byzantine Legacy*, [in:] i d e m, *The Byzantine and Early Islamic Near East*, Aldershot–Burlington 2006, s. 325–343. Spośród prac polskich godne polecenia są: D. G ó r s k i, *Sytuacja chrześcijaństwa na terenach Północnej Afryki od podbojów muzułmańskich do XII wieku*, Kraków 2004; K. K o ś c i e l n i a k, *Grecy i Arabowie. Historia Kościoła melkickiego (katolickiego) na ziemiach zdobytych przez muzułmanów (634–1516)*, Kraków 2004, a także krótkie omówienie zagadnienia: M. W ó Ź n i a k, *Wspólnoty chrześcijańskie na terytoriach opanowanych przez Arabów (VII–VIII w.)*, [in:] *Bizancjum i Arabowie...*, s. 428–457. Rozważania zaprezentowane w niniejszym podrozdziale są rozwiniętą formą: B. C e c o t a, „Kłątwa na Mahometa i jego opowieści i wszystkich, którzy wierzą w nie!” – prześladowania chrześcijan przez Umajjadów w Syrii na podstawie *Chronografii Teofanesa Wyznawcy*, PNH 8. I, 2009, s. 143–152.

²⁴⁴ Myślę tutaj głównie o pracach Gisèle L i t t m a n, która książki swoje sygnuje pseudonimami: B a t Y e ' o r (Córka Nilu) oraz Y. M a s r i y a (Egipcjanka). Zapewne także pod wpływem osobistych doświadczeń (jej rodzina została wygnana z Egiptu w 1957 r.), sformułowała ona teorię o istnieniu już we wczesnym islamie tzw. systemu zimmitude (dhimmitude), który według niej jest jakby przedłużeniem dżihadu, rozumianego

się bliżej konkretnym źródłom, możemy dojść do wniosków niezupełnie zgodnych z tą hipotezą²⁴⁵. Dobrym przykładem jest tutaj *Chronografia*

jako walka przeciw niewiernym. Neologizm ten, stworzony przez libańskiego działacza maronickiego Bahira Dżemajela w 1982 r., świadomie nawiązuje do angielskiego słowa *servitude*, oznaczającego 'służebność' lub 'niewolę'. Zob. m.in.: B a t Y e ' o r, *The Dhimmi: Jews and Christians under Islam*, Rutheford–London–Toronto 1985, s. 43–97; e a d e m, *The Decline of Eastern Christianity under Islam: from Jihad to Dhimmitude: Seventh-Twentieth Century*, Madison–London 1996, s. 43–140; e a d e m, *Islam and Dhimmitude...*, s. 33–122. Wielu autorów nie zgadza się z tak daleko idącymi tezami, na przykład Mark C o h e n napisał, że książki B a t Y e ' o r są rodzajem „rewizjonistycznego” mitu, zob. *Islam and the Jews: Myth, Counter-Myth, History*, JQ 38, 1986, s. 125–137. Należy zauważyć, iż prace G. L i t t m a n są nie tylko wyjątkowo anty-islamskie, ale zawierają błędy merytoryczne, dotyczące nawet chronologii poszczególnych wydarzeń.

²⁴⁵ W zachowanym materiale źródłowym dotyczącym bezpośrednich, fizycznych prześladowań wobec chrześcijan, związanych z torturami lub egzekucjami można wymienić jedynie kilka przykładów w interesującym nas okresie – omówione tutaj przypadki Piotra z Damaszku, Piotra z Majumy, Piotra z Kapitolias (o ile nie jest to ta sama osoba), pochodzące z końca VIII w. męczeństwo Antoniego Ruwah – S.H. G r i f f i t h, *Christians, Muslims and Neo-Martyrs: Saints Lives and Holy Land History*, [in:] *Sharing the Sacred: Religious Contacts and Conflicts in the Holy Land: First-Fifteenth Centuries CE*, eds A. K o f s k y, G. S t r o u m s a, Jerusalem 1998, s. 163–207; I. D i c k, *La passion Arabie de S. Antoine Ruwah, néo-martyre de Damas † 25 dec. 799*, Mu 74, 1961, s. 109–133; P. P e e t e r s, *S. Antoine le néo-martyr*, AB 31, 1912, s. 410–450, a także późniejszy (IX w.) przykład wywodzącego się prawdopodobnie z Ghassanidów 'Abd al-Masiha – M. S w a n s o n, *The martyrdom of 'Abd al-Masih, superior of Mount Sinai (Qays al-Ghassani)*, [in:] *Syrian Christians under Islam: the First Thousand Years*, ed. D. T h o m a s, Leiden 2001, s. 107–129; S.H. G r i f f i t h, *The Arabic account of 'Abd al-Masih an-Nağrānī al-Ghassānī*, Mu 98, 1986, s. 331–374, oraz interesujący w kontekście zaprezentowanych dalej „wątków gruzińskich”, również odwołujący się do późniejszego, abbasydzkiego okresu żywot Michała z Mar Saba – J. S t u t z, *St. Michael of Mar Saba and its Georgian version*, [in:] „Georgian Manuscript” – *International Summer School and Conference. Conference Proceedings*, Tbilisi 2019, s. 25–30; B. R o g g e m a, *The Martyrdom of Michael of Mar Saba*, [in:] *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History* vol. I (600–900), eds e a d e m, D. T h o m a s, Leiden–Boston 2009, s. 911–915; M.J. B l a n c h a r d, *The Georgian version of the Martyrdom of Saint Michael, monk of Mar Sabas Monastery*, ARAM 6, 1994, s. 149–163; P. P e e t e r s, *La Passion de s. Michel le Sabaite*, AB 48, 1930, s. 65–98. Por. D.K. R e y n o l d s, *Monasticism and Christian Pilgrimage in Early Islamic Palestine (c. 614–c. 950)*, PhD Thesis, University of Birmingham 2013, s. 227–228.

Teofanesa Wyznawcy. Napisał ją człowiek nastawiony z pewnością niezbyt przychylnie do muzułmanów, o czym mogliśmy się przekonać w poprzednich podrozdziałach. Teofanes był mnichem, biorąc pod uwagę jego zainteresowanie (a także Jerzego Synkellosa) Wschodem, nie był mu obojętny los chrześcijan, którzy pozostali pod władzą arabską. Lektura *Chronografii* utwierdza także w przekonaniu, że jej autor był dosyć dobrze obeznany w wewnętrznej historii państwa muzułmańskiego. Pomimo to w jego dziele znajdujemy zaledwie kilka wzmianek na temat fizycznych prześladowań chrześcijan w kalifacie²⁴⁶. Należy bowiem, jak się wydaje, oddzielić relacje dotyczące ustawodawstwa muzułmańskiego (o których więcej w następnym podrozdziale) od tych, traktujących o bezpośrednim, fizycznym czynieniu krzywdy chrześcijanom²⁴⁷.

Z jedynym domniemanym przypadkiem tego typu zachowania w okresie ustanawiania władzy arabskiej na podbitych terytoriach, spotykamy się w relacji dotyczącej roku 6157 AM (664/665 AD). Teofanes wspomniał tam o śmierci biskupów Apamei oraz Emesy. Ten drugi, jeśli wierzyć

²⁴⁶ Lektura *Chronografii* potwierdza zresztą inną ogólną tezę badaczy problemu – brak bezpośrednich, fizycznych prześladowań chrześcijan charakterystyczny jest raczej dla wczesnego okresu, do końca sprawowania władzy przez Umajjadów. Liczba podobnych przypadków rośnie zaś wraz z ugruntowaniem się kalifatu Abbasydów po 750 r. Teza taka znalazła się m.in. w opracowaniach przygotowanych przez Roberta S c h i c k a (*The Christian Communities of Palestine from Byzantine to Islamic Rule. A Historical and Archeological Study*, Berlin 2021, s. 159–179; wcześniejsze wydania: *The Christian Communities of Palestine from Byzantine to Islamic Rule. A Historical and Archeological Study*, Princeton 1995, na podstawie doktoratu: *The Fate of the Christian in Palestine during the Byzantine-Umayyad Transition A.D. 600–750*, PhD Thesis, University of Chicago 1987; nie są to więc nowe hipotezy), podobnie twierdził również: J.L. B o o j a m r a, *Christianity in Greater Syria after Islam*, SVTQ 35. 2/3, 1991, s. 223–239.

²⁴⁷ Co więcej, jak wskazuje Heshām M. H a s s a n fizyczna likwidacja lub tortury stosowane wobec chrześcijan „bizantyńskich”, melkickich w pierwszych dwóch wiekach panowania muzułmanów nad terenami Syrii wynikały nie tyle z wyznawania chrześcijaństwa, co otwartego odrzucenia islamu, albo w postaci apostazji (jak w przypadku św. Bachusa Młodszego, czy św. Krzysztofa Sabait’y) albo złorzeczenia i przeklinania samego Proroka Muhammada (np. opisana na kolejnych kartach książki historia Piotra) – H.M. H a s s a n, *Ο εκχριστιανισμός των Αράβων και ο εξισλαμισμός των Βυζαντινών: η εικόνα του «άλλου» στις αραβοβυζαντινές πηγές του 7ου και 10ου αιώνα*, [in:] *Byzantium and the Arab World: Encounter of Civilizations*, eds A. K r a l i d e s, A. G k o u t z i o u k o s t a s, Thessaloniki 2013, s. 184.

bizantyńskiemu chronografowi, został spalony²⁴⁸. Teofanes wymienił jednak tylko imię biskupa Apamei – Tomarichos²⁴⁹. Trudno jednoznacznie stwierdzić, czy informacja przekazana przez Chronografa dotyczy obydwu biskupów w tym samym kontekście – to znaczy, czy domniemane prześladowania dotknęły obydwu, a w przypadku drugiego dziejopis postanowił też określić dokładnie w jak drastyczny sposób dokonał żywota. Zauważmy również, że Teofanes nie wskazał wyraźnie w wyniku jakiego wydarzenia doszło do śmierci w ogniu. Nie wymienił winowajców. Mimo tych zastrzeżeń w literaturze przedmiotu wzmiankę tę uznaje się za jeden z przykładów prześladowań chrześcijan przez muzułmanów²⁵⁰. Ciekawie na ten problem spojrziała dobre pół wieku temu Ann Susan Proudfoot, która zasugerowała, iż powyższa wzmianka pojawiła się w *Chronografii*, mimo że informacje te miały czysto lokalny, syryjski charakter, ponieważ Teofanes czuł się zmuszony z nich skorzystać, nie posiadając po prostu materiałów *stricto* bizantyńskich, dotyczących

²⁴⁸ Teofanes, AM 6157, s. 348.23–24: καὶ ἀπέθανε Θωμάριχος, ὁ ἐπίσκοπος Ἀπαμείας· καὶ ἐκὰν ὁ ἐπίσκοπος Εὐέσης. Co prawda można by informację o biskupach traktować oddzielnie, jednak wydaje się, że obydwaj hierarchowie podlegali tym samym prześladowaniom i dlatego Teofanes wymienił ich obok siebie.

²⁴⁹ W chrześcijańskich źródłach wschodnich, syryjskich i arabskich, pojawia się pod imieniem Tomasza – Michał Syryjczyk, II, s. 442; Kronika do 1234 r., s. 213; Agapius, s. 480, por. też: *The Secular History of Dionysius of Tel-Mahre (Extract from the Anonymous Chronicle of AD 1234 with Supplementary Material in the Notes from the Chronicle of the Jacobite Patriarch Michael, § 99, [in:] The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles*, ed. and transl. A. Palmer, Liverpool 1993, s. 177. Zauważa to m.in. R. Hould, który proponuje by obydwu imiona traktować jako wersję tego samego – Tomasz: *Theophilus of Edessa's Chronicle...*, s. 134. Być może więc występująca bardzo rzadko u Teofanesa forma Θωμάριχος jest tylko zdrobnieniem imienia Tomasz, charakterystycznym dla greckojęzycznych wspólnot w Syrii. Na podstawie podobieństwa imienia w literaturze pojawiło się podejrzenie, że być może to ten sam Tomarichos, biskup, który brał udział w misji do mieszkańców miasta na Arados w imieniu Mu'awiji w roku 649 (AM 6140, s. 344, 5–15). Z drugiej strony podejrzenie powszechności używania takiego zdrobnienia wykluczałoby sugestię, iż występujący u Teofanesa biskupi to jedna i ta sama osoba. Więcej: *Thomarichos*, [in:] PMZ Online. Por. *Thomarichos 1*, [in:] PBE.

²⁵⁰ Dla przykładu Warren Treadgold wymienia tenże jako jeden z sześciu przypadków, o których możemy dowiedzieć się u Teofanesa Wyznawcy (a które zaczerpnął według autora prawdopodobnie od Teofila z Edessy, dodajmy dla porządku): *The Middle Byzantine Historians...*, s. 41–42; por. idem, *The Life and Wider...*, s. 14.

wydarzeń w Konstantynopolu i cesarstwie, takich, które mógłby przypisać do tego konkretnie roku (oprócz informacji o zwyczajowym najeździe muzułmańskim na ziemię cesarstwa²⁵¹, co znalazło się we wcześniejszym passusie pod AM 6157 – ἐπεστράτευσε Βουσοῦρ κατὰ Ρωμανίας)²⁵². Biorąc pod uwagę powyżej sformułowane zastrzeżenia względem rażącego braku jakichkolwiek szczegółów dotyczących ewentualnego prześladowania, wyjaśnienie można uznać za całkiem trafne, mimo że mogłoby wydawać się niemal absurdalne. Niekiedy technika pracy może przeważać nad rozsądkiem. Jednocześnie jednak warto mimo wszystko pochylić się nad tą krótką wzmianką i zastanowić jakie informacje możemy dzięki niej uzyskać na temat sytuacji ortodoksyjnych chrześcijan pod władzą muzułmanów. Jak podkreśla J.L. Booramra strata biskupa w tamtym okresie niosła za sobą poważne skutki. Ze względu na panujący chaos administracyjny w Kościele odcięty od swoich metropolii, wspólnota mogła bowiem zostać pozbawiona przywództwa na wiele lat²⁵³. Biskup miał bezpośredni kontakt z wiernymi, do niego należały wszelkie zadania duszpasterskie. Ponadto, po wycofaniu się Bizantyńczyków, pełnił często funkcję przedstawiciela wspólnoty melkickiej na danym terytorium²⁵⁴. Mniejsze

²⁵¹ Jednak niekoniecznie był to jeden z tradycyjnych najazdów, a element zakrojonej na szerszą skalę kampanii, łączącej działania lądowe i morskie, której celem według niektórych źródeł mógł być nawet Konstantynopol: B. C e c o t a, *Arabskie oblężenia...*, s. 66–67; 161–164; por. J. W e l l h a u s e n, *Arab Wars with the Byzantine in the Umayyad Period*, [in:] *Arab-Byzantine Relations in Early Islamic Times*, eds L. I. C o n r a d, M. B o n n e r, London–New York 2004, s. 39. W tym kontekście wzmożona działalność wywiadowcza, a co za tym idzie reperkusje, jakie spotkałyby „agentów”, którzy zostaliby wykryci, są bardziej prawdopodobne.

²⁵² A. S. P r o u d f o o t, *The Sources of Theophanes for the Heraclian Dynasty*, MPhil. Thesis, University of London 1965, s. 165.

²⁵³ J. L. B o o j a m r a, *Christianity in Greater Syria: Surrender and Survival*, B 67, 1997, s. 163.

²⁵⁴ Tak też uważali sami muzułmanie. Znamienny jest przykład, jaki podaje T e o f a n e s w relacji z roku 6140 AM (s. 343.30–31 oraz 344.1–10). Dotyczy ona inwazji Mu'awiji na Cypr. Kiedy arabski emir miał problemy ze zdobyciem małego miasta na wyspie Arados, zwanego Kastellos, próbował posłużyć się wpływami biskupa. I chociaż podstęp ten nie powiódł się, potwierdza to jednak szczególną rolę tego ostatniego i zrozumienie dla niej wśród muzułmanów. Więcej na ten temat, zob. m.in.: L. I. C o n r a d,

konsekwencje wiązały się zaś z brakiem patriarchy, którego mógł dosyć skutecznie zastąpić synod. Patriarcha nie miał też tak bezpośredniego kontaktu z wiernymi²⁵⁵. Dokładnie analizując przekaz Teofanesa z AM 6157 warto wziąć pod uwagę całość tego passusu – co jeśli wzmianka o śmierci, która spotkała biskupów jest w jakiś sposób skorelowana z informacją o najeździe? Na wątek ten zwrócił uwagę m.in. Walter E. Kaegi, który sądził, że niemożliwym jest by organizowanie wypraw muzułmańskich odbywało się przy całkowicie biernym zachowaniu miejscowej ludności chrześcijańskiej – mogła ona współpracować w zakresie wywiadowczym z agentami cesarskimi, informując o ruchach wojsk, mogła być też „używana” do dywersji, np. aprowizacyjnej²⁵⁶. Być może biskupi zapłacili za to najwyższą cenę? Niestety, bez jakiegokolwiek bezpośredniej przesłanki, a tej w *Chronografii* brak, nie odpowiemy na to pytanie.

Z następnymi relacjami o bezpośrednim prześladowaniu chrześcijan spotykamy się w *Chronografii* dopiero w latach czterdziestych ósmego wieku²⁵⁷. Jest to już okres schyłkowy dynastii umajjadzkiej. Idea dżihadu

The Conquest of Arwād. A Source-Critical Study in the Historiography of the Early Medieval Near East, [in:] *The Byzantine and Early Islamic Near East. Problems in the Literary Sources Material*, eds i d e m, A. C a m e r o n, Princeton 1992, s. 317–401.

²⁵⁵ Stanem normalnym przez sto pierwszych lat panowania arabskiego był brak chalcedońskich patriarchów w Antiochii, Aleksandrii oraz Jerozolimie. W Jerozolimie *sede vacante* trwało 60 lat, w Aleksandrii 90, zaś w Antiochii 40. Więcej na ten temat zob.: K. K o ś c i e l n i a k, *Grecy i Arabowie...*, s. 86–107. Należy jednak pamiętać, że chociaż podobna sytuacja nie miała wpływu na bieżącą działalność wspólnoty, to jednak odcięcie od bizantyńskiej hierarchii zaowocowało w dłuższej perspektywie wykształceniem specyficznych form rytu, chociażby z najbardziej widoczną semityzacją językową liturgii, syryjską lub coraz częściej arabską – J.C. L a m o r e a u x, *Early Eastern...*, s. 7.

²⁵⁶ Wyrażając tę opinię amerykański bizantynista powołał się m.in. na AM 6157 Te o f a n e s a: W.E. K a e g i, *Byzantium...*, s. 245.

²⁵⁷ Wspomniane przez Teofanesa nakazy ‘Umara II (dotyczące kwestii używania wina oraz ważności zeznań świadka chrześcijanina, zob.: Te o f a n e s, AM 6210, s. 399.20–25) czy też zarządzenia Walida I (dotyczące zmiany języka kancelarii władcy z greckiego na arabski, zob.: Te o f a n e s, AM 6199, s. 376.2–7) nie nosiły znamienia bezpośrednich i fizycznych prześladowań. Zarządzenie Walida I, chociaż traktowane przez Teofanesa, jako wymierzone przeciw chrześcijanom, było jednak edyktem administracyjnym. Zmiana języka urzędowego na arabski wydaje się naturalna, jeśli zwrócimy uwagę na stopień rozwoju państwa oraz czas, jaki minął od zajęcia Syrii czy też Egiptu przez

traci swój impet. Khalid Yahya Blankinship słusznie łączy te dwa procesy. Koniec ekspansji zewnętrznej wydaje się bowiem być początkiem końca dynastii²⁵⁸. Okres, w którym kończy się dżihad zewnętrzny – militarny, jest zarazem początkiem rozwiniętego dżihadu, który moglibyśmy nazwać wewnątrzpaństwowym, próby pewnej unifikacji, co mogło (ale nie musiało) skutkować prześladowaniami.

Pierwsza spośród relacji, dotyczących tego okresu, pochodzi z roku 6232 AM. Bizantyńczyk opisał w niej wydarzenia mające miejsce jeszcze pod panowaniem Hiszama. Teofanes wspomniął tu, że arabski władca nakazał zamordowanie chrześcijańskich jeńców²⁵⁹. Bizantyński chronograf

Arabów. Nakaz ten nie był też wykonywany ze zbytnią gorliwością, co potwierdza sam Teofanes pisząc: διὸ καὶ ἔως σήμερόν εἰσι σὺν αὐτοῖς νοτάριοι Χριστιανοί (Teofanes, AM 6199, s. 376.6–7). Nadanie państwu bardziej islamskiego i arabskiego charakteru związane jest zresztą przez niektórych z badaczy z osiągnięciem szczytu rozwoju kalifatu pod rządami Umajjadów właśnie za panowania Walida (G.R. Hawtins, *The First Dynasty of Islam. The Umayyad Caliphate AD 661–750*, London–New York 2000, s. 58), czasach dobrobytu i względnego pokoju – H. Kennedy, *Al-Walid* (I), [in:] EI³, vol. XI: W–Z, eds P.J. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs, Leiden 2002, s. 127–128. Co zaś do samej „arabizacji” to niektórzy spośród badaczy konstatują, iż właśnie Walid był odpowiedzialny za odrzucenie sztywnych form klasycznego arabskiego i dostosowanie języka do współczesnych wyzwań – J. Wellhausen, *The Arab Kingdom and its Fall*, transl. M. Graham Weir, Calcutta 1927, s. 224–225. Arabizacja wspomniana wyżej nie powinna być interpretowana we współczesnych kategoriach jako coś „tradycjonalistycznego” czy „konserwatywnego”, ale wręcz jako dokonanie modernizacyjne. Warto też dodać, że inna z decyzji Walida interpretowana w kontekście prześladowań – zamienienie katedry św. Jana Chrzciciela w Damaszku na meczet, nie może być uznana za takowe w pełnym sensie tego słowa, chociażby, dlatego że chrześcijanie otrzymali rekompensatę w postaci innych terenów w mieście – R. Hillebrand, *Islamic Architecture. Form, Function and Meaning*, New York 1994, s. 69.

²⁵⁸ K.Y. Blankinship, *The End...*, s. 199–206.

²⁵⁹ Teofanes, AM 6232, s. 414.3–4: τῷ δ' αὐτῷ ἔτει ἀνείλεν Ἰσάμ, ὁ τῶν Ἀράβων ἀρχηγός, τοὺς κατὰ πᾶσαν πόλιν τῆς ὑπ' αὐτὸν ἀρχῆς αἰχμαλώτους Χριστιανούς. Słowo αἰχμαλώτος Cyril Mango i Robert Scott tłumaczą jako *prisoner* [por.: Teofanes (C. Mango, R. Scott), s. 573], jednak wydaje się, że do kontekstu bardziej pasuje *captive*, gdyż grecki wyraz oznacza „jeńca wojennego”, „brankę”, zob. *Słownik grecko-polski*, t. I, oprac. O. Jurewicz, Warszawa 2000, s. 19. Mogli to być jeńcy pozyskani dwa lata wcześniej, w 738 r. podczas operacji prowadzonych przez Sulejmana ibn Hiszama, syna kalifa, przeciwko miejscowości *Sideron* (Żelazna Twierdza), na co wskazuje bezpośrednio

wyróżnił wśród nich postać Eustacjusza²⁶⁰, który był synem patrycjusza Marianiusza²⁶¹. Zgodnie z przekazem Wyznawcy Eustacjusz nie wyparł się chrześcijańskiej wiary, za co poniósł śmierć męczeńską²⁶². Z informacji podanej przez Bizantyńczyka można więc wyciągnąć wniosek, że w danym przypadku muzułmanie usiłowali siłą nawracać chrześcijan. Potwierdzenie tego przypuszczenia odnajdujemy w kończącym relację zdaniu: *wielu innych także spotkała śmierć w męczeństwie i krwi w Chrystusie*²⁶³. Zatem według Teofanesa, Eustacjusz był tylko jednym z wielu, których przymuszano do porzucenia chrześcijaństwa, a z powodu odmowy ponieśli śmierć męczeńską. Z drugiej strony należy zwrócić uwagę na kontekst, jaki tym wydarzeniom nadają kronikarze syryjscy (*Kronika do 1234 r.* oraz Michał Syryjczyk), którzy wskazują wyraźnie, że do zamordowania bizantyńskich jeńców doszło w wyniku odwetu za podobne działania cesarza Leona III wobec więzionych w Bizancjum wojowników muzułmańskich²⁶⁴. Interesujące jest również to, że chociaż Teofanes wzmiankuje

Teofanes w swojej relacji z AM 6230, s. 411.11–12, gdzie informuje, że Εὐστάθιον, τὸν υἱὸν Μαριανοῦ τοῦ πατρικίου dostał się również do niewoli. Według niektórych badaczy można na tej podstawie domniemywać, że Eustacjusz pełnił jakąś bliżej nieokreśloną wyższą funkcję, być może nawet dowódcy obrony twierdzy [na temat oblężenia: Kh.Y. Blankinship, *The End...*, s. 169, o Sulejmanie: *Sulaimān ibn Ḥiṣām* (# 7162), [in:] PMZ, *Erste Abteilung* (641–867), Bd IV: *Platon* (# 6266) – *Theophylaktos* (# 8345), hrsg. R.-J. Lilie, C. Ludwig, Th. Pratsch, B. Ziecke, Berlin–Boston, s. 284].

²⁶⁰ Eustacjusz jest postacią dość enigmatyczną. Jedyne pewne wzmianki na jego temat znajdujemy u Teofanesa, potwierdzone jednak w późniejszej historiografii syryjskiej, nieco inaczej interpretującej przyczyny wydarzeń związanych ze śmiercią Eustacjusza. Dlatego też trudno uznać, iż była to jakaś wschodnia tradycja, pochodząca z Syrii, np. związana z pismami Teofila z Edessy. To co zapisał Wyznawca wydaje się być relacją *stricte* bizantyńską. Na temat Eustacjusza: *Eustathios* 2, [in:] PBE.

²⁶¹ Być może tożsamy z Marianiuszem, wodzem bizantyńskim. Zakończony sukcesem atak arabski na Tyanę w roku 708 mógł być odwetem za klęskę jaką zadał Marianiusz wojском muzułmańskim w roku 706 lub 707, zob.: *Marianos* 2, [in:] PBE.

²⁶² Teofanes, AM 6232, s. 414.5–9.

²⁶³ Teofanes, AM 6232, s. 414.9–10: καὶ πολλοὶ δὲ ἕτεροι διὰ μαρτυρίου καὶ αἵματος ἐν Χριστῷ ἐτελειώθησαν.

²⁶⁴ Autor syryjskiej *Kroniki do 1234 r.*, 166, t. II, s. 313, wspomina (wymieniając z imienia Eustacjusza, syna Marianiusza, więzionego przed wyrokiem śmierci w Harranie), że kaźni chrześcijańskich jeńców dokonano na wieść o zamordowaniu jeńców muzułmańskich przez Leona III, por.: I. Rochow, *Byzanz im 8. Jahrhundert*

o kulcie Eustacjusza w miejscu jego więzienia i śmierci, w Harranie, który przejawiać miał się przez umieszczenie w jednej z tamtejszych świątyń lub klasztorów relikwii męczennika, słynących ponoć licznymi cudami, to w bizantyńskiej tradycji liturgicznej nie znajdujemy jakiegokolwiek na to potwierdzenia²⁶⁵. Kolejny raz należałoby się zastanowić nad faktycznym kontekstem wydarzeń i zadać pytanie, czy przedstawiona przez Teofanesa sytuacja miała na pewno religijny wymiar. Porzucenie *wiary* w zaprezentowanym przypadku wydaje się mieć bowiem także charakter deklaracji politycznej, w przypadku jeńców wojennych kwestii dochowania wierności cesarzowi i cesarstwu. Wyraźnie należy też podkreślić, że rzecz dotyczyła chrześcijan pochodzących z Bizancjum, nie miejscowych.

Bardziej interesująca w kontekście prześladowań wydaje się druga relacja w *Chronografii*, dotycząca roku 6234 AM. Teofanes wspomina tam o męczeństwie dwóch osób – Piotra Damasceńskiego oraz Piotra z Majumy. Intrygujące jest, iż zgodnie z Teofanesowym przekazem zostali oni ukarani nie tyle za odważne wyznawanie prawd wiary chrześcijańskiej, ale za bluźnierstwo przeciw Muhammadowi i islamowi²⁶⁶. Piotr Damasceński *publicznie strofował bezbożnych Arabów i manichejczyków*²⁶⁷.

in der Sicht des Theophanes. Quellenkritisch-historischer Kommentar zu den Jahren 715–813, Berlin 1991, s. 144. Takie wyjaśnienie tych wydarzeń zdobyło ugruntowaną pozycję w historiografii syryjskiej: M i c h a ł S y r y j c z y k, II, s. 501. Heshām M. H a s s a n (*Ο εκχριστιανισμός...*, s. 167–194) wydaje się mieć rację wskazując, że podobne kwestie, dotyczące czy to prześladowań, czy reakcji władz na prozelityzm w jedną lub drugą stronę można zaobserwować zarówno w źródłach chrześcijańskich, jak i muzułmańskich, obarczając winą zarówno administrację cesarstwa, jak i kalifatu.

²⁶⁵ Te o f a n e s (C. M a n g o, R. S c o t t), s. 574, przyp. 13.

²⁶⁶ Biorąc pod uwagę spuściznę teologiczną chrześcijan pozostających pod władzą muzułmanów, w porównaniu z bizantyńską, czy zachodnioeuropejską warto zwrócić uwagę na dość ogłędne traktowanie postaci Muhammada przez tych pierwszych. Musiało się to wiązać ze świadomością określonych reperkusji ze strony rządzących: D.K. R e y n o l d s, *Monasticism...*, s. 228, przyp. 706.

²⁶⁷ Daniel J. S a h a s sformułował tezę, iż owych manichejczyków, występujących u Teofanesa, należy interpretować jako szyitów. Badacz swoją propozycję argumentuje prostą analogią manichejczyk – Pers – szyita. Jeśli byłaby to słuszna teza, wtedy fragment ten dotyczyłby po prostu wszystkich muzułmanów, zob.: *Eighth-Century Byzantine Anti-Islamic Literature: Context and Forces*, Bsl 57, 1996, s. 235, przyp. 36. Rzecz w tym,

Z tej przyczyny metropolicie Damaszku, z rozkazu kalifa Walida II, obcięto język i zesłano na południe państwa, według Chronografa do Arabii Szczęśliwej. Tam też Piotr zmarł *jako męczennik imienia Chrystusa*²⁶⁸.

Drugi z wymienionych, Piotr z Majumy, miał być *naśladowcą i mającym podobne zapatrywanie*²⁶⁹, najprawdopodobniej na kwestię męczeństwa, gdyż Teofanes napisał: *co udowodnił w tym samym czasie dobrowolnym męczeństwem w imię Chrystusa*²⁷⁰. Jest to bardzo ważna informacja dla naszych dalszych rozważań. Łączy się ona w dość istotny sposób z opisanym przez Teofanesa zachowaniem Piotra. Mając bowiem dosyć dobre kontakty z arabskimi urzędnikami, gdyż sam sprawował urząd fiskalny²⁷¹, próbował nawracać muzułmanów²⁷². Początek relacji dotyczy najprawdopodobniej okresu choroby Piotra, a więc domyślać się możemy, że „ewangelizacji” wyznawców Allaha dokonywał on w miejscu prywatnym, u siebie w domu. Jednak gdy nie przyniosło to efektu, wyklął Muhammada. Co więcej, Teofanes zasugerował tutaj, że anatema miała charakter publiczny, gdyż napisał: *po tym jednak, kiedy zwalczył chorobę, zakrzyknął głośno: Kłątwa na Muhammada i jego opowieści i wszystkich którzy wierzą w nie!*²⁷³. Wśród muzułmanów zapanować miała konsternacja. Wydaje się, że początkowo nie zrozumieli oni, dlaczego Piotr tak czynił. Podejrzewali nawet, że oszalał²⁷⁴. Jednak ostatecznie został zabity za świadome bluźnierstwo²⁷⁵.

Zanim przejdziemy do omówienia powyższej relacji Teofanesa należy się Czytelnikowi kilka słów wyjaśnienia co do aktorów przedstawionego dramatu. Jest to zaś zagadnienie nader skomplikowane. W tym miejscu wypada bowiem wspomnieć o trzecim Piotrze – z Kapitolias, męczenniku z roku 715, z którym dość często łączy się obydwu wcześniej

że analogia ta wydaje się zasadna z perspektywy dzisiejszej, w VIII–IX w. sytuacja religijna w Persji nie była tak jednoznaczna. Sugestia wydaje się więc anachronizmem.

²⁶⁸ Teofanes, AM 6234, s. 416.18–24.

²⁶⁹ Teofanes, AM 6234, s. 416.24.

²⁷⁰ Teofanes, AM 6234, s. 416.25–26.

²⁷¹ Teofanes, AM 6234, s. 416.26–30 – 417.1.

²⁷² Teofanes, AM 6234, s. 417.1–8.

²⁷³ Teofanes, AM 6234, s. 417.10–13.

²⁷⁴ Teofanes, AM 6234, s. 417.8–10.

²⁷⁵ Teofanes, AM 6234, s. 417.13–14.

wspomnianych²⁷⁶, znanym przede wszystkim z *Życia i męczeństwa Piotra z Kapitolias*, powstałego prawdopodobnie w ósmym wieku w języku greckim (żywot ten niekiedy atrybuowany jest Janowi z Damaszku, gdyż w tekście występuje jako autor święty i błogosławiony ojciec Jan, mnich i kapłan z Damaszku²⁷⁷). Problem w tym, że zachowane gruzińskie tłumaczenie dzieła zostało spisane osiem wieków później (!) w klasztorze Gelati, niedaleko Kutaisi²⁷⁸. W żywocie pojawiają się faktycznie bardzo podobne wątki do zaprezentowanych powyżej. Piotr, przesłuchiwany przez licznych dostojników arabskich²⁷⁹, wspomina m.in. o tym, że

²⁷⁶ Według części badaczy możliwe jest, że obydwaj wymieni przez Teofanesa Piotrowie znaleźli się w tym samym passusie ze względu na to samo imię kalifa, który miał zdecydować o ich prześladowaniu – Walida I i Walida II, jednego panującego na początku VIII w., drugiego zaś w latach czterdziestych tego samego stulecia – R. H o y l a n d, *Seeing Islam...*, s. 360.

²⁷⁷ O bliżej nieokreślonym dziele (laudacji?) na temat Piotra (ale Piotra z Majumy), skomponowanym przez Jana z Damaszku, wspomina również Teofanes Wyznawca: AM 6234, s. 417, 14–15: τοῦτον ἐγκωμίοις λόγων τετίμηκεν ὁ ὁσιος πατὴρ ἡμῶν Ἰωάννης. W tym miejscu warto też wspomnieć o zastanawiającej koincydencji daty śmierci Piotra z Kapitolias (715), sprawującego wcześniej jakiś niższy urząd fiskalny, z domniemanym okresem, w którym Jan z Damaszku przerwał swoją karierę w administracji umajjadzkiej na rzecz życia klasztornego, jak proponuje datować ten fakt: V. C o n t i c e l l o, *Jean Damascene*, [in:] *Dictionnaire des philosophes antiques III*, ed. R. G o u l e t, Paris 2000, s. 989–1003. Por. D.K. R e y n o l d s, *Monasticism...*, s. 194, przyp. 575. Jednocześnie jednak Piotr z Damaszku również został wymieniony przez Jana w co najmniej dwóch jego dziełach (*Libellus de recta sententia* – PG 94, kol. 1421–1432 oraz *In tractatum Contra Jacobitas, Admonitio* – PG 94: 1436–1501: ἐκ προσώπου Πέτρου τοῦ ἁγιωτάτου Ἐπισκόπου Δαμασκού πρὸς τὸν ἐπίσκοπον δῆθεν τοῦ Δαριαῖος τὸν Ἰακωβίτην – być może więc podlegał w pewien sposób Piotrowi i w jego imieniu brał udział w dyskusjach z monofizytami syryjskimi).

²⁷⁸ Mimo że tak późna redakcja skłania oczywiście do daleko idącego sceptycyzmu wobec wiarygodności źródła, to badacze na jego obronę podkreślają przede wszystkim dość szczegółową wiedzę na temat lokalnych wydarzeń i geografii terenów, gdzie miały one miejsce.

²⁷⁹ Ten łańcuch przesłuchujących, poczynawszy od urzędnika dzundu Jordanii, Zory, przez namiestnika ‘Umara ibn al-Walida, aż po samego kalifa, w tym przypadku Walida ibn ‘Abd al-Malika, wykorzystywany jest przez niektórych badaczy jako jeden z przykładów tradycyjnego postępowania procesowego w przypadku kwestii religijnej w okresie wczesnego kalifatu. Por.: Ch.C. S a h n e r, *Christian Martyrs under Islam. Religious Violence and the Making of the Muslim World*, Princeton–Oxford 2018, s. 166–167.

Muhammad jest fałszywym prorokiem²⁸⁰. Ostatecznie wyraża wręcz chęć poniesienia męczeństwa²⁸¹. Pojawia się też powód przesłuchania – muzułmański dostojnik stwierdza, że słyszano jak wypowiadał bluźnierstwo przeciwko Wysłannikowi Boga²⁸². Podobieństwa do wyżej przedstawionych przypadków możemy również zauważyć w kontekście opisu tortur jakim, zgodnie z treścią zachowanego żywotu, został poddany Piotr z Kapitolias. Wymienione zostały tam pozbawienie członków, oślepienie i ukrzyżowanie, ale także obcięcie języka (kara za bluźnierstwo) oraz spalenie ciała (jak w przypadku wspomnianego już biskupa Emesy)²⁸³. Mimo religijnego charakteru żywotu warto wspomnieć o pojawiających się w literaturze przedmiotu analizach, wskazujących na sprawowane przez Piotra niższe funkcje fiskalne w administracji kalifatu²⁸⁴ (później

²⁸⁰ ხოლო თქვენ ბრმანი გონებითა. ცრუ წინამდწარმეტყუელისასა ორწმუნებთ – *jesteście ślepi i wierzyacie w fałszywego proroka*. Korzystałem z tekstu gruzińskiego oraz tłumaczeń na angielski zamieszczonych w opracowaniu: S.J. Sh o e m a k e r, *John of Damascus (?) The Passion of Peter of Capitolias* (d. 715), University of Oregon b.d.w., s. 6 oraz s. 13 https://in.bgu.ac.il/en/csoc/Reading%20into%20Islamization%20Workshop%20%20Texts/Session%204_SHOEMAKER.pdf [dostęp: 10.05.2021 r.]. Cf.: *Three Christian Martyrdoms from Early Islamic Palestine: Passion of Peter of Capitolias, Passion of the Twenty Martyrs of Mar Saba, Passion of Romanos the Neo-Martyr. Parallel Georgian-English and Greek-English texts*, transl. and ed. S.J. Sh o e m a k e r, Provo (Utah) 2016, s. 1–66. Pozostałe tłumaczenia na języki kongresowe: P. P e e t e r s, *La Passion de S. Pierre de Capitolias* († 13 janvier 715), AB 57, 1939, s. 299–333 (skrótowy tekst, tłumaczony na francuski); *Житие Петра Нового, мученика Капитолийского*, пер. К. К е к е л и д з е, CV 4, 1915, s. 1–71 (tłumaczenie na rosyjski, z tekstem starogruzińskim – zaprezentowane w niniejszej pracy fragmenty dzieła znajdują się na stronie 51 wydania rosyjskiego, tłumaczenia zostały skonfrontowane z tym tekstem).

²⁸¹ აჰა მე მზავარ დაჰრად. ჯუარცმად. დაწვად. და ყოველთა საგუემელთა სახითა შუებად: ამათ ზედა მე ვიმუებდე – *jestem gotowy na wszelkie męczeństwo, ukrzyżowanie, spalenie, wszelką inną torturę* – *The Passion of Peter of Capitolias* (d. 715), s. 6 oraz 13.

²⁸² ეტყოდა უკუე: მესმა მრავლისა გმობისა თქუმაჲ შენი – *słyszałem, że wypowiedziałeś wiele bluźnierstw* – *The Passion of Peter of Capitolias* (d. 715), s. 5 oraz 13.

²⁸³ Pełny opis tortur i śmierci Piotra znajduje się w rozdziałach X–XV żywotu: *Житие Петра Нового, мученика Капитолийского...*, s. 53–71.

²⁸⁴ Stanowisko Piotra, *charlutarior* (χαρτολάριος) było najprawdopodobniej związane z kwestiami poboru podatków na danym terenie – R. H o y l a n d, *Seeing Islam...*, s. 359.

zaś odpowiadającego za wspólnotę w Kapitolis przed biskupem Bostry) i sugerujących, że jego opór wobec muzułmanów mógł wynikać z jakichś naruszeń względem kontroli lokalnego Kościoła i jego dochodów oraz przekazania całkowitej jurysdykcji podatkowej i prawnej nad lokalnymi wspólnotami chrześcijańskimi w ręce muzułmańskich namiestników²⁸⁵. Warto jednak uświadomić sobie, że powyższe dywagacje wynikają z uznawania przez niektórych badaczy za bezsporny fakt pomyłki Teofanesa i łączenia Piotra z Majumy z wcześniejszym męczennikiem. Pomimo zaś podobieństw względem samej śmierci obydwu, istnieją też istotne różnice. Piotr z Majumy przedstawiany jest jako urzędnik administracji kalifatu, natomiast Piotr z Kapitolias miał być wyświęcony na prezbitera przez biskupa Bostry. W tekście Teofanesa nie wspomina się o rodzinie

²⁸⁵ A. Walmsley, *Coinage and the Economy of Syria-Palestine in the Seventh and Eighth Centuries CE*, [in:] *Money, Power and Politics in Early Islamic Syria. A Review of Current Debates*, ed. J. Haldon, Farnham–Burlington 2010, s. 29. Być może nawet jako gest sprzeciwu wobec reform wprowadzanych przez 'Abd al-Malika i Walida w ogóle: D.K. Reynolds, *Monasticism...*, s. 208. Badania archeologiczne prowadzone na terenach, gdzie leżało m.in. Kapitolias od lat potwierdzają dość istotne znaczenie gospodarcze tego regionu, nie tylko produkcyjne, ale także związane z wymianą handlową: L. Gregoratti, *The Role of the Decapolis Region in Connecting Inland Syria with the Mediterranean Coast*, *ARAM* 23, 2011, s. 509–525; A. Walmsley, *Production, exchange and regional trade in the Islamic East Mediterranean: old structures, new systems?*, [in:] *The Long Eighth Century: Production, Distribution and Demand*, eds I.L. Hansen, C. Wickham, Leiden 2000, s. 280. Stąd być może opór Piotra nie był wyłącznie aktem symbolicznym. Więcej na temat wyników badań archeologicznych Kapitolias: C. Lenzén, *From public to private space: changes in the urban plan of Bayt Ras/Capitolias*, [in:] *Studies in the History and Archaeology of Jordan V*, eds F. Zayadine, A. Khairieh, M. Zaghloul, Amman 1995, s. 235–239; C. Lenzén, E.A. Knauff, *Beit Ras/Capitolias: a preliminary evaluation of the archaeological and textual evidence*, *Sy* 64, 1987, s. 21–46. Podobnie jak w pobliskich ośrodkach takich jak Scytopolis, czy Gerazie, archeolodzy zauważyli także w Kapitolias wzmożoną aktywność komercyjną w okresie panowania ostatnich Umajjadów, zwłaszcza Hiszama, objawiającą się m.in. odrestaurowaniem niektórych budynków – D.K. Reynolds, *Monasticism...*, s. 50, przyp. 145. Badania w Kapitolias prowadziły także polskie misje archeologiczne w latach 2014–2016, odkrywając m.in. dowody na zniszczenie jednego z kościołów w północnej części miasta, datowane wstępnie na czasy najazdu sasanidzkiego, choć mógł to być okres nieco późniejszy: J. Młynarczyk, *Beit Ras/Capitolias. An Archaeological Project 2014–2016*, *PAM.MS* 26. 1, 2017, s. 475–506.

Piotra, natomiast w gruzińskim żywocie temat ten odgrywa bardzo istotną rolę, znajduje się tam wiele informacji na temat jego żony, syna oraz dwóch córek, wszystkich związanych z życiem monastycznym ówczesnej Palestyny²⁸⁶. Do problemów związanych z identyfikacją określonych wątków przedstawionego wyżej fragmentu Teofanesa dodać należy i to, że w historii wspólnot melkichich Syro-Palestyny znajdziemy jeszcze jednego Piotra związanego z Kapitolias, wtedy już częściej nazywanego Bajt Ras, tamtejszego biskupa z IX w., autora opisu miejsc świętych Palestyny²⁸⁷. Co więcej, chociażby na marginesie wspomnieć również należy jeszcze Piotra z Damaszku, dwunastowiecznego autora kilku traktatów teologicznych, m.in. *Filokaliów*²⁸⁸. Dołożmy do tego kolejne zagadnienia związane

²⁸⁶ Por. zestawienie informacji na temat rodziny znajdujące się w: *Petros 5997/corr.*, [in:] PMZ Online.

²⁸⁷ Na temat tego autora i jego dzieł zob. m.in.: S.H. Griffith, *The view of Islam from the monasteries of Palestine in the early Abbasid period: Theodore Abū Qurrah and the Summa Theologiae Arabica*, ICMR 7, 1996, s. 9–28; S.K. Samir, *La littérature Melkite sous les premiers abbassides*, OCP 56, 1990, s. 483–485.

²⁸⁸ Na temat Piotra Damascenkiego i jego dzieła, gdzie również poruszona została kwestia podobieństwa z Piotrem z VIII w.: G. Peters, *Peter of Damascus. Byzantine Monk and Spiritual Theologian*, Toronto 2011, który zaproponował m.in. domniemane daty graniczne życia teologa (1050–1275), informacje na temat jego hipotetycznych powiązań rodzinnych, a także pochodzenia. Należy jednak podkreślić, że propozycje te spotkały się z bardzo krytycznymi recenzjami, podważającymi większość z tychże: A. Louth, *Peter of Damascus: Byzantine Monk and Spiritual Theologian (review)*, CHR 98. 3, 2012, s. 543–544; D.J. Shahs, rec.: *G. Peters, Peter of Damascus. Byzantine Monk and Spiritual Theologian (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Studies and Texts 175, 2011), 182 p. + Appendices and Bibliography*, BSym 22, 2012, s. 431–441. Uwagi te, szczególnie Andrew Loutha, dotyczą nie tylko domniemań historycznych Grega Petersa, ale też jego zapatrywań na temat teologii reprezentowanej przez Piotra, do której faktycznie wydaje się być bardzo przywiązany, próbując udowodnić, że jego idee były czymś w rodzaju nowego nurtu myśli bizantyńskiej, zob. np. wstęp do: G. Peters, *Peter of Damascus and Early Christian Spiritual Theology*, PM 26, 2005, s. 89–109. O Piotrze z Damaszku z przełomu jedenastego i dwunastego wieku pisał również: H.G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1959, s. 644. *Filokalia* były łączone tradycyjnie z męczennikiem znanym nam z *Chronografii*, dopiero kilkadziesiąt lat temu zostały zidentyfikowane jako dzieło teologa z XII w.: *The Philokalia. The Complete text compiled by St Nikodimos of the Holy Mountain and St Makarios of Corinth*, transl. and eds G.E.H. Palmer, Ph. Sherrard, K. Ware, London 1984, s. 70. Jednocześnie nie można wykluczyć, że Piotr Damascenki z VIII w.

z identyfikacją występującej w *Chronografii* Majumy – czy był to port Gazy, czy może klasztor Mimas niedaleko Emesy²⁸⁹? Inni zwracają uwagę na podobieństwo słowa *Maiuma* z *Qaiuma* [konkretnie to pierwszych liter obydwu wyrazów w języku syryjskim – ܡ (m) oraz ܩ (q)], imieniem sługi Piotra z Kapitolias zachowanym w jego gruzińskim żywocie²⁹⁰ – czy wobec tego naśladowca Damascenczyka był tylko jego służącym, oburzonym na potraktowanie swojego pana? Pozostaje jeszcze kwestia możliwego pomieszania Piotrów przez Teofanesa – wszak Piotr z Majumy, to także dość istotna postać monastycyzmu syro-palestyńskiego w V w., biskup związany prawdopodobnie ze wspólnotami niechalcedońskimi²⁹¹.

również był autorem jakiegoś dzieła teologicznego, wymierzonego w muzułmanów: A.Th. K h o u r y, *Les théologiens...*, s. 40.

²⁸⁹ Teofanes (C. Mango, R. Scott), s. 579, przyp. 5. Por. R. H o y l a n d, *Seeing Islam...*, s. 355, przyp. 69.

²⁹⁰ D.J. S a h a s, G. P e t e r s, *Peter of Damascus...*, s. 433. Imię Qaiuma, chociaż występuje tylko we wspomnianym gruzińskim żywocie, faktycznie wydaje się być pochodzenia syryjskiego. Trudno jednak zakładać, że istniały syryjskie wersje tych żywotów, pomyłka taka nie wydaje się więc tak oczywista, na co wskazuje: R. H o y l a n d, *Seeing Islam...*, s. 355, przyp. 69. Qaiuma był prawdopodobnie również chrześcijaninem, to on na polecenie Piotra z Kapitolias miał zaprosić lokalnych muzułmańskich dostojników, którzy następnie byli zmuszeni wysłuchać oskarżeń wobec islamu. Wydarzyło się to w końcu 713 lub na początku 714 r., zob.: *Qāiūmā* #6388, [in:] PMZ Online.

²⁹¹ O taką ewentualność zapytuje nieco prowokacyjnie R. H o y l a n d, *Seeing Islam...*, s. 355, przyp. 69. Wydaje się to oczywiście mało prawdopodobne. O Piotrze z Majumy z V w., łączonym przecież z... Iberią (jako pochodzącego z tamtejszego królewskiego rodu Chosroidów-Mihranidów), jak też o kontrowersji dotyczącej jego zapatrywań na sobór w Chalcedonie (oraz wpływów neoplatońskich na jego nauczanie) zob. m.in.: Т. Н у ц у б и д з е, *Освоение античного философского наследия двумя великими грузинскими мыслителями Иоаннэ Лази и Петре Иверии*, ViO 2 (18), 2011, s. 21–26; C.B. H o r n, *Asceticism And Christological Controversy in Fifth-century Palestine: The Career of Peter The Iberian*, Oxford 2006; V. M e n z e, *Die Stimme von Maiuma: Johannes Rufus, das Konzil von Chalkedon und die wahre Kirche*, [in:] *Literarische Konstituierung von Identifikationsfiguren in der Antike*, eds B. A l a n d, J. H a h n, C. R o n n i n g, Tübingen 2003, s. 215–232; A. K o f s k y, *Peter the Iberian: pilgrimage, monasticism and ecclesiastical politics in Byzantine Palestine*, LAn 47, 1997, s. 209–222; Ш. Н у ц у б и д з е, *Петр Ивер и античное философское наследие*, Тбилиси 1963; i d e m, *Петр Ивер и проблемы ареопагитики*, Тбилиси 1957; D.M. L a n g, *Lives and Legends of the Georgian Saints*, London 1956, s. 57–80; E. H o n i g m a n n, *Pierre l'Iberien et les*

Jak widzimy, nie trudno jest tutaj mnożyć problemy interpretacyjne²⁹².

Wracając do relacji Teofanesa (a biorąc pod uwagę różnorodność przedstawionych wyżej wykładni wydaje się to najbardziej rozsądnym rozwiązaniem²⁹³), wymienić możemy w niej kilka podstawowych punktów. Oczywiście, gdybyśmy uznali ją za wiążącą, przede wszystkim chronologicznie. Po pierwsze, Piotr z Majumy miał naśladować Piotra Damascyńskiego. Teofanes zwraca uwagę na związek pomiędzy tymi aktami męczeństwa. Wspomina także, że przykład biskupa miał duży wpływ na postawę chrześcijańskiego urzędnika. Po drugie, należy zwrócić uwagę

ecrits du Pseudo-Denys l'Aréopagite, Bruxelles 1952; D.M. Lang, *Peter the Iberian and His Biographers*, JEH 2, 1951, s. 156–168.

²⁹² Podsumowując, warto przytoczyć zdanie z niemieckiego opracowania prozopograficznego, w którym również odniesiono się do tego tematu, w artykule poświęconym Piotrowi z Majumy: *Der hier genannte P. könnte trotz der ausdrücklichen Unterscheidung identisch sein mit dem kurz zuvor von Theophanes erwähnten Petros II. von Damaskos (# 5999) oder – wahrscheinlicher – mit Petros von Kapitolias (# 5997), dessen Martyrium sich in ähnlicher Weise vollzogen haben soll. Allerdings sind sowohl die jeweiligen Titel als auch die Zeiten der beiden Martyrien unterschiedlich* (Theophanes datiert P. auf ca. 743, das Martyrium des Petros von Kapitolias fand im Januar 715 statt). – Petros #6000, [in:] PMZ Online. Podobnie w kontekście Piotra z Damasku: *Die Nachricht über das Martyrium des Petros von Damaskos hat offenbar in der gemeinsamen Vorlage von Theophanes und den syrischen Quellen gestanden. Ob sie zutreffend ist oder das Martyrium nur fälschlich unserem Petros zuordnet, ist nicht mehr sicher zu entscheiden.* – Petros II. (von Damaskos) # 5999, [in:] PMZ Online. Reasumując – trudno dziś stwierdzić, która z interpretacji jest najbardziej prawdopodobna, pozostaje więc chyba przyjąć po prostu przekaz Wyznawcy, także w kontekście chronologii. Nawet jeżeli uznalibyśmy, że dywagacje na temat podobieństwa Piotrów mają mocne podstawy, to nie otrzymujemy nadal odpowiedzi – czemu Teofanes umieścił tę informację właśnie w tym fragmencie swojej *Chronografii*? Odwoływanie się do nieporozumienia lub pomyłki wydaje mi się zbyt łatwą ścieżką do wyjaśnienia tej nieścisłości. Mam nadzieję, że zaprezentowane w głównym tekście uwagi mogą naprowadzić na bardziej interesującą odpowiedź na to pytanie.

²⁹³ Syntetycznego i zwięzłego podsumowania dotychczasowych dyskusji na temat Piotrów dokonała Rosa Conte w swoim tekście recenzyjnym, rec.: *Three Christian Martyrdoms from Early Islamic Palestine: Passion of Peter of Capitolias, Passion of the Twenty Martyrs of Mar Saba, Passion of Romanos the Neo-Martyr. Parallel Georgian-English and Greek-English texts ed. and transl. by St. J. SHOEMAKER* (Eastern Christian texts, 6), Provo-UTAH, Brigham Young University Pr., 2016, RSIM 7, 2017, s. 1–10.

na sposób, w jaki obydwaj osiągnęli męczeństwo. Było to zachowanie wyraźnie świadome, co dodatkowo podkreśla Teofanes nadmienając, że Piotr z Majumy był już zdrowy w momencie popełnienia bluźnierstwa. Zachowania te mogły być także obliczone na reakcję ze strony muzułmanów. Trudno twierdzić, iż męczennicy nie spodziewali się prześladowania z ich strony. Swoimi wypowiedziami podważali bowiem podstawy islamu. Gdyby czynili to prywatnie, być może uniknęliby kary. Jednak tutaj spotykamy się z wyraźną chęcią upublicznienia wyznawanych prawd. Interesujące, że ich enuncjacje miały wywołać konsternację wśród muzułmanów, co też oddane jest w pewien sposób w życie gruzińskim, gdzie Piotr przechodził spotkania z kilkoma przedstawicielami władz kalifatu zanim spotkała go kara – wydaje się to ciekawy przyczynek do analiz wczesnoislamskiego sądownictwa, z których wynika jego dość słaby rozwój w okresie sprawowania władzy przez Umajjadów, zarówno organizacyjnie, jak i w zakresie praktyki rozstrzygania sporów, gdzie korzystano jeszcze nierzadko z gotowych, zastanych po poprzednich władzach wzorów²⁹⁴. Badając dane biograficzne kilkudziesięciu umajjadzkich kadich Steven Judd zauważył, że autorytet tych sędziów dotyczył przede wszystkim spraw rodzinnych, rozwodowych czy spadkowych, rzadko zaś uznawano ich opinię względem zagadnień związanych z przypadkami rebelii, herezji, czy nawet podziału łupów po udanych kampaniach zdobywczych²⁹⁵. Teofanesowa opowieść świadcząca o zaskoczeniu muzułmanów zachowaniem przyszłych męczenników, potwierdzałaby w pewien sposób powyższe obserwacje, wynikające z analizy literatury arabskiej²⁹⁶.

²⁹⁴ Zdaniem Mathieu Tilliera dopiero w dwóch ostatnich dekadach panowania Umajjadów można z całą pewnością mówić o ukształtowaniu się muzułmańskiego modelu sądownictwa, regulowanego przez prawa islamu. Rozwój ten zakończyły dopiero zmiany wprowadzone przez Abbasydów: *The Umayyads and the Formation of Islamic Judgeship*, [in:] *The Umayyad World*, ed. A. Marsham, London 2020, s. 168–182.

²⁹⁵ S. Judd, *The Jurisdictional Limits of „Qāḍī” Courts during the Umayyad Period*, BEO 63, 2014, s. 43–56.

²⁹⁶ Nie znaczy to, że okres umajjadzki był całkowicie jałowy pod tym względem. Badania lokalnych dokumentów z Egiptu wykazały, że stopniowo powstawały ramy wyspecjalizowanego religijnego lokalnego sądownictwa, coraz bardziej niezależnego zarówno od administracji centralnej, jak i miejscowych elit: L. Reinfaundt, *Local Judicial Authorities in Umayyad Egypt (41–132/661–750)*, BEO 63, 2014, s. 127–146.

Po trzecie, Teofanes, w opisie dziejów Piotra z Majumy podkreśla jego bliskie kontakty z muzułmanami. Wspomina, że był on urzędnikiem kalifatu. Bizantyńczyk nazywa także muzułmanów, którzy rozmawiali z Piotrem, jego przyjaciółmi. I nad tym elementem w relacji należy za-trzymać się nieco dłużej.

Bezpośrednia, słowna konfrontacja z wyznawcami islamu, zakończona śmiercią, przypomina wydarzenia z Półwyspu Iberyjskiego z połowy IX w. Mam tu na myśli sławnych męczenników z Kordoby. Tam także dochodziło do publicznego wyznania chrześcijańskiej wiary oraz odrzucenia dogmatów islamu. Reakcja muzułmanów była także podobna. Na początku wzdragali się oni przed karaniem bluźnierców śmiercią. Jednak nieugięta postawa tych ostatnich, powodowała tragiczne konsekwencje²⁹⁷.

²⁹⁷ Należy pamiętać, że podobne wystąpienia, skierowane przeciw do lokalnych środowisk muzułmańskich, mogły zostać odebrane jako zamach nie tylko na religię, ale spoistość tychże wspólnot, otoczonych przez chrześcijańską większość. Co prawda, w okresie wczesnoislamskim nie odnajdujemy zbyt wielu przypadków konwersji z islamu na chrześcijaństwo, jednakże warto skonstatować fakt, że takowe także miały miejsce. Christian C. S a h n e r zwraca uwagę na korelację pomiędzy zwiększonymi środkami nadzoru państwowego nad muzułmanami w takich regionach jak Syria, Egipt, a także właśnie Półwysep Iberyjski, gdzie wśród wyznawców Allaha, żyjących w niewielkich grupach wśród żywiołu chrześcijańskiego szczególnie odczuwalne mogły być tendencje do przyjęcia miejscowej kultury, także w kontekście samej religii. Tam gdzie władza centralna kalifów nie była tak silna, na głębokiej prowincji, terenach wiejskich, faktycznie niekiedy dochodziło do konwersji na chrześcijaństwo – *Swimming against the Current. Muslim Conversion to Christianity in the Early Islamic Period*, JAOS 136. 2, 2016, s. 282–283. Na podobne problemy i wyzwania stojące przed muzułmanami andaluzyjskimi w IX w., często niezauważane ze względu na dominację debaty nad problemami tamtejszych lokalnych wspólnot chrześcijańskich, zwraca uwagę Janina M. S a f r a n , wskazując, że także wśród kordobańskich elit islamskich, przede wszystkim tamtejszych ulemów, narodził się dość silny trend do wyznaczenia określonych ram prawnych i wymogów m.in. w kontekście przyjmowania nowej religii przez chrześcijan, zasad zawierania małżeństw mieszanych czy norm wskazujących na pewną obawę przed uleganiem kulturalnym wpływom chrześcijańskiej większości: *Defining Boundaries in al-Andalus. Muslims, Christians and Jews in Islamic Iberia*, Ithaca 2013, s. 168–208; i d e m, *Identity and Differentiation in Ninth-Century al-Andalus*, S 76. 3, 2001, s. 573–598. Problemem prawnym były też w istocie tak liczne konwersje i idące za tym roszczenia nowych muzułmanów: A. F e r n á n d e z F é l i x, M. F i e r r o, *Cristianos y conversos al Islam en al-Andalus bajo los Omeyas: Una aproximación al proceso de islamización a través de una fuente legal andalusí del s. III/I*, [in:] *Visigodos y omeyas: un debate entre*

Zdarzenia kordobańskie miały o wiele szerszy zasięg, bowiem liczba znanych nam męczenników przekraczała czterdzieści osób²⁹⁸. Doszło do nich w latach 850–859, w czasie panowania emirów umajjadzkich ‘Abd ar-Rahmana II (788–852) oraz Muhammada I (852–886). Większość z męczenników stanowiły osoby duchowne. Najczęściej osoba taka opuszczała świątynię chrześcijańską i udawała się na któryś z publicznych placów lub bezpośrednio na dwór władcy, tam wygłaszała mowę zawierającą tezy podważające dogmaty islamu. Przykładem takiego „ogłoszenia” mogło być stwierdzenie, że Jezus był Synem Bożym. Trzeba wskazać także na drugą grupę męczenników. Były to osoby pochodzące z mieszanych małżeństw muzułmańsko-chrześcijańskich, w których ojciec był muzułmaninem. Wyznanie wiary chrześcijańskiej dokonane przez tych ludzi, nierzadko dzieci, traktowano jako apostazję, porzucenie islamu. Według Allana Cutlera był to jeden z największych chrześcijańskich ruchów misyjnych skierowanych do muzułmanów do czasów krucjat

la Antigüedad tardía y la Alta Edad Media, eds L. C a b a l l e r o, P. M a t e o s, Madrid 2000, s. 415–428. Pamiętać należy, że samo społeczeństwo muzułmańskie na Półwyspie Iberyjskim nie było zunifikowane, znajdowali się w nim przedstawiciele różnorodnych odłamów islamskich wierzeń, nie zawsze ortodoksyjnych, a czasem wręcz wrogich tamtejszym władzom: M. F i e r r o, *La heterodoxia en al-Andalus durante el período Omeya*, Madrid 1987, s. 171–176. Przegląd literatury dotyczącej wizerunku iberyjskich chrześcijan w ówczesnej literaturze muzułmańskiej zob.: J. A l b a r r á n, *La cruz en la media luna. Los cristianos en al-Andalus: realidades y percepciones (siglos VIII–XIII). Estado de la cuestión y perspectivas de investigación*, Murcia 2013, s. 41–55.

²⁹⁸ Spis wszystkich męczenników wraz z krótkimi notkami na ich temat odnajdzie Czytelnik w pracy: C. R. H a i n e s, *Christianity and Islam in Spain A.D. 756–1031*, London 1889, s. 25–54. Syntetyczne omówienie tej kwestii znajduje się w: A. C h r i s t y s, *Christians in Al-Andalus 711–1000*, Richmond 2002, s. 52–79, należy jednak pamiętać, że same tezy Ann Christys, zgodnie z którymi powinno poddać się w wątpliwość faktyczność zaistnienia wydarzeń opisanych przez Eulogiusza czy Pawła Alwara, zostały odrzucone przez środowisko naukowe, zob.: I. P o c h o s h a j e v, *Martyrs, madmen or criminals. Christian self-sacrifications in 9th century Cordoba from the prospective of different historiographical traditions*, s. 3, http://rosdok.uni-rostock.de/resolve/id/rosdok_document_0000000066 [dostęp: 10.05.2021 r.]. Podstawowe omówienie dostępnych źródeł w klasycznym już: E. P. C o l b e r t, *The Martyrs of Cordoba (850–859). A Study of the Sources*, Washington 1962.

oraz misji franciszkańskich²⁹⁹. Co ciekawe, istnieją też przesłanki świadczące o tym, że akcja ta nie miała tylko i wyłącznie charakteru zrozumiałego dla wspólnoty lokalnej, gdyż zgodnie z tradycyjnymi przekazami dołączył do niej przynajmniej jeden palestyński mnich, przebywający w tym czasie w Kordobie, Jerzy z klasztoru Mar Sabas³⁰⁰. Jeżeli dodamy do tego zagadnienie domniemanego wykorzystania pewnych elementów wschodniej greckiej tradycji apologetycznej³⁰¹, przede wszystkim Jana z Damaszku,

²⁹⁹ A. Cutler, *The Ninth Century Spanish Martyrs Movement and the Origins of Western Christian Missions to the Muslims*, MWO 55. 4, 1965, s. 321–339: *The ninth-century Spanish martyrs' movement was one of the most important in the history of Christian missions to the Muslims. It was the first Christian movement, before the German Children's Crusade of 1212 and the closely allied early Franciscan mission to the Muslims, whose members, seeking to destroy Islam without themselves using military weapons, although they seem to have had no objections to others using them, made some attempt to convert the Saracens*. Inna rzecz, że A. Cutler widział w tym ruchu także elementy polityczne, nastawione na wywołanie zamieszek, buntu, mającego na celu być może w ogóle obalenie władzy muzułmanów, o ile nie wyłącznie zmianę panującego.

³⁰⁰ Więcej na temat tej zaskakującej wzmianki Eulogiusza: M. Levy-Rubin, B.Z. Kedari, *A Spanish Source on Mid-Ninth-Century Mar Saba and a Neglected Sabaite Martyr*, [in:] *The Sabaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present*, ed. J. Patrick, Leuven 2001, s. 63–72; B.Z. Kedari, *Latin in Ninth-Century Mar Sabas?*, B 65, 1995, s. 252–254.

³⁰¹ Możemy wymienić nawet dwie domniemane linie transmisji poglądów wschodnich wśród ruchu kordobańskiego – za pośrednictwem anonimowego autora zaginionego rękopisu dotyczącego życia Muhammada z klasztoru Leire w Nawarze, opracowanego prawdopodobnie na podstawie źródeł z VIII w., także bizantyńskich oraz wpływu wzmiankowanego już Jerzego z Mar Sabas, który mógł zapoznać np. Eulogiusza z nauczaniem względem islamu, reprezentowanym przez Jana z Damaszku: J. Wasilewski, *The Life of Muhammad in Eulogius of Cordoba. Some Evidence for the Transmission of Greek Polemic to the Latin West*, EMR 16. 3, 2008, s. 333–353. Na temat ewentualnych wpływów orientalnych w kontekście przedstawienia działalności członków ruchu męczenników kordobańskich (szczególnie Nunilo i Alodii) zob.: M.J. Alidana Garcíá, *La polémica teológica Cristianismo-Islam en el 'Memoriale sanctorum' de San Eulogio y su posible influencia oriental*, ARdF 8, 1995, s. 11–22 (choć analiza ta wydaje się być co najwyżej wstępem do poważniejszych rozważań). Porównania pomiędzy pewnymi wątkami wschodnimi a historią męczenników z Kordoby dokonała natomiast Eva Lapiedra Gutierrez w: *Los mártires de Córdoba y la política anticristiana contemporánea en Oriente*, AQ 15. 2, 1994, s. 453–464.

a także części bizantyńskiego dziedzictwa hagiograficznego³⁰² w pismach przypisywanych Eulogiuszowi, tworzy nam się interesująca perspektywa interpretacyjna, dotycząca wymienionych powyżej podobieństw między przypadkiem andaluzyjskim a syryjskim. W przekazie dotyczącym tych wydarzeń występuje też dość tajemnicza postać inicjatora ruchu męczenników, Speraindeusa, opata klasztoru Świętej Klary w pobliżu Kordoby, autora *Apologii przeciwko Muhammadowi*, znanej dzisiaj jedynie we fragmentach³⁰³, nauczyciela takich istotnych dla chrześcijańskiej kultury mozarabskiej postaci jak Eulogiusz³⁰⁴, Paweł Alwar³⁰⁵ czy Samson z Kordoby.

³⁰² Na temat domniemanych inspiracji bizantyńską hagiografią zob.: A. D u q u e, *Claiming Martyrdom in the Episode of the Martyrs of Córdoba*, CCO 8, 2011, s. 42–47. Warto w tym miejscu wspomnieć teorię jaką stworzył Juan Pedro M o n f e r r e r S a l a, według którego dzieje męczenników kordobańskich to bardziej *recurso ideológico-textual*, powstały w wyniku powrotu do tradycji, również tej pochodzącej ze wschodu, a nie rzeczywistość historyczna: *Mitografía hagiomartirial de nuevo sobre los supuestos mártires cordobeses del siglo IX*, [in:] *De muerte violenta: política, religión y violencia en Al-Andalus*, ed. M.I. F i e r r o B e l l o, Madrid 2004, s. 415–450.

³⁰³ Jak wspomniał m.in. Igor P o c h o s h a j e v (*Die Märtyrer von Cordoba: Christen im muslimischen Spanien des 9. Jahrhunderts*, Frankfurt am Main 2007, s. 22, przyp. 63), Speraindeus był ideologiem ruchu, Eulogiusz jego agitorem i propagatorem, a Paweł Alwar apologetą i historykiem. Cf. również: F.R. F r a n k e, *Die freiwilligen Märtyrer von Cordova und das Verhältnis der Mozaraber zum Islam nach den Schriften Speraindeo, Eulogius und Alvar*, GAKS 13, 1958, s. 1–176.

³⁰⁴ Na temat stosunku Eulogiusza do islamu zob.: K.B. W o l f, *Counterhistory in the Earliest Latin Lives of Muhammad*, [in:] *The image of the Prophet between Ideal and Ideology. A Scholarly Investigation*, eds Ch. G r u b e r, A. S h a l e m, Berlin–Boston 2014, s. 13–26; K.B. W o l f, *Eulogius of Cordoba and His Understanding of Islam*, https://www.academia.edu/20312136/Eulogius_of_C%C3%B3rdoba_and_His_Understanding_of_Islam [dostęp: 10.05.2021 r.]; L.A. G a r c i a M o r e n o, *Literatura antimusulmana de tradición bizantina entre los mozárabes*, Hsa 57, 2005, s. 7–45; M.J. A l d a n a G a r c i a, *Expresión de los sistemas de antítesis que oponen el Cristianismo al Islam en la obra de S. Eulogio*, Hbs 31, 2000, s. 417–426; e a d e m, *La polémica...*, s. 11–22. Zbiór materiałów dotyczących Eulogiusza, wraz z jego pismami i żywotem Pawła Alwara: *The Eulogius Corpus*, transl. and ed. K.B. W o l f, Liverpool 2019.

³⁰⁵ Pisma: *Vita Eulogii*, [in:] PL 115, kol. 705–720; *Liber epistolarum*, [in:] *Corpus Scriptorum Mozarabicorum*, vol. I, ed. J. G i l, Madrid 1973, s. 144–270. Na temat życia m.in.: F.D. L e o n, *Alvaro de Córdoba y la polémica contra el Islam: el Indiculus luminosus*, Córdoba 1996; C.M. S a g e, *Paul Albar of Cordoba. Studies of His Life and Writings*, Washington 1943. Na temat jego działalności polemicznej: A. S o r b e r, *The Indiculus*

Warto, dla porównania z wymienionymi wyżej męczennikami syryjskimi, chociażby skrótowo przedstawić głównych architektów ruchu kordobańskiego. Eulogiusz urodził się prawdopodobnie przed rokiem 819, zginął zaś w 857 r. Jego rodzina należał do klasy wyższej, byli posiadaczami ziemskimi w okolicach Kordoby. Otrzymał doskonale wykształcenie. Jeden z jego braci, najmłodszy spośród szóstki synów Izabeli, Józef, sprawował wysokie urzędy przy emirze ‘Abd ar-Rahmanie, dwóch innych prowadziło dochodowe interesy kupieckie. Eulogiusz kształcił się teologicznie, stał się wraz z Pawłem Alwarem uczniem Speraindeusa. W drugiej połowie lat czterdziestych udał się do klasztorów na północy Półwyspu Iberyjskiego, skąd przywiózł m.in. teksty św. Augustyna, św. Hieronima czy św. Izidora z Sewilii. W kolejnych latach zaangażował się w ruch męczenników kordobańskich, za co spotkała go kara więzienia, a następnie ścięcia. Paweł Alwar żył prawdopodobnie w latach 800–861. Teolog, również poeta. Przyjaciół Eulogiusza (autor jego żywotu), uczeń Speraindeusa. Fakty z jego życia znane są przede wszystkim dzięki analizie jego własnych pism, dlatego sporo tu dociekań i hipotez. Być może miał żydowskie pochodzenie. W swoich pismach przekazał bardzo krytyczny wizerunek muzułmanów iberyjskich, przedstawiając ich jako pysznych, chciwych, oddających się zmysłowemu rozkoszom, niedotrzymujących słowa, przebiegłych i nieczystych. Podobnie oceniał samego Proroka, uznając go za archetyp *Praecursor Antichristi*. Brał prawdopodobnie udział, wraz z Eulogiuszem, w inspirowaniu ruchu męczenników kordobańskich, sam jednak najpewniej nim nie został. Samson z Kordoby żył prawdopodobnie w latach 810–890. Znany również pod imieniem Abad Samson. Był duchownym,

Luminosus and the Creation of a Ninth-Century Prophetic Conflict between Christianity and Islam, [in:] *Medieval Sicily, al-Andalus, and the Maghrib: Writing in Times of Turmoil*, eds N. Carpentieri, C. Symes, Amsterdam 2020, s. 17–38; A. Sorber, *Prophetic Resistance to Islam in Ninth-Century Córdoba: Paulus Alvarus and the Indiculus Luminosus*, ME 25. 5/6, 2019, s. 433–456; E. Steinová, *The Correspondence of Bodo-Eleazar with Pablo Alvaro. A Rare Sample of Judeo-Christian Dispute from the 9th Century*, CaA 2010, s. 1–37; J. C. Lara Olmo, *La polémica de Alvaro de Córdoba con Bodón/Eleazar*, [in:] *La controversia judeocristiana en España desde los orígenes hasta el siglo XIII*, eds C. Del Valle Rodríguez, A. Barcala Muñoz, Madrid 1998, s. 131–159.

teologiem, a także poetą (autorem epitafiów), jednym z tych, którzy stworzyli tożsamość chrześcijan mozarabskich. Przez pewien czas pracował jako tłumacz na dworze emira Muhammada I Umajjady. Związany z klasztorem Peñamelaria, przez pewien czas jego opat. W latach sześćdziesiątych zaangażował się w spory religijne z biskupem Malagi Hostégesisem, na pewien czas utracił swojej wpływy, musiał nawet udać się na wygnanie, podczas którego napisał najważniejsze spośród swoich dzieł, *Apologeticum contra perfidos*, gdzie wyłożył jak pojmuje ortodoksję chrześcijańską, pozwalając zorientować się w mozarabskich zapatrywaniach na takie kwestie jak np. natura Chrystusa, temat tak istotny na Wschodzie³⁰⁶. Jak nietrudno zauważyć, część z założycieli ruchu wywodziła się z miejscowych elit, niektórzy związani byli bardzo mocno także z dworem muzułmańskich emirów.

Przyczynami powyżej opisanego fenomenu kordobańskiego zajmowało się już wielu badaczy. Kenneth Baxter Wolf na przykład argumentuje, że mógł on wynikać z potrzeby udowodnienia swojej wiary. Wcześniej bowiem na Półwyspie Iberyjskim nie miały miejsca jakiegokolwiek prześladowania na szeroką skalę. Dlatego też powstał tego typu ruch, odwołujący się do idei męczeństwa z pierwszych wieków chrześcijaństwa. Według badacza, powstało w pewnych kręgach, szczególnie zakonnych, przekonanie, iż bez takiego czynu, bez ukazania zakłamania islamu, nie można być w pełni chrześcijaninem³⁰⁷. Według K.B. Wolfa większość

³⁰⁶ Samson z Kordoby, s. 505–558. Na temat ustaleń dotyczących biografii Samsona: J. Mellado Rodríguez, *Samson Cordubensis Abb.*, [in:] *La trasmissione dei testi latini del Medioevo. Medieval Latin Texts and Their Transmission*, eds P. Chiesa, L. Castaldi, Firenze 2004, s. 396–401; M. A. Andrés Sanz, *Samson de Cordoba*, [in:] *La Hispania Visigotiva y Mozarabe. Dos épocas en su literatura*, ed. C. Codoner, Salamanca 2010, s. 288–290; I. P. Marinas, *Samson de Cordoba. Vida y Pensamiento. Comentario de las obras de un intelectual cristiano-andalusi del siglo IX*, Madrid 2012, s. 121–134.

³⁰⁷ K.B. Wolf, *Christian Martyrs in Muslim Spain*, Cambridge 1988, s. 107–119. Por. też: i d e m, *Christian Views of Islam in Early Medieval Spain*, [in:] *Medieval Christian Perceptions of Islam*, ed. J.V. Tolan, London–New York 2000, s. 85–108. O tych samych procesach, podkreślając względną tolerancję oraz postępującą interkulturację chrześcijan w muzułmańskim systemie władzy, pisał niedawno: Ch.L. Tieszen, *Christian Identity amid Islam in Medieval Spain*, Leiden 2013, s. 34–37. Stąd też autor ten

chrześcijan iberyjskich, w pierwszych wiekach sprawowania władzy nad półwyspem przez muzułmanów nie uznawała islamu za zagrożenie, uważali wręcz, że mogą bezproblemowo funkcjonować pod jego panowaniem, tak politycznym, jak i prawnym³⁰⁸. Na religijny wymiar ruchu męczenników wskazywał również James Waltz, wyróżniając co najmniej trzy elementy: pozycjonowanie kultury łacińskiej jako konkurującej z islamsko-arabską, odrzucenie wszystkich herezji (włącznie z islamem) oraz wzmocnienie wspólnoty chrześcijańskiej, poprzez rozwój życia duchowego, potępienie „grzechu”, reprezentowanego przez wyższe warstwy muzułmańskie, praktyki pokutnicze i ascetyczne. W tym kontekście logicznym wydawał się też wniosek, że śmierć męczeńska chroni przed grzechem³⁰⁹.

Jessica A. Coope jako jedną z przyczyn ruchu kordobańskiego wskazała nie tyle postępującą islamizację³¹⁰, ale raczej zanikanie granicy pomiędzy

wywodził tak skrajne, odwołujące się niemal do nienawiści, poglądy „teoretyków” ruchu męczenników, takich jak Eulogiusz, a szczególnie Paweł Alwar: i d e m, *From Invitation to Provocation: “Holy Cruelty” as Christian Mission in Ninth-Century Córdoba*, Msq 24. 1, 2012, s. 21–33. O tejże nienawiści pisał także Norman D a n i e l, definiując ją jako zawiść nieuprzywilejowanych do uprzywilejowanych oraz niegdyś uprzywilejowanych do swoich następców: N. D a n i e l, *Spanish Christian Sources of Information about Islam (Ninth–Thirteenth Centuries)*, Msq 15, 1994, s. 365.

³⁰⁸ K.B. W o l f, *The Earliest Spanish Christian Views of Islam*, ChH 55. 3, 1986, s. 281–293.

³⁰⁹ J. W a l t z, *The Significance of the Voluntary Martyrs of Ninth-Century Cordoba*, MWO 60. 2, 1970, s. 143–159.

³¹⁰ Zgodnie z danymi zebranymi przez Richarda W. B u l l i e t a około roku 850 było 20 procent muzułmanów w społeczności emiratu umajjadzkiego Kordoby, około sto lat później, w roku 960 na obszarach kontrolowanych przez muzułmanów odsetek oficjalnych wyznawców Allaha wzrósł do 90 procent – *Conversion to Islam in the Medieval Period. An Essay in Quantitative History*, Harvard 2013, s. 114–127 (pierwsze wydanie: *Conversion to Islam in the Medieval Period*, Cambridge 1979, s. 33–42). Wspomnieć należy o kontrowersjach związanych z przyjętymi w tych pracach założeniami metodologicznymi, z których najważniejsza dotyczy reprezentatywności przebadanych przez R.W. Bullieta grup społecznych Andaluzji, gdyż skupił się on tylko na wybranych fragmentach zachowanych biografii tamtejszych ulemów: M. P a n e l a s, *Some Remarks on Conversion to Islam in Al-Andalus*, AQ 23, 2002, s. 193–200. Część badaczy właściwie całkowicie odrzuca tezy R.W. Bullieta, jako niezgodne z pochodzącą skądinąd wiedzą o przetrwaniu chrześcijaństwa na południu półwyspu i późniejszej udanej rekonkwisty, a także obarczone błędem metodologicznym, gdyż zarówno próba, jak

chrześcijanami a muzułmanami. Posunęła się nawet do następującego stwierdzenia: *trudno było powiedzieć właściwie, kiedy człowiek przestawał być chrześcijaninem, a zostawał muzułmaninem*³¹¹. Różnice te zacieślały się, tym bardziej że w podstawowym znaczeniu obydwu wyznania były monoteistyczne, muzułmanie podkreślali zaś koraniczny wizerunek Jezusa jako „Słowa” (Sura XIX, 34)³¹². Być może zaprezentowana przez badaczkę konkluzja jest za daleko idąca, jednak nie da się ukryć, iż część z męczenników miała np. ojca muzułmanina, a matkę chrześcijankę (siostry Nunilo i Alodia)³¹³. Jednocześnie J.A. Coope zauważa, że nastąpiła korelacja wskazanego powyżej procesu z innym, według autorki znacznie bardziej burzliwym, konfliktem wewnątrz wspólnoty chrześcijańskiej w Kordobie. Ta podzieliła się na dwa obozy – znanego nam już ruchu męczenników, związanego z grupami monastycznymi³¹⁴

i zakres chronologiczny badania (czterysta lat) nie pozwalały na wyciągnięcie wiążących wniosków. Stąd propozycja by zagadnienie to przeanalizować właściwie od nowa: A. H a r r i s o n, *Behind the Curve. Bulliet and Conversion to Islam in al-Andalus Revisited*, Msq 24. 1, 2012, s. 35–51.

³¹¹ J.A. C o o p e, *The Martyrs of Córdoba. Community and Family Conflict in an Age of Mass Conversion*, Lincoln 1995, s. 81. Patrz również: e a d e m, *Religious and Cultural Conversion to Islam in Ninth-Century Umayyad Córdoba*, JWH 4, 1993, s. 47–68.

³¹² Na temat określania Jezusa mianem „Słowa Prawdy” lub „Słowa pochodzącego od Boga” zob.: J. L e w a n d o w s k i, *Osoba Jezusa Chrystusa w Koranie*, Rsa 3, 1996, s. 49.

³¹³ Tutaj warto nadmienić, że mogło to prowadzić do tragicznych w skutkach nieporozumień. Formalnie dzieci te były bowiem poprzez swojego ojca związane z islamem, praktycznie jednak ich wychowanie pozostawiano, szczególnie w przypadku śmierci ojca, matkom. Dochodziło więc do sytuacji, w której jakaś część społeczności oficjalnie wyznającej islam, była w rzeczywistości krypto-chrześcijanami. Ruch męczenników kordobańskich zasadzał się m.in. na motywowaniu przez duchownych właśnie takich osób do wyznawania przed miejscowym kadim stanu faktycznego. Z formalnego punktu widzenia było to jednak odstępstwo od wiary ojca.

³¹⁴ Na ten fakt, jak również niezwykle przygotowanie ascetyczne części męczenników zwróciła uwagę Ariana P a t e y – *Asserting Difference in Plurality: The Case of the Martyrs of Córdoba*, SCH 51, 2015, s. 53–66. Ascetyzm podkreślał również: F.R. F r a n k e, *Die freiwilligen...*, s. 23–27. Tego typu podejście oraz skład społeczny grupy męczeńskiej miał pewne istotne implikacje, które moglibyśmy nazwać teologicznymi, a mianowicie dość głębokie przekonanie, że świadkiem Chrystusa może być każdy wierny, bez względu na jego status i pozycję w hierarchii Kościoła, co było pewnym *novum* w zachodniej eklezjologii, gdzie w kontekście działań misyjnych preferowane były jednak osoby duchowne:

i większości chrześcijan, łącznie z tamtejszą najwyższą hierarchią kościelną, która wybrała dostosowanie się do norm wprowadzanych przez władze muzułmańskie³¹⁵. Istotne wydają się dwa elementy konstytuujące wspólnotę tych, którzy opierali się arabizacji/islamizacji: po pierwsze odwołanie do chrześcijańskiej myśli klasycznej (w tym symboliczne sprowadzenie przez Eulogiusza rękopisów świętych: Augustyna z Hippony, Hieronima ze Strydonu, Izydora z Sewilii, jako pokłosie jego wyprawy do klasztorów na północy półwyspu), po drugie część z męczenników kordobańskich wywodziła się spośród potomków późnorzymskiej prowincjonalnej elity senatorskiej. Oprócz przedstawicieli duchowieństwa oraz osób pochodzących z mieszanych małżeństw chrześcijańsko-muzułmańskich, którzy stanowili podstawę grupy męczenników, w ruch IX w. zaangażowali się bowiem reprezentanci rodów senatorskich, łańskich warstw wyższych, którzy niekoniecznie włączali się w wydarzenia o zdecydowanie tragicznym wydźwięku, ale sprzeciwiając się islamizacji próbowali znaleźć na nią odpowiedź poprzez powrót do klasyków chrześcijaństwa, do korzeni³¹⁶. J.A. Coope zwraca również uwagę na fakt, że podkreślone

P. H e n r i e t, *Sainteté martyriale et communauté de salut: une lecture du dossier des martyrs de Cordoue (milieu IX^e siècle)*, [in:] *Guerriers et moines. Conversion et sainteté aristocratiques dans l'Occident médiéval*, ed. M. L a u w e r s, Nicea 2002, s. 130–131.

³¹⁵ Jak słusznie podkreślał Fernando G o n z á l e z-M u ñ o z dzieje męczenników ukazują nam, że grupa, która uznawała muzułmanów za wierzących w Boga, przestrzegających prawa, z którymi można dojść do kompromisu ostatecznie zwyciężyła w Andaluzji, epizod męczeński został skutecznie zapomniany, a językowa i kulturowa arabizacja stała się faktem. W tym kontekście program aktywnego oporu, zaprezentowany przez męczenników kordobańskich, zawiódł całkowicie. Stąd jednocześnie wniosek, że nie mógł on spotkać się z szerokim rezonansem wśród iberyjskich chrześcijan: *En torno a la orientación de la polémica antimusulmana en los textos latinos de los mozárabes del siglo IX*, [in:] *¿Existe una identidad mozárabe?: historia lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX–XII)*, eds C. A i l l e t, M. P e n e l a s, Ph. R o i s s e, Madrid 2008, s. 9–32.

³¹⁶ Na temat dysput pomiędzy przedstawicielami obydwu środowisk kordobańskich m.in.: I. P o c h o s h a j e v, *El uso del pensamiento no cristiano según Álvaro de Córdoba*, *STheo* 37. 2, 2005, s. 661–676. Warto jednocześnie uzmysłowić sobie, zgodnie z nowymi badaniami, że prawdopodobne jest, iż także stronnictwo męczenników odwoływało się bardzo mocno do tradycji, wywodzących się co najmniej z III–IV w., a dotyczących poświęcenia życia za wiarę, co przyczyniło się w perspektywie długiego trwania

powyżej zjawisko „ustępstw” wobec muzułmanów dotyczyło biskupów Kościoła iberyjskiego, co doprowadzało „męczenników” do podważania tejże hierarchii³¹⁷, skutkując nawet odmawianiem przyjmowania sakramentów od kapłanów wyświęconych przez zbyt ustępliwych biskupów, a więc *de facto* powstania swoistej „neodonatystycznej” schizmy³¹⁸. Pewnym rozwinięciem powyższych koncepcji była interpretacja w duchu badań postkolonialnych, zaprezentowana przez Johna V. Tolana, który uznał wydarzenia kordobańskie za element „antykolonialnego oporu

do wzmocnienia tożsamości lokalnych wspólnot chrześcijańskich wokół Kordoby: J. Wo o d, *Persecution, Past and Present: Memorialising Martyrdom in Late Antique and Early Medieval Córdoba*, Msq 27. 1, 2015, s. 41–60. Odwołanie do dziedzictwa klasyków chrześcijańskich, np. do św. Augustyna mogło też, przy odpowiedniej wykładni jego pism, skutkować stworzeniem podstaw teoretycznych pod ruch męczeński: A. D u q u e, *Claiming Martyrdom...*, s. 47–48. Wykorzystywanie dziedzictwa przeszłości, szczególnie związanego z cesarskimi prześladowaniami z III i początków IV w. było charakterystyczne dla wielu ówczesnych wspólnot chrześcijańskich, które znalazły się pod władzą muzułmanów – por. Ch.C. S a h n e r, *Old Martyrs, New Martyrs and the Coming of Islam. Writing Hagiography after the Conquests*, [in:] *Cultures in Motion. Studies in the Medieval and Early Modern Periods*, eds A. I z d e b s k i, D. J a s i ń s k i, Kraków 2014, s. 89–112, gdzie autor wykazuje jak z tego wcześniejszego dziedzictwa korzystał Jozue Stylita (jego dzieło stanowi trzecią część *Kroniki Zuqnin*), opisując prześladowania abbasydzkie w al-Dżazirze (górnej Mezopotamii).

³¹⁷ Niektórzy doszukiwali się tutaj pobudek osobistych Eulogiusza, jakiegoś konfliktu personalnego z przedstawicielami hierarchii kordobańskiej: N. D a n i e l, *The Arabs and Medieval Europe*, London–Beirut 1975, s. 38.

³¹⁸ Według części badaczy wpływ islamu miał znacznie istotniejsze, teologiczne konsekwencje. Interpretacja doktryn islamskich mogła leżeć u początków powstania adopcjonizmu hiszpańskiego w VIII w. (na ten temat: M. D e E p a l z a, *Influences islamiques dans la théologie chrétienne médiévale: l'adoptianisme espagnol (VIII^{ème} siècle)*, ICh 18, 1992, s. 55–72), którego głównymi reprezentantami byli arcybiskup Toledo Elipand oraz biskup Urgell Feliks (obydwaj oskarżani o liczne kontakty z muzułmanami, być może także próbę wytłumaczenia za pomocą adopcjonizmu doktryny chrześcijańskiej wyznawcom islamu – *ibidem*, s. 58–59; i d e m, *Félix de Urgel – influencias islámicas encubiertas de judaísmo y los mozárabes del siglo VIII*, AHA 22, 2001, s. 33–37). Pierwszy z nich opisał w dość skróconej formie *clue* nowej doktryny, stąd uznaje je za warte przytoczenia w tym miejscu: *Syn Boży odwiecznie zrodzony przez Ojca jest Synem nie na skutek adopcji, ale z natury (...). Lecz ten, który został utworzony z niewiasty, jest Synem Bożym na skutek adopcji, ale nie z natury* – *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. S. G ł o w a, I. B i e d a, Poznań 1998, s. 250.

kulturowego”, objawiającego się w próbie demonizowania władzy zdobywców i dyskredytowania ich wszelkimi możliwymi sposobami, także tych, którzy współpracują lub próbują szukać kompromisów z nowymi władcami danej ziemi³¹⁹. Do wyżej wymienionych badaczy, którzy zajęli się tematem najbardziej kompleksowo, dodać należy Mateusza Wilka, który doszukuje się w tych zdarzeniach pewnych cech zamachu stanu³²⁰.

³¹⁹ J.V. To l a n, *Saracens. Islam in the Medieval European Imagination*, New York 2002, s. 71–104.

³²⁰ M. W i l k, *Męczennicy z Kordoby – permanentny zamach stanu?*, [in:] *Zamach stanu w dawnych społecznościach*, red. A. S o ł t y s i a k, Warszawa 2004, s. 195–201. Wątki dotyczące zagadnień politycznych, uznania ruchu męczenników za wymierzony przeciwko władzy emirów umajjadzkich także: A. C u t l e r, *The Ninth Century...*, s. 321–339. Na polskim rynku wydawniczym ukazała się natomiast praca Marii Rosy M e n o c a l. Autorka ta w bardzo ostry sposób deprecjonuje postawę męczenników, nazywając ich *małą grupką radykałów*. Nie może to jednak dziwić, skoro wydarzenia te nie pasują do głównej tezy jej całej pracy, czyli przedstawienia muzułmańskiej Andaluzji jako kraju wielkiej tolerancji religijnej i udanego konglomeratu kultur, zob. e a d e m, *Ozdoba świata. Jak muzułmanie, żydzi i chrześcijanie tworzyli kulturę tolerancji w średniowiecznej Hiszpanii*, tłum. T. T e s z n a r, Kraków 2006, s. 50–52. Wystarczy wydać mi się przypomnieć wyjaśnienie Mikela De Epalzy, który dość klarownie opisał na jakim nieporozumieniu opiera się ten mit: *Al-Andalus s’est ainsi converti en un mythe de tolérance, aussi bien pour les musulmans modernes (...). On peut ainsi étudier les limites de cette tolérance – politiquement intolérable pour la société moderne parce qu’elle suppose une différenciation juridique et sociale pour raisons religieuses – et sa valeur positive comme mythe de la convivialité malgré la diversité* – M. D e E p a l z a, *Les mozarabes. Etat de la question*, RMMus 63/64, 1992, s. 40. Znacznie bardziej wyważone opinie na temat okresu emiratu kordobańskiego w Andaluzji przedstawił w języku polskim Filip Andrzej J a k u b o w s k i w swojej dysertacji doktorskiej, *Życie codzienne w Kordobie w drugiej połowie X w. i XI w. w świetle arabskich źródeł narracyjnych*, rozprawa doktorska, Poznań 2014, s. 164: *Chrześcijanie i Żydzi dysponowali prawem do kultywowania swoich religii, jednak pewne tego przejawy były tłumione, na przykład bicie w dzwony. Jak już wskazałem w poprzednim rozdziale opisując przypadki mieszanych małżeństw, rodzina chrześcijańska mogła utracić prawa do opieki nad swoim dzieckiem (używając współczesnej terminologii), jeśli ono przyjęło islam. Srogo karane były jakiekolwiek próby nawracania muzułmanów*. Warto zwrócić uwagę na ostatni fragment cytatu – autor udowadnia w dalszej części wywodu, że przypadki podobne do kordobańskich miały miejsce także w okresie późniejszym. To dość istotna konstatacja, przecząca „wyjątkowości” przedstawionych tu wypadków z IX w.

Wyniki badań dotyczących zjawiska³²¹ prowadzić mogą do wniosku, że wydarzenia z Damaszku mogły mieć podobne podłoże do tych z Kordoby. Szczególnie przemawiają za taką wykładnią argumenty J.A. Coope³²². Symptomy kryzysu tożsamości opisane przez tę badaczkę, odnajdujemy bowiem także w Syro-Palestynie. W latach czterdziestych VIII w. już trzecie pokolenie chrześcijan żyło pod władzą arabską. W Syrii nie odnotowujemy też, jak już było wspomniane na początku tego podrozdziału, takiej liczby przypadków prześladowań, jak np. w Egipcie³²³. Postępująca

³²¹ Krótkie omówienie najważniejszych stanowisk zob. m.in.: K. I h n a t, *The Martyrs of Córdoba. Debates around a Curious Case of Medieval Martyrdom*, HCom 18, 2020, s. 1–15 (wraz z obszerną bibliografią problemu); A. G r o s s, *Spirituality and Law. Courting Martyrdom in Christianity and Judaism*, Lanham–Boulder–New York–Toronto–Oxford 2005, s. 19–27. Wśród tychże warto jeszcze wymienić dociekania Clayтона J. D r e e s a, który zagadnienie męczeństwa kordobańskiego zbadał w zakresie medycznym, psychologii i psychiatrii: *Sainthood and suicide, the motives of the martyrs of Córdoba, A.D. 850–859*, JMRS 20, 1990, s. 59–89. Należy też gwoli kronikarskiej dokładności odnotować, że tezy zaprezentowane przez wymienionych w tekście głównym historyków są częściowo podważane przez Alwyn H a r r i s o n w pracy doktorskiej (*Andalusi Christianity. The Survival of Indigenous Christian Communities*, vol. I, PhD Thesis, University of Exeter 2009, s. 53–84), gdzie wskazano, na podstawie szczegółowej analizy pism Eulogiusza czy Pawła Alwara postępującą islamizację, objawiającą się nie tylko podwyższaniem podatków, indywidualnymi upokorzeniami duchownych i ich więzieniem, niszczeniem niektórych kościołów, ale także pozbywaniem się chrześcijan z umajjadzkiego dworu. Ruch męczenników miałby nie tyle wymiar działania mającego na celu wyraźne oddzielenie się od muzułmanów, ale po prostu był aktem rozpaczcy tych, których szczególnie dotknęły prześladowania wyznawców islamu. Wspominam o tym, aby nie powstało wrażenie, że jest tylko jedna wykładnia znaczenia wydarzeń kordobańskich.

³²² Na tę kwestię zwrócił już uwagę Frank R. T r o m b l e y w swojej recenzji pracy J.A. C o o p e: *There is, secondly, an extensive literature of Arab Christian martyrdom from the Umayyad and early Abbasid periods offering acute parallels that went unused (i.e. Sts. Peter of Capitolias, Antony Ruwah, Romanos the Neomartyr, and 'Abd al-Masih an-Najrani al-Ghassani) – The Martyrs of Córdoba: Community and Family Conflict in an Age of Mass Conversion (review)*, JECS 4, 4, 1996, s. 582.

³²³ Być może miało to związek z przypuszczalnym uprzywilejowaniem syryjskich chrześcijan, którzy byli nie tylko urzędnikami, ale także często podporą armii Umajjadów, zob.: J. Ż e b r o w s k i, *Dzieje Syrii od czasów najdawniejszych do współczesności*, Warszawa 2006, s. 98. Ibn al-Fakih al-Hamadani, pisarz żyjący w IX w. (na jego temat zob.: J. B i e l a w s k i, *Klasyczna literatura arabska. Zarys*, Warszawa 1995, s. 185–187),

arabizacja elit, nie tylko urzędniczych, ale co gorsza także duchownych, stawała się właśnie w tym okresie zauważalna³²⁴. Lata czterdzieste VIII w. były pewną granicą³²⁵. Od tego czasu można mówić już o postępującej arabizacji Syrii i Palestyny. Dość wspomnieć, że syryjski kontynuator Jana z Damaszku, Teodor Abu Kurra, był jednocześnie pierwszym melkitą piszącym swoje traktaty po arabsku³²⁶, szybko znalazł też kolejnych

nazwał nawet Syryjczyków *muslimuna fi akhlaki-l-nasara*, czyli muzułmanami z chrześcijańskimi cechami, zob. A. G u i l l a u m e, *The Traditions of Islam – An Introduction to the Study of Hadith Literature*, Beirut 1966, s. 39–40. Nie wiadomo jednak czy miał na myśli syryjskich monofizytów, czy może całą społeczność chrześcijańską zamieszkującą Syrię.

³²⁴ Na temat procesu akulturacji chrześcijańsko-muzułmańskiej w tym okresie dysponujemy bogatą literaturą w języku polskim: K. K o ś c i e l n i a k, *Akulturacyja muzułmańska i arabizacja chrześcijan. Kultura i religia na Bliskim Wschodzie w pierwszych wiekach islamu według Ibn Haldūna (1332–1406)*, ACr 32, 2000, s. 289–306; i d e m, *Dynamizm akulturacji muzułmańsko-chrześcijańskiej w pierwszych wiekach islamu na Bliskim Wschodzie*, SChr 8, 2001, s. 5–20; i d e m, *Świadomość ograniczeń kulturowych wśród muzułmanów jako źródło akulturacji muzułmańsko-chrześcijańskiej*, [in:] *Dialog i akulturacja. Judaizm, chrześcijaństwo i islam*, red. A. P a n k o w i c z, S. B i e l a n ś k i, Kraków 2007, s. 75–88.

³²⁵ Chociaż przykłady takiego procesu odnajdujemy już wcześniej, nawet w ośrodkach prowincjonalnych. Można tu wspomnieć badania obiektów sakralnych na stanowisku w Tamra ez-Zu'abijja w Galilei, gdzie odnaleziono m.in. grecką inskrypcję datowaną zgodnie z erą hidżry na rok 107, odpowiadającemu 725 r. po Chrystusie. Jest to pierwszy tego typu przypadek w Kościele. Trudno oczywiście wyciągać jakiegokolwiek wiążące wnioski na podstawie jednego znaleziska, niemniej jednak jest to przypadek interesujący, zwłaszcza w kontekście prowincjonalności ośrodka, a co za tym idzie potencjalnie długiego okresu, w którym mogły tam zachodzić podobne zmiany w świadomości miejscowej wspólnoty: Y. T e p p e r, *A Church from the Byzantine, Umayyad and Abbasid Periods and Remains from Iron Age I at Tamra (ez-Zu'abiyya) in Ramat Issakhar*, Ati 90, 2018, s. 168–171.

³²⁶ Na temat Abu Kurry zobacz podrozdział dotyczący Muhammada. Arabski znalazł też prawdopodobnie Jan z Damaszku, w każdym razie wskazywałoby na to nawet jego pochodzenie spośród chrześcijańskich elit administracyjnych kalifatu, a także zaznajomienie z islamskim nauczaniem: A. L o u t h, *Saint John Damascene. Tradition and Originality in Byzantine Theology*, Oxford 2002, s. 80–83. Więcej na temat arabskich wpływów w Kościele chalcedońskim na podbitych terenach: K. K o ś c i e l n i a k, *Arabic Culture of the Melchite Church in the Early Middle Ages (7th–11th Centuries)*, OCC 3, 2011, s. 55–66.

naśladowców w wielu palestyńskich klasztorach, do których historii (zwłaszcza w kontekście muzułmańskich prześladowań) odwołuje się Teofanes³²⁷. Tendencja ta dotyczyła nie tylko elit, warto wspomnieć symptomatyczny i przyziemny przykład, co prawda nie z Syrii, ale z okolic dzisiejszego Kirkuku, gdzie doszło do sporów pomiędzy... dwiema rodzinami zmarłego bogatego chrześcijanina Ahony. Z relacji wynika, że wspomniany miał te dwie żony jednocześnie i chociaż hierarchia Kościoła Wschodu, do którego należał, potępiła ten czyn, to jednak, jak można zrozumieć, dopiero po śmierci tego człowieka. Była to oczywiście sytuacja wyjątkowa, niemniej utyskiwanie chrześcijańskich kapłanów na przypadki mieszanych małżeństw już nie³²⁸. Sytuacja była więc w pewnej mierze podobna do tej z Andaluzji roku 850. Jak już wcześniej wspominałem, potwierdza to też relacja Teofanesa. Bizantyńczyk podkreślił bowiem przyjacielskie stosunki jakie panowały pomiędzy Piotrem z Majumy a muzułmanami, odwiedzającymi go podczas choroby. Być może więc to właśnie ta bliskość i związane z nią niebezpieczeństwo utraty samoidentyfikacji, skłoniły część chrześcijan do popełnienia aktów bluźnierstwa, poprzez które chcieli oni zaznaczyć swoją odrębność.

Nie można też wykluczyć, że liczba osób, które zginęły w ten sposób w stolicy Syrii była wyższa, ale nie zostało to tak nagłośnione. Można by, oczywiście upraszczając, stwierdzić, że Damascenńczycy nie mieli swojego Eulogiusza i Pawła³²⁹, ani „szczęścia” do „obserwatorów” zagranicz-

³²⁷ Na temat arabskojęzycznych przedstawicieli monastycyzmu palestyńskiego zob. m.in.: S.H. Griffith, *The Church in the Shadow of the Mosque. Christians and Muslims in the World of Islam*, Princeton 2008, s. 53–57; i d e m, *Anthony David of Baghdad, scribe and monk of Mar Sabas: Arabic in the monasteries of Palestine*, ChH 58, 1989, s. 7–19; i d e m, *The monks of Palestine and the growth of Christian literature in Arabic*, MWO 78, 1988, s. 1–28; i d e m, *Stephen of Ramla and the Christian kerygma in Arabic in 9th century Palestine*, JEH 36, 1985, s. 23–45.

³²⁸ O chrześcijańskiej poligamii pod władzą islamu i małżeństwach zawieranych między przedstawicielami dwóch religii zob.: L.V. Weitz, *Between Christ and Caliph: Law, Marriage, and Christian Community in Early Islam*, Philadelphia 2018, s. 172–220.

³²⁹ Eulogiusz opisał męczenników kordobańskich w kilku swoich dziełach: *Liber apologeticus martyrum*, [in:] *Corpus Scriptorum Muzarabicorum...*, s. 475–495; *Memoriale sanctorum sive libri III de martyribus Cordubensibus*, [in:] *Corpus Scriptorum Muzarabicorum...*, s. 363–459. Symptomatyczne jest jak mocno zajmował go problem konserwacji

nych³³⁰. Teofanes wspomniał być może jedynie najbardziej prominentnych członków tej grupy. Dodatkowo, mieszkańcy Syrii i Palestyny „posiadali” już pewną grupę męczenników – traktowanych jako symbol – świętych świadków miasta Gazy³³¹.

Tak czy inaczej wydaje się, że jest to interesująca możliwość wyjaśnienia opisanych przez Teofanesa wydarzeń, podobnie jak kontynuacja badań porównawczych pomiędzy reakcjami wspólnot chrześcijańskich wobec muzułmanów w różnych regionach Morza Śródziemnego. Nie jest to oczywiście koncepcja nowatorska, o czym świadczy nie tylko uwaga Franka R. Trombley’a wzywająca do podjęcia takiego wysiłku³³², ale także dokonania takich badaczy, jak John V. Tolan, który przenalizował relacje syryjskie i kordobańskie w kontekście ekspansji muzułmańskiej i wykazał, że model reakcji na najazd możemy uznać za nader podobny. Początkowo Saraceni i ich ataki zostają uznane za formę kary Bożej, tymczasowej, ich panowanie

szczątków po męczennikach, zachowanie o nich pamięci: A. G u i a n c e, *Eulogio de Córdoba y las reliquias de los mártires*, RHA 11, 2017, s. 279–297. Cf.: D. A. F e r n á n d e z, *Las reliquias de los santos mártires de Córdoba: Revisión y comentarios*, BRACC 146, 2004, s. 215–230.

³³⁰ Mam tu na myśli domniemaną iberyjską podróż frankijskich benedyktynów Usuarda i Odilarda, z której to pierwszy przywiózł historię męczeństwa Jerzego, Aureliusza i Natalii z 852 r. i użył ich w swojej martyrologii stworzonej z dedykacją dla Karola Łysego. Okoliczności te sprawiły, że jak napisała Janet L. N e l s o n: *ensured that the Cordoban martyrs found their place in the permanent liturgical memory of Latin Christendom* – e a d e m, *The Franks, The Martyrology of Usuard and the Martyrs of Cordoba*, SCH 30, 1993, s. 80. Por. też: A. C h r i s t y s (*St-Germain des-Prés, St Vincent and the martyrs of Cordoba*, EMR 7. 2, 1998, s. 199–216), która podważając treść przekazu Usuarda uznaje zagadnienie wyeksponowania męczenników kordobańskich za element rozgrywek wewnętrznych w ówczesnym Kościele frankijskim, związanych z konkurencją pomiędzy takimi ośrodkami monastycznymi jak Saint-Germain-des-Prés i Saint Denis. Uważa też, że nie jest do końca pewne by Usuard był na Półwyspie Iberyjskim, być może dotarł jedynie do południowej Galii, do Lyonu, a wykorzystując tamtejsze swoje kontakty uzyskał *résumé* dotyczące kordobańskich męczenników (s. 215–216).

³³¹ Przesłanie tej historii było tak silne, że być może wpłynęło na powstanie innych przekazów o męczeństwie, niemających faktycznie miejsca, zob.: G. H u x l e y, *The Sixty Martyrs of Jerusalem*, GRBS 18, 1977, s. 369–374. Więcej na temat *Opisu męczeństwa*: Ł. K a r c z e w s k i, *Męczeństwo za wiarę garnizonu z Gazy w okresie wczesnych podbojów muzułmańskich w świetle Opisu męczeństwa sześćdziesięciu męczenników z Gazy*, SChr 24, 2017, s. 28–38.

³³² F. R. T r o m b l e y, *The Martyrs of Córdoba (review)*..., s. 581–582.

miało się zakończyć po pokucie i nawróceniu chrześcijan. Kiedy jednak okupacja się przedłużała, pojawiały się idee podkreślania różnic pomiędzy chrześcijaństwem i islamem, tak by powstrzymać tendencję do przyjmowania wiary rządzących w lokalnych wspólnotach. Według autora sposób przedstawienia islamu jako wyznania brutalnego, zmysłowego, religii „tego świata”, wpłynął następnie na jej recepcję w cesarstwie bizantyńskim i państwie frankijskim³³³. Skoro więc model reakcji zawarty w źródłach wydaje się być tożsamy, można domniemywać podejmowanie podobnych działań względem muzułmańskich zwierzchników, tak w Andaluzji, jak i Syrii³³⁴.

Lata czterdzieste VIII w. to czas wielkich przemian w państwie arabskim. Jest to okres postępującego upadku dynastii umajjadzkiej oraz ciągłych buntów w często odległych od siebie regionach imperium. Być może więc chrześcijanie syryjscy zaprzestali aktów męczeńskich, licząc na upadek dynastii umajjadzkiej. Z drugiej strony, jak dowiadujemy się z *Chronografii*, okres w którym stabilizowało się panowanie nowej, abbasydzkiej dynastii, cechuje się podwyższoną liczbą bezpośrednich prześladowań³³⁵, o czym jeszcze w drugiej części niniejszej książki. Nie jest do końca jasne,

³³³ J.V. Tolan, *Réactions chrétiennes...*, s. 349–367.

³³⁴ Z drugiej strony należy pamiętać, że ruch męczenników kordobańskich wymierzony był również w arabizację chrześcijan, podczas gdy melkici na Wschodzie dostosowali się akurat do tej sytuacji doskonale: J. Harris, *Purely persecutions? An examination of Muslims and the Christian Dhimmi in the Near East*, MPhil. Thesis, Cardiff University 2012, s. 134–137. Autor zauważa również, podobnie jak zostało podkreślone na początku niniejszego podrozdziału, że przypadki fizycznych prześladowań chrześcijan na Bliskim Wschodzie były rzadkie i odosobnione.

³³⁵ Teofanes przytacza wiele przykładów prześladowań ze strony Abbasydów w początkach panowania tej dynastii. Z pierwszą relacją na ten temat spotykamy się już w roku 6243 AM (s. 427.12–14), gdzie Bizantyńczyk wspomina o morderstwie dokonanym na grupie chrześcijan, *ponieważ byli związani z poprzednio rządzącymi*. Teofanes wyraźnie wskazuje tu na powiązania chrześcijan z Umajjadami. Co więcej, związki te były tak silne, iż przedstawiciele nowej dynastii nakazali zamordowanie części chrześcijańskiej elity. Powody polityczne skłoniły także Saliha ibn Alego, gubernatora Kinnasrinu, do wygnania Teodora, patriarchy Antiochii (Teofanes, AM 6248, s. 430.2–7). Dodatkowo zakazał on też wystawiania na widok publiczny krzyży oraz rozmów chrześcijan z muzułmanami na temat religii (Teofanes, AM 6248, s. 430.7–9), opodatkował mnichów (Teofanes, AM 6249, s. 430.15–19). Należy podkreślić, iż to zarządzenie wydaje się być nowością w Syrii. Spotykamy się ze wzmiankami o nakładaniu podatków na mnichów w czasach umajjadzkich, dotyczą one jednak przede

czy Teofanes podkreślał celowo ten okres w historii kalifatu. Być może jednak chciał zwrócić uwagę czytelnika raczej na prześladowania abbasydzkie, zaś o tych umajjadzkich wspominał z kronikarskiego obowiązku, co więcej, przesunął niektóre informacje na okres przejściowy, charakteryzujący się zawsze pewnym chaosem administracyjnym.

5. Wspólnota ikonoklastycznego doświadczenia

Problem ikonoklazmu bizantyńskiego³³⁶ oraz jego związków z ikonoklazmem islamskim³³⁷ był jedną z najczęściej podejmowanych kwestii jaką

wszystkim Egipcie, zob.: M. T a d r o s, *The Copts of Egypt from the „Forgotten” Minority to the „Happiest” Minority*, Cairo 2007, s. 56–57.

³³⁶ Wśród najnowszych prac na ten temat wymienić można m.in.: J. G l y n i a s, *Prayerful Iconoclasts. Psalm Seals and Elite Formation in the First Iconoclast Era (726–750)*, DOP 71, 2017, s. 65–94; D. M a r j a n o v i ć, *Creating Memories in Late 8th-Century Byzantium: The Short History of Nikephoros of Constantinople*, Amsterdam 2018, s. 169–230; C. Ü n a l, *The Tralleis Hoard and the Reflection of the Iconoclastic Idea in Byzantine Coin Iconography*, AJN 27, 2015, s. 199–205; A. K a r a h a n, *Byzantine Iconoclasm. Ideology and Quest for Power*, [in:] *Iconoclasm from Antiquity to Modernity*, eds K. K o l r u d, M. P r u s a c, Farnham 2014, s. 75–94; J. H e r r i n, *Margins and Metropolis. Authority across the Byzantine Empire*, Princeton 2013, s. 206–219; L. B r u b a k e r, *Inventing Byzantine Iconoclasm*, Bristol 2012; W. T r e a d g o l d, *Opposition to Iconoclasm as Grounds for Civil War*, [in:] *Byzantine War Ideology between Roman Imperial Concept and Christian Religion. Akten des Internationalen Symposiums (Vienna, 19–21 Mai 2011)*, eds J. K o d e r, I S t o u r a i t i s, Wien 2012, s. 33–40; L. B r u b a k e r, J. H a l d o n, *Byzantium in the Iconoclast Era c. 680–850. A History*, Cambridge 2011, szczególnie s. 79–89 oraz 197–211 (oraz uzupełnienie: R. G. O u s t e r h o u t, *Byzantium in the Iconoclast Era c. 680–850. The Sources. An Annotated Survey*, Aldershot 2001); F. X. N o b l e, *Images, Iconoclasm and the Carolingians*, Philadelphia 2009, s. 46–110 oraz 244–286; J. H. B r e m m e r, *Iconoclast, Iconoclastic and Iconoclasm. Notes towards a Genealogy*, ChHR 88. 1, 2008, s. 1–17; J. H e r r i n, *Byzantium. The Surprising Life of a Medieval Empire*, Princeton 2007, s. 98–118. Pamiętać wypada również o klasykach: S. G e r o, *Notes on Byzantine Iconoclasm in the Eighth Century*, B 44, 1974, s. 23–42; J. A t k i n s o n, *Leo III and Iconoclasm*, TheSP 41, 1973, s. 51–62; P. B r o w n, *A Dark Age Crisis. Aspects of the Iconoclastic Controversy*, EHR 88, 1973, s. 1–33.

³³⁷ O islamskim ikonoklazmie (a może raczej zjawisku anikonizmu, jak zaproponował Oleg G r a b a r w *The Formation of Islamic Art*, New Haven–London 1987, s. 209,

zajmowali się bizantyńscy (a także historycy sztuki oraz badacze wczesnego chrześcijaństwa³³⁸), obok relacji polityczno-militarnych, w kontekście badań nad stosunkami cesarstwa ze światem muzułmańskim³³⁹.

pierwszy raz używa jednak tego określenia we wcześniejszej edycji tej książki z 1973 r. na stronie 94) zob. m.in.: i d e m, *From the Icon to Aniconism. Islam and the Image*, MI 55, 2, 2003, s. 46–53; T. A l l e n, *Aniconism and Figural Representation in Islamic Art*, [in:] *Five Essays on Islamic Art*, Sebastopol 1988, s. 17–37. Sformułowania tego zaczęto też używać by odróżnić pewne formy obrazoburstwa we wczesnym chrześcijaństwie od ruchu ikonoklastycznego w VIII–IX w.: P. N i e w ö h n e r, *The Significance of the Cross before, during, and after Iconoclasm. Early Christian Aniconism in Constantinople and Asia Minor*, DOP 74, 2020, s. 185–242. Klasyczne ujęcie problematyki znajdzie Czytelnik m.in. w: G. R. D. K i n g, *Islam, Iconoclasm and the Declaration of Doctrine*, BSOAS 48, 2, 1985, s. 267–277; B. F a r e s, *Philosophie et jurisprudence illustrees par les Arabes. La querelle des images en islam*, [in:] *Melanges Louis Massignon*, vol. II, Damas 1977, s. 77–109; K. A. C. C r e s w e l l, *Early Muslim Architecture*, vol. I, Oxford 1969, s. 409–414; T. W. A r n o l d, *Painting in Islam*, New York 1965, s. 1–40; A. A. V a s i l i e v, *The Iconoclastic Edict of the Caliph Yazid II A.D. 721*, DOP 9/10, 1956, s. 25–47; G. M a r ç a i s, *La question des images dans l'art musulman*, B 7, 1932, s. 161–183; H. L a m m e n s, *L'Attitude de l'Islam primitif en face des arts figurés*, JA 6, 1915, s. 239–279. Istotną nowością wydają się być ostatnie badania Valerie G o n z a l e s, która zaproponowała hipotezę, zgodnie z którą Umajjadowie w kontekście rozwoju sztuki nie byli tylko imitatorami, adoptującymi wcześniejsze rozwiązania bizantyńskie czy sasanidzkie, ale dokonali raczej *an aesthetic revolution (...) based on an unprecedented attitude to images*, zasadzającej się na anikonizmie właśnie: *Aporia in Umayyad Art or the Degree Zero of the Visual Forms' Meaning in Early Islam*, MCMW 1. 1/2, 2020, s. 6–33.

³³⁸ Na temat pochodzenia idei ikonoklastycznych w kontekście rozwoju wczesnych doktryn chrześcijańskich zob. E. K i t z i n g e r, *The Cult of Images in the Age before Iconoclasm*, DOP 8, 1954, s. 83–150, a także bogata literatura w języku polskim: N. W i d o k, *Udział Epifaniusza z Salaminu w walce z kultem obrazów*, [in:] *Święte wizerunki w przekazie Dobrej Nowiny*, red. i d e m, Opole 2018, s. 9–36; D. B u d z a n o w s k a, *Z historii preikonoklazmu. Euzebiusz z Cezarei i jego List do Konstancji (na tle epoki)*, WSTeo 26, 1, 2013, s. 63–83; M. K i e l i n g, *Kościół wobec idolatrii na podstawie Dokumentów Synodów w latach 50–381*, VP 30 (55), 2010, s. 275–292; O. C y r e k, *Teologiczne argumenty przeciwników i zwolenników kultu ikon na podstawie niektórych pism Epifaniusza z Salaminu i „Mowy” Jana Damasceńskiego dotyczącej kultu obrazów*, Rsa 16, 2009, s. 103–114; *Epifaniusz z Salaminu. Pisma przeciw obrazom*, tłum. M. M. D y l e w s k a, VP 42/43, 2002, s. 551–565; J. N a u m o w i c z, *Leoncjusz z Neapolis i jego apologia chrześcijańskich obrazów*, WSTeo 7, 1994, s. 89–102. Przegląd idei związanych z historią sztuki: J. E l s n e r, *Iconoclasm as Discourse. From Antiquity to Byzantium*, ArtB 94, 3, 2012, s. 368–394.

³³⁹ Zagadnieniu wpływów bizantyńsko-islamskich w kontekście ikonoklazmu poświęcono wiele dzisiaj już klasycznych opracowań, m.in.: P. C r o n e, *Islam*,

Jest to temat bardzo rozległy i poświęcono mu już wiele miejsca w literaturze fachowej, także polskiej³⁴⁰. Również będąca przedmiotem niniejszej rozprawy *Chronografia* Teofanesa została zanalizowana bardzo skrupulatnie. Niemniej jednak można chyba, interpretując źródło pod trochę innym kątem, wysnuć pewne wnioski, które chociaż nie zmieniają głównych ustaleń nauki w tej kwestii, uzupełniają w pewien sposób naszą wiedzę na temat wyżej wymienionego zjawiska³⁴¹.

Judeo-Christianity and Byzantine Iconoclasm, JSAI 2, 1980, s. 59–95; L.W. Barnard, *The Graeco-Roman and Oriental background of the Iconoclastic controversy*, Leiden 1974, s. 10–33; O. Grabar, *Islam and Iconoclasm*, [in:] *Iconoclasm. Papers given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies*, eds A. Bryer, J. Herrin, Birmingham 1977, s. 45–52; O. Grabar, *Islamic Art and Byzantium*, DOP 18, 1964, s. 69–88; G.E. von Grunebaum, *Byzantine Iconoclasm and the Influence of the Islamic Environment*, HR 2. 1, 1962, s. 1–10. Z nowych badań: D. Reynolds, *Rethinking Palestinian Iconoclasm*, DOP 71, 2017, s. 1–64; I. Jurasz, *La theologie de l'image entre les musulmans et les chretiens syriaques – melkites, monophysites et nestoriens*, SVD 1, 2016, s. 260–298; Y. Peleg, *Iconoclasm in Churches and Synagogues in Judea*, [in:] *Christians and Christianity*, vol. IV: *Churches and monasteries in Judea*, eds N. Carmichael, E. Levin, C. Ebert, M. Gugenheim, Jerusalem 2012, s. 483–494; G.W. Bowersock, *Mosaics as History. The Near East from Late Antiquity to Islam*, Cambridge (MA) 2006, s. 91–111.

³⁴⁰ Mam tu na myśl przede wszystkim rodzime analizy ikonoklazmu islamskiego. Na brak jakiegokolwiek formalnego, oficjalnego wprowadzenia zasad obrazoburczych w państwie muzułmańskim zwrócił uwagę: M. Sadowski, *Muzułmańska awersja do sztuki figuratywnej a bizantyjski ikonoklazm. Krótka charakterystyka problemu*, TCK 27. 3, 2014, s. 189–203. Na zagadnienia z zakresu teologii islamskiej w kontekście zastąpienia kultu przedstawień figuratywnych innymi praktykami religijnymi wskazał zaś interesująco: M. Micherdziński, *Zbawczy wymiar teokalii w Koranie a ikonoklazm islamu*, ACr 46, 2014, s. 83–103. Warto jednocześnie polecić krótkie omówienia przedstawionych powyżej zagadnień zaprezentowane w języku polskim: M. Pyć, *Ikonoklazm i jego argumentacja przeciwko kulturowi obrazów w ostatnim z chrystologicznych sporów chrześcijańskiej starożytności*, CTO 1, 2012, s. 23–36; M. Chudzikowska-Wołoszyn, *Początki sporów ikonoklastycznych w Bizancjum*, SELb 7, 2006, s. 79–89, a także szczegółowe omówienia teologii ikony opracowanej przez św. Jana z Damaszku: P. Feliga, *Obrona kultu obrazów w „Trzech mowach apologetycznych przeciwko tym, którzy odrzucają święte obrazy” św. Jana Damasceńskiego*, CT 87. 3, 2017, s. 25–66; M. Pyć, *Chrystologiczna argumentacja w „Mowach obronnych przeciw tym, którzy odrzucają święte obrazy” Jana Damasceńskiego*, PST 25, 2011, s. 159–171.

³⁴¹ Część też zawartych w tym podrozdziale po raz pierwszy zaproponowałem w tekście: *Edykt ikonoklastyczny Jazyda II w świetle „Chronografii” (AM 6215) Teofanesa Wyznawcy*, Bslv 3, 2010, s. 37–46.

Z pierwszą relacją na temat działań, które moglibyśmy nazwać wymierzonymi w symbolikę chrześcijańską, spotykamy się w opisie roku 6135 AM³⁴². Teofanes wspomina tam o przedsięwzięciu budowlanym, jakiego podjął się ‘Umar ibn al-Chattab. Chciał on mianowicie wznieść w Jerozolimie meczet³⁴³. Jednak *budowla nie zachowała się, lecz runęła*³⁴⁴. Nieudane przedsięwzięcie stało się przyczyną prześladowań chrześcijan. Polegały one na nakazie zdjęcia krzyży z kościołów. Prowodyrami tych zajęć, według Teofanesa, mieli być Żydzi.

Być może rzeczywiście początkowe próby wzniesienia islamskiego domu modlitwy na Wzgórzu Świątynnym były nieudane. Budowę utrudniały bowiem pozostałości wcześniejszych budynków, które popadły w ruinę³⁴⁵. Także widziany przez Arkulfa³⁴⁶ około 670 r.

³⁴² Teofanes, AM 6135, s. 342.22–28.

³⁴³ Teofanes używa tutaj słowa *ναός*, oznaczającego ‘świątynię’, a ściślej ‘wewnętrzna część świątyni’, zob. *Słownik grecko-polski...*, t. II, s. 70. Należy dodać, iż we wczesnej architekturze bizantyńskiej słowem tym określano środkową część kościoła, gdzie odbywała się liturgia. Interesujący jest fakt, iż Teofanes stosuje właśnie to określenie w stosunku do meczetu. Należy przy tym zaznaczyć, iż można by zastanawiać się, czy określenia tego bizantyński chronograf nie użył mając na myśli świątynię żydowską. Byłyby pewne przesłanki, aby podejrzewać, że Żydzi chcieli w tym okresie odbudować swoją świątynię. Armeński historyk Sebeos wspomina na przykład, że początkowo muzułmanie pozwolili Żydom na odnowienie bliżej nieokreślonego miejsca modlitwy tam, gdzie wcześniej znajdowała się świątynia. Ostatecznie jednak mieli ich stamtąd wygnać i przejąć miejsce dla siebie, Żydzi zaś przenieśli się gdzie indziej, zob.: Sebeos (R. Bedrosian), s. 131–133; Sebeos (К. Патканьян), s. 122.

³⁴⁴ Teofanes, AM 6135, s. 342.23: *οὐχ τὸ κτίσμα ἀλλὰ κατέπιπτεν*.

³⁴⁵ Tak przedstawiają stan Wzgórza Świątynnego przekazy arabskie, zob.: K. Armstrong, *Jerozolima. Miasto trzech religii*, tłum. B. Cendrowska, Warszawa 2000, s. 272–274.

³⁴⁶ Zgodnie z tradycyjną wersją życia Arkulfa oraz z zachowanym przekazem Adamnana z Hy, „galijski biskup” odbył w drugiej połowie VII w. podróż z Galii do Ziemi Świętej. W samej Jerozolimie miał przebywać około dziewięciu miesięcy (według Nathalie Delierneux należy z dużą ostrożnością podchodzić do tej informacji, taka sama liczba miesięcy występuje również w opisie pobytu w Konstantynopolu, najprawdopodobniej ma ona więc raczej znaczenie symboliczne, a nie faktyczne: *Arculf, sanctus episcopus gente Gallus: une existence historique discutabile*, RBPH 75, 4, 1997, s. 920). Po powrocie, podczas wyprawy morskiej, w wyniku sztormu trafić miał na wyspę Iona,

meczet, nie prezentował się zbyt okazale. Galijski pielgrzym miał przekazać spisującemu Adamnnowi:

gdzie przekazał informacje na temat swojej pielgrzymki opatowi tamtejszego klasztoru, Adamnnowi. Według Davida Woódsa (*Arculf's Luggage. The Sources for Adomnan's De Locis Sanctis*, ÉR 52, 2002, s. 25–52), Arkulf nie spotkał Adamnana. Najprawdopodobniej biskup imieniem Arnulf zebrzał pewne dokumenty dotyczące Wschodu, przede wszystkim opisujące różnego rodzaju relikwie znajdujące się w Konstantynopolu, a jego kolekcja dostała się w ręce bliżej nieokreślonego twórcy, który stworzył z nich manuskrypt, następnie odnaleziony przez mnicha z opactwa Iona i źle zinterpretowany, w wyniku czego powstało dzieło przypisujące Arkulfowi podróż na Wschód, m.in. do Jerozolimy. Nathalie Delieunex (*Arculf...*, s. 916–921) próbowała natomiast znaleźć rozwiązanie kompromisowe – według niej na dzieło Adamnana złożyły się źródła pisane, ale również wiele przekazów ustnych, także tytułowego biskupa, który stał się jednocześnie sztandarową postacią dzieła, co nie musi być zgodne ze stanem faktycznym. Niemniej jednak nie oznacza to, że biskup w ogóle nie istniał. Na temat Arkulfa zob. też: S.J. Shohmker, *A Prophet has appeared. The Rise of Islam through Christian and Jewish Eyes. A Sourcebook*, Berkley 2021, s. 164–170; M. Dietz, *Wandering Monks, Virgins and Pilgrims. Ascetic Travel in the Mediterranean World A.D. 300–800*, Philadelphia 2005, s. 189–212; Th. O'Loughlin, *Adomnán and Arculf: The Case of an Expert Witness*, JML 7, 1997, s. 127–146; C. Jenkins, *Christian Pilgrimages A.D. 500–800*, [in:] *Travel and Travellers of the Middle Ages*, ed. A. Newton, London–New York 1996, s. 60–66; M.B. Campbell, *The Witness and the Other World. Exotic European Travel Writing 400–1600*, Ithaca 1988, s. 15–46. O Adamnanie pisał przede wszystkim wspomniany już wyżej Thomas O'Loughlin, m.in.: *The Tombs of the Saints: their significance for Adomnán*, [in:] *Studies in Irish Hagiography: Saints and Scholars*, eds J. Carey, M. Herbert, P. Ó Riain, Dublin 2001, s. 1–14; *Adomnán: A Man of Many Parts*, [in:] *Adomnán at Birr, AD 697: Essays in Commemoration of the Law of the Innocents*, ed. Th. O'Loughlin, Dublin 2001, s. 41–51; *Res, tempus, locus, persona: Adomnán's Exegetical Method*, IR 48, 1997, s. 95–111; *The View from Iona: Adomnán's mental maps*, PJMAI 10, 1996, s. 98–122; *The Library of Iona in the Late Seventh Century: The Evidence from Adomnán's De locis sanctis*, ÉR 45, 1994, s. 33–52; *The Exegetical Purpose of Adomnán's De Locis Sanctis*, CMCS 24, 1992, s. 37–53. Za pewne wprowadzenie w temat służyć może: Ł. Kosiński, *Biblioteka w klasztorze na Ionie w VII wieku na podstawie dzieł Opata Adamnana*, SSH 20, 2014, s. 9–21. Znaczenie Adamnana dla historyków epoki, nieco na wyrost jednak, podsumował ostatnio Gilbert Márkus: *it may seem strange in a book of six chapters, covering nine centuries of Scotland's history, to devote an entire chapter to a study of one man. The man in question, however, happens to be the only individual in that entire period whose personality, biography, interests and ideas can be identified and examined with any confidence at all. – Conceiving a Nation. Scotland to AD 900*, Edinburgh 2017, s. 151.

Ceterum in illo famoso loco, ubi quondam templum magnifice constructum fuerat, in uicinia muri ab oriente locatum nunc Saraceni quadrangulam orationis domum, quam subrectis tabulis et maguis trabibus super quasdam ruinarum reliquias construentes uili fabricati sunt opere, ipsi frequentant, quae utique domus tria hominum milia simul, ut fertur, capere potest³⁴⁷.

Jeśliby wierzyć relacji domniemanego zachodniego podróżnika³⁴⁸, chronologicznie pierwszej tego typu wzmiance chrześcijańskiej dotyczącej islamskiej Jerozolimy³⁴⁹, można dojść do wniosku, że dom modlitwy został zbudowany szybko i niedbale. Głównym celem jaki przyświecał tej budowie mogło być jednak zapewnienie możliwości sprawowania kultu obecnym tam muzułmanom. Można nawet zasugerować, że nie myślano jeszcze o wznoszeniu monumentalnych budowli, które niejako

³⁴⁷ *Itinera Hierosolymitana Saeculi IIII–VIII*, rec. et comm. P. Ge yer, Praegae–Vindobonae–Lipsiae 1898, s. 226.16 – 227.2. Por. również: *The Pilgrimage of Arculfus in the Holy Land about the Year A.D. 670*, transl. J.R. Mac Pherson, London 1895, s. 4–5. Tłum. polskie: Adamnan z Hy, *O miejscach świętych*, tłum. P. Iwaszkiewicz, [in:] *Do Ziemi Świętej: najstarsze opisy pielgrzymek do Ziemi Świętej IV–VIII w.*, wybór, wstęp, wprowadzenie i oprac. i d e m, Kraków 2010, s. 237–273. Inne edycje: *Adomnani di Iona. I luoghi santi: introduzione, traduzione e comment*, trad. M. Guagnano, Bari 2008, *Adamnani De locis sanctis libri tres*, transl. D. Meenan, ed. L. Biele, [in:] *Adamnan's De locis sanctis*, ed. D. Meenan, Dublin 1958, s. 36–120.

³⁴⁸ Biorąc zaś pod uwagę rozwijające się badania nad możliwą interkulturacją pomiędzy światem dalekiego Zachodu (frankijskim, anglosaskim, celtyckim) a kręgiem kultury muzułmańskiej coraz mniej przemawia za tym, by podważać poszczególne informacje z tych relacji. Wspomnieć wypada w tym kontekście debatę tyjącą się zastanawiających podobieństw pomiędzy tworzonymi w VIII w. wizerunkami Muhammada a anglosaskiego poety Cedmona, o czym m.in. w: S.W. Anthony, *Muhammad and the Empires of Faith. The Making of the Prophet of Islam*, Berkley 2020, s. 204–234; G. Schoeler, *Divine Inspiration, Storytelling and Cultural Transfer. Muhammad's and Caedmon's Call*, [in:] *Knowledge and Education in Classical Islam. Religious Learning between Continuity and Change*, vol. II, ed. S. Günthers, Leiden 2020, s. 98–111; C. Monette, *A Mystery of Revelation: 'Caedmon's Hymn' and the Quran*, *CIsa* 4. 1/2, 2010, s. 131–146; K. von See, *Caedmon und Muhammed*, *ZDADL* 112. 4, 1983, s. 225–233.

³⁴⁹ Jak słusznie podkreśla: S.J. Shoemaker, *A Prophet has appeared...*, s. 164.

legalizowałyby obecność islamu w Świątym Mieście³⁵⁰. Należy jednak dodać, iż jest to domniemana relacja chrześcijanina odbywającego pielgrzymkę, prawdopodobnie gorliwego wyznawcy Jezusa Chrystusa, któremu nie zależało na pewno na pozytywnym przedstawieniu świątyni

³⁵⁰ Na temat pierwszych jerozolimskich meczetów z okresu przedmarwanidzkiego zob.: A. K a p l o n y, *The Haram of Jerusalem 324–1099: Temple, Ridan Mosque, Area of Spiritual Power*, Stuttgart 2002, s. 29–31 i 208–212; R. G r a f m a n, M. R o s e n - A y a l o n, *The Two Great Syrian Umayyad Mosques: Jerusalem and Damascus*, Muq 16, 1999, s. 1–2. Ostatnie badania archeologiczne przynoszą nam coraz więcej informacji na temat fundacji realizowanych przez Mu'awiję, m.in. identyfikację tzw. Stajni Salomona z fundacją meczetu Bajt al-Makdis z połowy VII w.: B.St. L a u r e n t, I. A w w a d, *The Marwani Musalla in Jerusalem. New Findings*, JQ 54, 2013, s. 7–30. Dalsze badania przyniosły wnioski, zgodnie z którymi wspomniana świątynia była częścią większego założenia architektonicznego, nowego planu urbanistycznego dla tej części Jerozolimy, Haram asz-Szarif: B.St. L a u r e n t, I. A w w a d, *Archaeology & Preservation of Early Islamic Jerusalem: Revealing the 7th Century Mosque on the Haram Al-Sharif*, [in:] *Proceedings of the 9th International Congress on the Archaeology of the Ancient Near East: June 9–13, 2014, University of Basel*, vol. II: *Egypt and Ancient Near East – Perceptions of Alterity, Ancient Near Eastern Traditions vs. Hellenization/Romanization, Reconstructing Ancient Eco-Systems, Islamic Session*, eds H.-P. M a t h y s, O. K a e l i n, R.A. S t u c k y, Wiesbaden 2016, s. 441–454. Z kolei zagadnienie datacji słynnej Kopuły na Skale celnie podsumował ostatnio Glen W. B o w e r s o c k, *Die Wiege des Islam. Mohammed, der Koran und die antiken Kulturen*, München 2019, s. 121: *Die große Umayyadenmoschee mit ihrer glänzenden Kuppel, die wir unter dem Namen Felsendom kennen, entstand einer dort befindlichen Mosaikinschrift zufolge in den Jahren 691 und 692 und war somit das Werk von 'Abd al-Malik. Auch wenn ein rivalisierender Abbasidenkalif im neunten Jahrhundert dessen Namen durch seinen eigenen ersetzte, herrscht allgemeiner Konsens darüber, dass die Moschee von 'Abd al-Malik errichtet wurde. Unsicher allerdings ist, wie bereits erwähnt, ob das in der Inschrift genannte Datum den Beginn oder den Abschluss der Bauarbeiten bezeichnet. Diese Frage wird wohl nie zu klären sein.* Dlatego też powstają teorie, zgodnie z którymi budowę ukończył dopiero Walid I: S. O m e r, *The Dome of the Rock: An Analysis of Its Origins* Kubah Sakhrab: *Satu Analisis Asal-usulnya*, JIA 12. 1, 2015, s. 200–214. Podsumowanie rozważań na temat znaczenia tej fundacji w kontekście unifikacji państwa po walkach wewnętrznych, a także w związku z konkurencją wobec lokalnych świątyń chrześcijańskich i rywalizacją z Konstantynopolem, któremu kalif 'Abd al-Malik chciał odebrać tytuł miasta Nowej Świątyni Salomona: M. L e v y - R u b i n, *Why was the Dome of the Rock built? A new perspective on a long-discussed question*, BSOAS 80. 3, 2017, s. 441–464; J. L a s s n e r, *Medieval Jerusalem. Forging an Islamic City in Spaces Sacred to Christians and Jews*, Ann Arbor 2017, s. 151–179, por. też podobne hipotezy – N. R a b b a t, *The Meaning of the Umayyad Dome of the Rock*, Muq 6, 1989, s. 12–21.

należącej do „okupantów”³⁵¹. Podobne motywacje mogłyby przyświecać zresztą osobie, która stworzyłaby tę relację na podstawie odnalezionych wcześniejszych zapisków, jak zasugerował kilkanaście lat temu David Woods³⁵². Ten sam badacz zaproponował interesujące rozwiązanie niniejszego problemu. Autor uznał, że to co widział (lub przekazał, spisał albo zasłyszał) Arkulf (albo Arnulf) w Jerozolimie, ten nieporządek na Wzgórzu Świątynnym, belki i szalunki, świadczyłyby o tym, że obserwował moment odbudowy meczetu. Takie prace konieczne były zaś prawdopodobnie po trzęsieniu ziemi w 659 r.³⁵³ Należałoby więc przesuwać domniemaną wyprawę domniemanego Arkulfa o dziesięć lat wstecz, co zresztą zgadzałoby się z datowaniem krótkiego okresu pokoju pomiędzy kalifatem a cesarstwem (657–662), kiedy to taka podróż do Jerozolimy byłaby możliwa bez większych trudności³⁵⁴. Wiemy obecnie coraz więcej o wprowadzanych w meczetach wczesnoislamskich różnorodnych zmianach organizacyjnych, dodawaniu elementów wyposażenia, także kultowych lub związanych z organizacją wspólnych piątkowych modlitw, które

³⁵¹ Z racji domniemanego pejoratywnego wydźwięku tego fragmentu część badaczy po prostu uznaje relację za całkowicie niewiarygodną: L. N e e s, *Insular Latin sources, „Arculf” and early Islamic Jerusalem*, [in:] *Where heaven and earth meet: essays on medieval Europe in honor of Daniel F. Callahan*, eds M. F r a s s e t t o, M. G a b r i e l e, J. D. H o s l e r, Leiden 2014, s. 81–100; L. N e e s, *Perspectives on early Islamic art and Jerusalem*, AAIW 5, 2016, s. 33–57.

³⁵² D. W o o d s, *Arculf's Luggage...*, s. 51–52.

³⁵³ Trzęsienie, które dotknęło na pewno Hebron, a być może także Jerycho, jak sugerują: R. H o y l a n d i S. W a i d l e r w kontekście przekazów Adamnana: *Adomnán's De Locis Sanctis and the Seventh-Century Near East*, EHR 129 (539), 2014, s. 792. O trzęsieniach ziemi na Bliskim Wschodzie w okresie ekspansji islamskiej, spośród których to z 659 r. było jednym z najrozleglejszych zob. m.in.: G. A v n i, *The Byzantine-Islamic transition in Palestine. An archaeological approach*, Oxford 2014, s. 325–327; D. H. K. A m i r a n, E. A r i e h, T. T u r c o t t e, *Earthquakes in Israel and adjacent areas: macroseismic observations since 100 B.C.E.*, IEJ 44, 1994, s. 260–305.

³⁵⁴ D. W o o d s, *Adomnán, Arculf and the mosque on the Temple Mount*, Ėr 66, 2016, s. 179–190. W kontekście otwierania i zamykania szlaków pielgrzymkowych zob.: M. J a n k o w i a k, *Travelling across borders: a church historian's perspective on contacts between Byzantium and Syria in the second half of the seventh century*, [in:] *Arab-Byzantine coins and history: papers presented at the seventh century Syrian numismatic round table held at Corpus Christi College Oxford on 10th and 11th September 2011*, ed. T. G o o d w i n, London, 2012, s. 13–25.

również wymagały prac remontowych³⁵⁵. Badania archeologiczne prowadzone w latach 2008–2014 na terenie Givati w dolinie Tyropoeon, obok Miasta Dawidowego, dzięki którym pozyskano dużą liczbę artefaktów ceramicznych, szklanych, kościanych z okresu umajjadzkiego, pozwoliły również wysnuć wnioski, że po okresie przejściowym pomiędzy panowaniem bizantyńskim a muzułmańskim, ta część Jerozolimy stała się dynamicznie rozwijającą strefą produkcji rzemieślniczej, podlegającą nieustannym i licznym przebudowom³⁵⁶. Być może więc zaobserwowane przez domniemanego zachodniego pielgrzyma prace były tylko częścią szerszych robót w mieście. Ich skala musiała być dość duża, następny tak istotny okres w historii Jerozolimy miał miejsce dopiero w czasach panowania nad miastem kalifów fatymidzkich (przebudowy organizowanej przynajmniej w części w porozumieniu z cesarzami bizantyńskimi)³⁵⁷. Wspomniane wyżej badania doprowadziły do rewizji dotychczasowego przekonania badaczy o upadku gospodarczym i społecznym miast palestyńskich, do którego przyczynić miały się najazdy muzułmańskie. Nawet jeżeli był to pewien okres przejściowy, to nie w dotychczas przedstawianym wymiarze, zgodnie z którym większość budynków publicznych uległa zniszczeniu lub porzuceniu, podobnie infrastruktura ekonomiczna, a upadek ten doprowadził do gruntownej zmiany charakteru miast Lewantu. Obecnie pisze się raczej o kontynuacji i stabilnym rozwoju³⁵⁸. Drewnianej, tymczasowej

³⁵⁵ Na temat tych zmian zob. H. M o s t a f a, *The Early Mosque Revisited. Introduction of the Minbar and Maqṣūra*, Muq 33, 2016, s. 1–16.

³⁵⁶ Podsumowanie wniosków z prac odnajdzie Czytelnik w tekście: D. B e n - A m i, Y. T c h e k h a n o v e t s, *The Southeastern Hill of Jerusalem during the Early Islamic Period – Concluding Remarks*, [in:] *Jerusalem, Excavations in the Tyropoeon Valley (Givati Parking Lot)*, vol. II: *The Byzantine and Early Islamic Periods*, part 2: *Strata IV – I: The Early Islamic Period*, eds D. B e n - A m i, Y. T c h e k h a n o v e t s, Jerusalem 2020, s. 703–708.

³⁵⁷ J. P r u i t t, *The Fatimid Holy City. Rebuilding Jerusalem in the Eleventh Century*, MGb 3. 2, 2017, s. 35–56.

³⁵⁸ Przegląd wcześniejszej literatury i opinii na ten temat, a także omówienie nowych osiągnięć archeologii, podważających dotychczasowe ustalenia, odnajdzie Czytelnik w: G. A v n i, „*From Polis to Madina*” *Revisited – Urban Change in Byzantine and early Islamic Palestine*, JRAS 21. 3, 2011, s. 301–329. Por. również: M. M i l w r i g h t, *An Introduction to Islamic Archaeology*, Edinburgh 2010, s. 44–58, który

zabudowie Wzgórza Świątynnego wykonanej przez muzułmanów do celów kultowych przeczy jednocześnie gruzińska wersja *Lejmònu* (*Łąki*), dzieła łączonego z Janem Moschosem, nauczycielem Sofroniusza, późniejszego patriarchy Jerozolimy, gdzie znalazła się wzmianka o archidiaconie Janie, znajdującym się na murarce, który mimo podległości hierarchicznej nie posłuchał się biskupa jerozolimskiego i wziął udział w budowie meczetu w tym mieście, za co spotkała go kara od samego Boga. Wbrew pozorom poza moralizatorskim charakterem tej opowieści, przekazuje ona nam bardzo istotną informację – w przygotowaniu pierwszego meczetu uczestniczyli murarze, nie mogła to być więc tak prosta drewniana konstrukcja, jakby sugerowało to wcześniej wspomniane źródło zachodnie³⁵⁹. Wzmianka o liczbie wiernych, którzy mogli zmieścić się w meczecie sugeruje również, że była to fundacja typu *dżami'a*, pomyślana jako miejsce wielkich piątkowych zgromadzeń, różniące się wielkością i konstrukcją od zwykłych małych *masdzid*³⁶⁰. Trudno więc spodziewać się, by traktowano ją jako budowlę stawianą *ad hoc*³⁶¹, chociaż nie można tego oczywiście wykluczyć. Inna kwestia, co dokładnie należy rozumieć pod określeniem meczetu w czasach wczesnoislamskich, kiedy formuła muzułmańskiego domu modlitwy dopiero się kształtowała³⁶². Na złożoność tego zjawiska

podkreśla m.in. brak radykalnych zmian w życiu codziennym mieszkańców Syrii i Palestyny w VII w.

³⁵⁹ Na temat gruzińskiego źródła i informacji w nim zawartych, zob.: B. Flus i n, *L'esplanade du temple a l'arrive'e des Arabes, d'apre's deux re'cits byzantins*, [in:] *Bayt al-Maqdis: 'Abd al-Malik's Jerusalem*, eds J. R a b y, J. J o h n s, Oxford 1992, s. 17–31.

³⁶⁰ Na temat tego podziału, gdzie *dżami'a* stawiano w niewrażliwych punktach zdobywanych miast, co mogło powodować konflikty z lokalnymi wspólnotami chrześcijańskimi zob.: M. G u i d e t t i, *The Contiguity between Churches and Mosques in Early Islamic Bilād al-Shām*, BSOAS 76. 2, 2013, s. 229–258.

³⁶¹ Biorąc pod uwagę również kwestię dużej wagi, jaką przykładać mieli przedstawiciele władz muzułmańskich do zagadnień związanych z fundacjami obiektów religijnych, włącznie z samym Prorokiem: H. R e z a S h o j a i f a r d, Z. S a j a d i, *A Study of Islamic Leader's Strategic Role in Islamic Architectures*, Kom 8. 3, 2019, s. 81–97.

³⁶² Zagadnienie to, jak i brak możliwości przeprowadzenia badań w niewrażliwych miejscach w związku z ich obecną funkcją kultową powodują, że być może w kontekście interpretacji kwestii dotyczących pojawienia się islamu, będziemy nadal skazani wyłącznie na dowody pochodzące z zewnętrznych źródeł pisanych, przede wszystkim

wskazują chociażby dyskusje dotyczące pierwszego tego rodzaju budynku, który służył jeszcze samemu Muhammadowi w Medynie³⁶³. Pewnego rodzaju wskazówką co do znaczenia meczetu jerozolimskiego jest jednak waga, jaką przykładał do Świętego Miasta założyciel dynastii Umajjadów Mu'awija ibn Abi Sufjan, jeszcze jako namiestnik Syrii, który przecież właśnie w tak ważnym dla trzech religii ośrodku ogłosił się kalifem³⁶⁴. Niezależnie zaś czy przyjmujemy, że zachodnia relacja Arkulfa odnosi się do roku 659 czy 670, to będzie dotyczyła okresu panowania pierwszego Umajjady. Chociaż więc wielkie i monumentalne konstrukcje Kopuły na Skale i meczetu al-Aksa, powstałe na przełomie VII–VIII w., tradycyjnie uznawane są za pierwszy widoczny symbol dominacji muzułmanów nad Jerozolimą³⁶⁵, przenoszący punkt ciężkości życia religijnego³⁶⁶ miasta

chrześcijańskich. Na szczęście takowe istnieją, co skutecznie podważa pojawiające się niekiedy teorie o wiele późniejszym ukształtowaniu się religii muzułmańskiej niż podają tradycje islamskie: J. J o h n s, *Archaeology and the History of Early Islam: The First Seventy Years*, JESHO 46. 4, 2003, s. 411–436.

³⁶³ E. A. A y y a d, *The 'House of the Prophet' or the 'Mosque of the Prophet'?*, JIS 24. 3, 2013, s. 273–334.

³⁶⁴ Więcej: J. L a s s e r, *Medieval Jerusalem...*, s. 60–80. Nie on jeden jednak, na pewno do podobnej ceremonii doszło na początku panowania Sulejmana ibn 'Abd al-Malika, a Jerozolimę do rangi jednej ze stolic imperium szykował też jego poprzednik, Walid I: J. L. B a c h a r a c h, *Marwanid Umayyad Building Activities: Speculations on Patronage*, Muq 13, 1996, s. 38.

³⁶⁵ Jak podkreśla Hamilton A. R. G i b b, nie powinniśmy jednocześnie wyciągać z tych działań zbyt daleko idących wniosków – z pewnością Umajjadom marwanidzkiemu nie przyświecał cel odrzucenia całkowicie dziedzictwa mekkańsko-medykańskiego i zastąpienia go jerozolimsko-damascenckim, jak chcieli niektórzy badacze niemal wiek temu: H. A. R. G i b b, *Arab-Byzantine Relations under the Umayyad Caliphate*, DOP 1, 1958, s. 224–225.

³⁶⁶ I nie tylko religijnego, o czym świadczą wyniki badań archeologicznych prowadzonych w Jerozolimie w latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku, prowadzonych pod kierownictwem Benamina M a z a r a, które przyniosły znaleziska grupy monumentalnych struktur okresu umajjadzkiego powstałych wokół południowych i zachodnich murów Wzgórza Świątynnego, uznawanych za zespół pałacowy stworzony przez władców wywodzących się z Banu Umajja: M. R o s e n - A y a l o n, *The Early Islamic Monuments of al-Haram Al-Sharif: An Iconographic Study*, Qd 28, 1989, s. 8–11; M. B e n - D o v, *In the Shadow of the Temple. The Discovery of Ancient Jerusalem*, New York 1985, s. 293–321.

z bazyliki Grobu Pańskiego z powrotem na Wzgórze Świątynne³⁶⁷, nie znaczy to, że wcześniejsi władcy nowo powstałego islamskiego państwa nie próbowali podkreślić, iż Jerozolima była trzecim najważniejszym miastem całego świata muzułmańskiego, bez względu na jej znaczenie gospodarcze, czy administracyjne³⁶⁸. Szacunek dla tego ośrodka, a szczególnie

³⁶⁷ G. A v n i, *From Hagia Polis to Al-Quds: The Byzantine-Islamic Transition in Jerusalem*, [in:] *Unearthing Jerusalem: 150 Years of Archaeological Research in the Holy City*, eds i d e m, K. G a l o r, Philadelphia 2011, s. 387–398. Nawet jeżeli powstały one tak późno, to ich budowa mogła być kontynuacją planów Mu'awiji, którego jednym z zamierzeń było prawdopodobnie nadanie Jerozolimie wymiaru co najmniej stolicy religijnej, o ile również nie politycznej: B. S t. L a u r e n t, I. A w w a d, *Capitalizing Jerusalem and Beyond. A Preliminary Note on Mu'awiya's Urban and Imperial Vision 635–680*, [in:] *Proceedings of the 10th International Congress on the Archaeology of the Ancient Near East*, vol. I, eds B. H o r e j s, Ch. S c h w a l l, V. M ü l l e r, M. L u c i a n i, M. R i t t e r, M. G u i d e t t i, Wiesbaden 2017, s. 653–666. Ze względu na fakt, że ośrodki takie, jak Fustat, Basra, Kufa czy Bagdad stały się istotnymi centrami religijno-społecznymi w późniejszych wiekach, poświęcono im znacznie więcej miejsca w historiografii muzułmańskiej (zob. np. omówienie Magdaleny P i n k e r: *Mitologizacja, propaganda czy zapis dziejów? Muzułmańskie miasta garnizonowe w arabskojęzycznych relacjach kronikarskich z okresu średniowiecza*, rozprawa doktorska, Uniwersytet Warszawski 2015, s. 58–90). Mniej zauważana była (i jest nadal) podobna działalność osadnicza Umajjadów w centrum ich państwa, czyli Syrii i Palestynie. Takie przykłady jednak istnieją, jak chociażby przebudowa Tyberiady i stworzenie z niej istotnego ośrodka lokalnej administracji. Nie były to co prawda (choć i takie przypadki można byłoby wskazać) miasta budowane na tzw. surowym korzeniu, jednakże badania archeologiczne wykazują, że nowe dzielnice w tych ośrodkach powstawały zgodnie z tymi samymi założeniami co miasta garnizonowe Egiptu i Iraku: T. P. H a r r i s o n, *The Early Umayyad Settlement at Tabariyah: A Case of Yet Another Miṣr?*, JNES 51. 1, 1992, s. 51–59. Podsumowanie dotychczasowej wiedzy na temat architektonicznych realizacji pierwszego umajjadzkiego kalifa, nie tylko w Syrii (ale przede wszystkim, w Damaszku, Cezarei oraz Jerozolimie), zob.: D. W h i t c o m b, *Notes for an Archaeology of Mu'awiya: Material Culture in the Transitional Period of Believers*, [in:] *Christians and Others...*, s. 11–27.

³⁶⁸ I d e m, *Jerusalem and the Beginnings of the Islamic City*, [in:] *Unearthing Jerusalem...*, s. 399–416. Na temat redefinicji znaczenia Jerozolimy tak w nauczaniu Muhammada, jak i późniejszych jego wykładniach w okresie wczesnego islamu zob. w nowym podsumowaniu problemu: S. J. S h o e m a k e r, *The Death of a Prophet. The End of Muhammad's Life and the Beginnings of Islam*, Philadelphia 2012, 197–265. W szerszym kontekście Bajt al-Makdis jako „świętego domu”, świątyni jerozolimskiej i wzgórze: I. S. S a b r i, *The Status and Significance of Bayt al-Maqdis in Islam*, ITu 22. 1, 2020, s. 11–20. Na temat Jerozolimy jako „ziemi obiecanej” muzułmanów oraz przyszłej

Wzgórza Świątynnego, skąd przecież Muhammad miał wstąpić przed oblicze Allaha, widoczny jest też wcześniej, w postępowaniu samego ‘Umara ibn al-Chattaba, który starał się uniknąć większych zniszczeń podczas jego zdobywania w latach 636–637³⁶⁹. Według hipotezy sformułowanej przez Abdallaha Ma’roufa Omara, drugi kalif sprawiedliwy mógł być zresztą tylko wykonawcą planów snutych jeszcze przez Muhammada, których celem miało być m.in. zdobycie właśnie Jerozolimy, o czym świadczyć może według badacza zarówno zachowana tradycja *Koranu* i hadisów, działalność dyplomatyczna i polityczna Proroka, jak i destynacja pierwszych wypraw muzułmanów, w kierunku Palestyny i Syrii³⁷⁰.

Wypada się także zastanowić, czy relacja Teofanesa na temat zdejmo-
wania krzyży w ogóle zasługuje na miano wiarygodnej. Przekaz z roku 6135 AM zdaje się bowiem zapowiadać późniejsze działania o charakterze ikonoklastycznym. Szczególnie interesujący wydaje się tu opis udziału Żydów, którym przypisana jest jedna z głównych ról w prowokowaniu złych dla chrześcijan wydarzeń. Należy przyznać, że Teofanes jest w tym aspekcie dość konsekwentny, ale jednocześnie nie można go uznać za wyjątek na tle ówczesnych twórców, co podkreśliłem w podrozdziale dotyczącym postaci Proroka. Istotne, że ten sam sposób przedstawienia Żydów jako prowodyrów znajdziemy w późniejszej relacji dotyczącej edyktu ikonoklastycznego Jazyda II. Na podstawie tego podobieństwa wydaje się, iż można zastanawiać się czy relacja z 6135 AM nie została wpleciona przez Teofanesa celowo, aby ukazać, iż ikonoklazm (a raczej anikonizm) był głęboko zakorzeniony w islamie, a dodatkowo miał związek z judaizmem. Z punktu widzenia bizantyńskiego chronografa mogłoby to być działanie o wymiarze propagandowym, służące jeszcze głębszemu umotywowaniu ikonodulskiego argumentu, iż ikonoklazm jest ideą obcą i wrogą chrześcijaństwu. Zaznaczam jednak, iż jest to jedynie propozycja

stolicy kalifatu: A. M. El-Awasi, *The Significance of Jerusalem in Islam an Islamic Reference*, JJS 1/2, 1998, s. 47–71.

³⁶⁹ K. Galor, H. Bloedhorn, *The Archaeology of Jerusalem. From the Origins to the Ottomans*, New Haven 2013, s. 151–152.

³⁷⁰ A.M. Omar, *Jerusalem in Muhammad's Strategy. The Role of the Prophet Muhammad in the Conquest of Jerusalem*, Newcastle upon Tyne 2019, s. 10–74.

interpretacji tego ustępu. Można go bowiem traktować jako w ogóle nie dotyczący ikonoklazmu, a jedynie przykład doraźnego prześladowania instytucjonalnego. Musielibyśmy się tutaj zagłębić w niuanse tego co należałoby traktować za zakazany wizerunek, czy rozpocząć dywagacje nad wyglądem konkretnego krucyfiks. Jasnym bowiem jest, że krzyż jako taki nie był suspendowany w ikonoklazmie bizantyńskim³⁷¹. Rzecz w tym, jak zakaz rozpowszechniania wizerunków traktowany był w propagandzie ikonodulskiej.

Należy także dodać, iż udział Żydów lub osób pochodzenia żydowskiego przy budowie pierwszego meczetu w Jerozolimie poświadczają przekazy arabskie. Szczególnie znana jest opowieść o K'ab ibn Ahbarze, Żydzie, który przeszedł na islam³⁷². Był on jednocześnie znawcą historii oraz religii wyznawców Jahwe³⁷³. Ze względu na tę wiedzę towarzyszył

³⁷¹ Dla muzułmanów mógł być jednak podobną formą idolatrii jak czczenie wizerunków. Inna rzecz, że dość szybko ukształtował się pewien *modus vivendi* względem często oficjalnego zakazu eksponowania znaku, a praktyką dnia codziennego, gdzie muzułmanie musieli wiedzieć, że krzyż dla chrześcijan jest jedynie symbolem wiary, a nie jakimkolwiek rodzajem bożka: Sh. T a l i a, *Muslim Views of the Cross as a Symbol of the Christian Faith*, [in:] *Heirs of the Apostles. Studies on Arabic Christianity in Honor of Sidney H. Griffith*, eds D. B e r t a n a, S. T. K e a t i n g, M. N. S w a n s o n, A. T r e i g e r, Leiden–Boston 2019, s. 194–213.

³⁷² Nie znamy zbyt wielu szczegółów z życia Ahbara, większość zaś można reinterpretować jako legendarne lub odnoszące się do dziedzictwa biblijnego, także w kontekście przypisywanych mu egzegez i hagad, zob. m.in.: D. J. H a l p e r i n, G. D. N e w b y, *Two Castrated Bulls: A Study in the Haggadah of Ka'b Al-Ahbār*, JAOS 102. 4, 1982, s. 631–638; M. P e r l m a n n, *A Legendary Story...*, s. 85–99; D. J. B. C h a p i r a, *Legendes bibliques attribues à Ka'b al-Ahbār II*, REJ 70, 1920, s. 37–43; i d e m, *Legendes bibliques attribues à Ka'b al-Ahbār I*, REJ 69, 1919, s. 86–107. Istotne jest by podkreślić, że nie wszyscy zgadzają się, co do samego faktu istnienia Ahbara, uznając jego postać za mit pozwalający na wyjaśnienie skąd w sunnie pojawiły się niektóre z wątków judaistycznych, por.: S. S t r o u m s a, *On Jewish Intellectuals Who Converted in the Early Middle Ages*, [in:] *The Jews of Medieval Islam. Community, Society and Identity. Proceedings of an International Conference held by the Institute of Jewish Studies, University College London 1992*, ed. D. F r a n k, Leiden–New York–Köln 1995, s. 182. Elementy o charakterze moralizatorskim, podważające przy okazji wartość judaizmu, znajdują się również w opisach konwersji Ahbara na islam: M. P e r l m a n n, *Another Ka'b al-Ahbār Story...*, s. 48–58.

³⁷³ Jest m.in. uznawany za twórcę części tradycji składających się na *isra'iliyat*, czyli wywodzących się z judaizmu i chrześcijaństwa wyjaśnień niektórych ustępów *Koranu*,

kalifowi podczas jego jerozolimskiej kampanii³⁷⁴, otrzymawszy zadanie wskazania najlepszego miejsca dla wzniesienia meczetu, opowiadając się zdecydowanie za Wzgórzem Świątynnym, mimo że wówczas było nieuporządkowane, zgodnie z przekazami muzułmańskimi pełne gruzu z ruin świątyni Jowisza. Po oczyszczeniu terenu kalif, ogrodziwszy teren, ustanowił tam pierwsze miejsce modlitwy³⁷⁵. ‘Umar miał także zabrać do Jerozolimy, w charakterze doradców, grupę rabinów³⁷⁶. Jednocześnie

zob.: A.A. T w a k k a l, *Ka’b al-Abbār and the Isrā’iliyyāt in the Tafsīr Literature*, MA Thesis, McGill University, Montreal 2007, s. 43–87.

³⁷⁴ Wieloaspektowe omówienie szczegółów pobytu ‘Umara pod i w Jerozolimie, również w kontekście ułożenia relacji z chrześcijanami i Żydami odnajdzie Czytelnik w: H. B u s s e, ‘*Omar b. al-Ḥaṭṭāb in Jerusalem*, JSAI 5, 1984, s. 73–119. Ostatnio nowej rekapitulacji zagadnienia dokonali Othman Ismael A l - T e l oraz Mohd Roslan M o h d N o r, którzy wskazali m.in. na nieporozumienia dotyczące analiz wizyty ‘Umara w związku z mieszaniem porządków jego co najmniej trzech pobytów w Świętym Mieście, każdego związanego z innymi okolicznościami: wojskowymi, administracyjno-religijnymi oraz tymi dotyczącymi sposobów radzenia sobie z epidemią (o czym w kolejnym podrozdziale). Te niecisłości w przekazach spowodowały, że część badaczy podaje w wątpliwość historyczność wizyt ‘Umara w Jerozolimie: *Umar ibn al-Khattab’s Visits to Bayt al-Maqdis. A Study on its Reasons and Objectives*, JāT 12. 1, 2017, s. 79–91.

³⁷⁵ O roli Ka’ba wspomina m.in. T a b a r i X I I (Y. F i e d m a n n), s. 194–195.

³⁷⁶ Przekazy, w których opisany jest udział Żydów w budowie meczetu znajdzie Czytelnik w: G. L e S t r a n g e, *Palestine under the Moslems: A Description of Syria and the Holy Land from Ad 650 to 1500*, London 1890, s. 139–143. Należy także dodać, iż udziału Żydów w przedsięwzięciach muzułmańskich nie można raczej traktować jako jawnej współpracy wymierzonej w chrześcijan. Wydaje się, że Żydzi nie mieli specjalnych oczekiwań w związku z najazdami arabskimi i początkiem ich władania na terenach Palestyny. Wout J. v a n B e k k u m (*Jewish Messianic Expectations in the Age of Heraclius*, [in:] *The Reign of Heraclius (610–641). Crisis and Confrontation*, eds G.J. R e i n i n k, B.H. S t o l t e, Leuven–Dudley 2002, s. 95–112) na podstawie analizy żydowskich tekstów apokaliptycznych, m.in. *Księgi Zorobabela*, udowodnił, iż przekazy tego rodzaju w pismieństwie judaistycznym nie różniły się od podobnych chrześcijańskich. Muzułmanie byli tam przedstawiani po prostu jako kolejni prześladowcy, nie zaś wybawiciele. Angielską wersję francuskiego tłumaczenia Israela L é v i (*L’apocalypse de Zorobabel et le roi de Perse Siroès*, REJ 68, 1914, s. 131–144) znajdzie Czytelnik na stronie internetowej: <https://pages.uncc.edu/john-reeves/research-projects/trajectories-in-near-eastern-apocalyptic/sefer-zerubabel/> [dostęp: 10.05.2021 r.]. Na przekonanie o współpracy żydowsko-muzułmańskiej mogło mieć też wpływ późniejsze doświadczenie krucjat, kiedy faktycznie miejscowa społeczność, wyznająca judaizm, popierała raczej wyznawców Allaha w tym konflikcie: Y. R e i t e r, *Narratives of Jerusalem and its Sacred Compound*, IsrS 18. 2, s. 120;

należy pamiętać, że w tym samym przekazie podkreślone jest, iż kalif nie uległ żydowskim radom dotyczącym umiejscowienia kibli tak by nie wskazywała Mekki³⁷⁷. Niemniej nawiązania do żydowskiego dziedzictwa

co nie znaczy, aby nie potrafiła się dostosować do nowej sytuacji. Jak świetnie podsumował Brendan G. Goldman (*Arabic-Speaking Jews in Crusader Syria. Conquest, Continuity and Adaptation in the Medieval Mediterranean*, PhD Thesis, Johns Hopkins University, Baltimore 2018, s. 334): *Syria's Jews responded to vacuums in state-sanctioned political leadership by relying on local Jewish elites to negotiate with local Frankish ones – that is, they adapted the structure of their community to match that of the decentralized Frankish state. Money lenders, merchants and tax collectors all filled the role of informal intermediaries. These local leaders proved more than able to organize large-scale charity drives, to redeem captives and to negotiate privileges for their local Jewish communities.* Jednocześnie nie można zapominać, że Żydzi mieli powody by stanąć po stronie muzułmanów w okresie pierwszych najazdów w VII w., chociażby chęć odpowiedniej reakcji na prześladowania Bizantyńczyków po odzyskaniu Jerozolimy i Syro-Palestyny z rąk Persów, z którymi to w okresie dominacji Sasanidów współpracowały miejscowe wspólnoty judaistyczne: S. Leder, *The Attitude of the Population, especially the Jews, towards the Arab-Islamic Conquest of Bilād al-Shām and the Question of their Role therein*, WO 18, 1987, s. 64–71.

³⁷⁷ ‘Umar miał również oskarżyć Ahbara, że z szacunku dla Wzgórza Świątynnego zdjął buty, a także o próbę wprowadzania elementów judaizmu: B. Havel, *Jerusalem u ranoislamskoj tradicii/Jerusalem in Early Islamic Tradition*, MHM 5, 2018, s. 168. Pewną ironią jest jednak, że ostatecznie elementy nawiązujące do żydowskiego dziedzictwa miejsca znalazły się przecież w muzułmańskim założeniu Wzgórza i są widoczne do dzisiaj: *Die grundlegende Trennung zwischen profan und sakral, die durch den Namen al-Haram al-Scharif angezeigt wird, wird durch eine Reinigung sinnenfällig gemacht, derer man sich schon in biblischen Zeiten, wenn man den Platz betrat, in einem Ritualbad (hebräisch mikwe) unterzog* – K. Bieberstein, *Die Bauten auf dem Haram – Der biblische Tempelberg in seiner muslimischen Rezeption*, [in:] M. Küchler, *Jerusalem. Ein Handbuch und Studienreiseführer zur Heiligen Stadt*, Göttingen 2014, s. 178. Mimo wszystko warto jednak pamiętać o wizerunku Żydów jaki jawi się w tradycjach dotyczących działalności samego Muhammada, gdzie byli oskarżani m.in. o knucie przeciwko muzułmanom, zdradę, ożywanie krwawych waśni pomiędzy arabskimi plemionami, łamanie paktów o nieagresji, czy kilkukrotne próby zamordowania Proroka: S.M. Yunus Gilani, T. Islam, *Religious Conflict in Early Islam. A Study of its Causes from Qur'an Sunnah Perspective*, Qur 6. 2, 2014, s. 1–18. W dziełach autorów z przełomu VIII–IX w., al-Wakidiego oraz Ibn Sa'da, powstałych m.in. w odpowiedzi na omówione w pierwszym i drugim podrozdziale drugiego rozdziału niniejszej pracy chrześcijańskie zarzuty wobec islamu dotyczące współpracy z Żydami, pojawiają się elementy otwarcie antyjudajskie, sugerujące, że los Muhammada, narażonego na śmierć ze strony żydowskich spiskowców, można bezpośrednio porównywać z dziejami Jezusa, wydane przez tychże na śmierć: A. Teipen, *Jews...*, s. 543–568.

odnajdujemy chociażby w przekazach dotyczących Kopuły Łańcucha, jednej z najstarszych zachowanych budowli na Wzgórzu Świątynnym, łączonej tradycyjnie z miejscem, gdzie Dawid oraz Salomon odbywali swoje sądy (i gdzie ma się odbyć selekcja sprawiedliwych i niesprawiedliwych podczas dni ostatnich³⁷⁸, za pomocą dawidowego łańcucha, który powróci wówczas na swoje miejsce³⁷⁹, a to interesująco łączy się z inną legendą, o tzw. dolinie Jozafata)³⁸⁰. Co istotne, nie była to raczej późniejsza interpretacja, bowiem dokładnie w tym miejscu przysięgę lojalności od poddanych mieli przyjmować kalif Mu'awija, pierwszy Umajjada, a następnie Sulejman ibn 'Abd al-Malik oraz 'Umar II ibn 'Abd al-Azīz³⁸¹.

³⁷⁸ Zagadnienie Sądu Ostatecznego ma swoje odzwierciedlenie również w kontekście fundacji Kopuły na Skale, która w takiej konfiguracji zdaje się być uzupełnieniem dla Kopuły Łańcucha: M. T i l l i e r, 'Abd al-Malik, Muhammad et le Jugement dernier: le dôme du Rocher comme expression d'une orthodoxie islamique, [in:] *Les vivants et les morts dans les sociétés médiévales. Actes du XLVIIIe Congrès de la SHMESP (Jérusalem, 2017)*, Paris 2018, s. 341–365.

³⁷⁹ Więcej: H. M o s t a f a, *From the Dome of the Chain to mihrāb Dā'ūd. The Transformation of an Umayyad Commemorative Site at the Hamar al-Sharif in Jerusalem*, Muq 34, 2017, s. 1–22. Warto zwrócić uwagę, że przekaz dotyczący powrotu łańcucha Dawida pochodzi m.in. od Wahba ibn Munabbih, żyjącego prawdopodobnie pomiędzy 655 a 725/737 r., według niektórych wersji nawróconego na islam z judaizmu, bowiem był dobrze zorientowany w obcych tradycjach znajdujących się w poszczególnych hadisach, tzw. *isrā'iliyyāt* (R. T o t t o l i, *Origin and Use of the Term Isrā'iliyyāt in Muslim Literature*, Ara 46. 2, 1999, s. 193–210), łączonych najczęściej ze źródłami żydowskimi – zob.: J. J a c o b s, M. S e l i g s o h n, *Wabb ibn Munabbih (Abu 'Abd Allah al-Ṣana'ani al-Dhimari)*, <https://www.jewishencyclopedia.com/articles/14748-wahb-ibn-munabbih-abu-abd-allah-al-sana-ani-al-dhimari> [dostęp: 10.05.2021 r.].

³⁸⁰ Na temat innych nawiązań do żydowskich tradycji Kopuły Łańcucha zob.: M. R o s e n - A y a l o n, *The Early...*, s. 25–29. Elementy, które posłużyły do budowy, kolumny i kapitele pochodzą z pewnością z czasów przedislamskich: D. P r i n g l e, *The Churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem. A Corpus*, vol. III: *The City of Jerusalem*, Cambridge 1993, s. 182–185. W związku z nadawanymi jej znaczeniami dotyczącymi Sądu Ostatecznego, można ją porównać z doliną Jozafata, niesłusznie identyfikowaną z doliną Cedronu, występującą w chrześcijańskich wyobrażeniach związanych z topografią Jerozolimy: O. L i m o r, *Placing an Idea. The Valley of Jehoshaphat in Religious Imagination*, [in:] *Between Jerusalem and Europe. Essays in Honour of Bianca Kühnel*, eds R. B a r t a l, H. V o r h o l t, Leiden 2015, s. 280–300.

³⁸¹ H. M o s t a f a, *From the Dome...*, s. 11.

Wiadomo również, że miasto pojawiło się w najwcześniejszych przekazach eschatologicznych wśród muzułmanów, jeszcze w VII w. (choć rozwój tego typu literatury przypadł na wiek VIII), w tzw. pochwałach Jeruzalem, czyli *fada'il bajt al-makdis*³⁸², na których rozwój bardzo duży wpływ miała m.in. tradycja żydowska³⁸³. Gwoli ścisłości trzeba jednak dodać, że równolegle można zaobserwować w twórczości wczesnoislamskiej pewne elementy narracji podważających znaczenie Jerozolimy³⁸⁴. Drugą kwestią, którą należy podkreślić w kontekście ewentualnej wiarygodności przekazu dotyczącego antychrześcijańskich postanowień 'Umara ibn al-Chattaba, są informacje na temat faktycznej polityki tego kalifa względem wyznawców Chrystusa i ich świątyń. W źródłach muzułmańskich (a także w syryjskich) zachował się raczej wizerunek 'Umara jako władcy tolerancyjnego w tym aspekcie. Przytacza się np. legendę, zgodnie z którą kalif odmówił modlitwy w kościele (na zaproszenie patriarchy Sofroniusza) tylko po to by budynek zachować dla chrześcijan (gdyby zgodził się na zaproszenie, wyznawcy islamu odebraliby później kościół by uczynić z niego meczet na pamiątkę pierwszej muzułmańskiej mo-

³⁸² Tematem tym zajmował się przede wszystkim Ofer Livine-Kafr i, m.in.: *Jerusalem in Early Islam. The Eschatological Aspect*, Ara 53. 3, 2006, s. 382–403; *The Muslim Traditions in "Praise of Jerusalem" (Fada'il al-Quds): Diversity and Complexity*, AION 58, 1998, s. 165–192. Nie jest to jedyne miasto istotne dla chrześcijaństwa, które występuje w muzułmańskiej myśli eschatologicznej, sporo miejsca poświęcono również Konstantynopolowi: B. C e c o t a, *Arabskie oblężenia...*, s. 148–158.

³⁸³ Wspomnijmy chociażby al-Malhama al-Kubra, wielką apokaliptyczną bitwę końca świata, której źródłosłów pochodzi prawdopodobnie od hebrajskiego *milhamot*, oznaczającego wojnę Bożą – O. Livine-Kafr i, *Luka' b. Luka' in Muslim Apocalyptic Traditions*, QSA (Nuova Serie) 1, 2006, s. 49–53, por. i d e m, *Some Notes Concerning Muslim Apocalyptic Tradition*, QSA 17, 1999, s. 71–94.

³⁸⁴ Wśród nich można wymienić podważanie znaczenia odbywania pielgrzymek do Jerozolimy, co Boris Havel uznaje za dowód na istnienie dość głębokiego konfliktu wśród muzułmanów, podzielonych pomiędzy zwolenników Umajjadów, jednocześnie admiratorów Jerozolimy a kręgi związane z dawnymi ośrodkami władzy – Mekką i Medyną, powoli tracące znaczenie polityczne i próbujące to rekompensować retoryką religijną odwołującą się do kalifów sprawiedliwych, szczególnie postępowania 'Umara ibn al-Chattaba, według nich podważającego znaczenie Miasta Dawidowego: B. H a v e l, *Jerusalem...*, s. 167–170.

dlitwy w Jerozolimie)³⁸⁵. Należy też przypomnieć zagadnienie swoistego przywileju dla chrześcijan jerozolimskich, nadanego przez ‘Umara podczas negocjacji dotyczących kapitulacji Świętego Miasta, gdzie przecież również w wersji islamskiej³⁸⁶, przekazanej m.in. przez at-Tabariego, pojawiła się obok innych zapewnień także ochrona samej symboliki krzyża³⁸⁷. Czy ‘Umar zdecydowałby się przestać respektować tę umowę po tak krótkim czasie od podpisania traktatu pokojowego?

Kilka lat temu rozwiązanie powyższej kwestii zaproponował David Woods, zwracając przede wszystkim uwagę na pierwszą część przekazu Teofanesa (według niego zaczerpniętego od Teofila z Edessy), w którym wspomniany został kościół na Górze Oliwnej (w kontekście przesłania skierowanego do ‘Umara przez Żydów: ἐὰν τὸν σταυρὸν τὸν ὄντα ἐπάνω τοῦ ναοῦ τοῦ ὁρους τῶν ἐλαιῶν οὐκ ἐπάρατε, οὐ στήκει τὸ κτίσμα), z którego jako pierwszego zdjęto krzyż, a który autor opracowania identyfikuje

³⁸⁵ M.Y. A b u - M u n s h a r, *A Historical Study of Muslim Treatment of Christians in Islamic Jerusalem at the Time of ‘Umar ibn Al-Khattāb and Salāh al-Dīn with Special Reference to Islamic Value of Justice*, PhD Thesis, University Abertay Dundee 2003, s. 169–171.

³⁸⁶ Uznawanej przez część badaczy za najbardziej miarodajną, w przeciwieństwie do wersji chrześcijańskich. Należy pamiętać, że pierwsze muzułmańskie wzmianki na temat traktatu, pochodzące od takich historyków jak Muhammad ibn ‘Umar al-Wakid, czy al-Balazuri nie zawierały szczegółów co do tekstu umowy. Badania na ten temat przedstawił m.in. ‘Abd al-Fattah M. E l - A w a s i, który propaguje też określenie „Islamicjerusalem” jako właściwy odpowiednik arabskiego sformułowania Bayt al-Makdis, odróżniając muzułmańską Jerozolimę od Świętego Miasta Żydów i chrześcijan, zob. m.in.: *Umar’s Assurance of Aman to the People of Aelia (Bayt al-Maqdis – Islamicjerusalem). A Critical Analytical Study of Al-Tabari’s Version*, JdT 13. 2, 2018, s. 65–80; *Umar’s Assurance of Aman to the People of Aelia (Islamicjerusalem). A Critical Analytical Study of the Greek Orthodox Patriarchate’s Version*, WJIHC 2. 3, 2012, s. 128–136; *Umar’s Assurance of Safety to the People of Aelia (Jerusalem). A Critical Analytical Study of the Historical Sources*, JJS 3. 2, 2000, s. 47–89.

³⁸⁷ Nawet jeżeli ochrona kultu i symboliki chrześcijaństwa była jedynie elementem wprowadzania w Jerozolimie, czy na całym terenie Syro-Palestyny pierwszych praw systemu szariatu, jak chcą historycy muzułmańscy: A. Y a t i b a n, F. A b d R a h m a n, *Multi-Religious Affairs Under the Muslim Legal System: A Historical Study of Umar’s Transformative Approaches in Islamicjerusalem after the First Muslim Conquest (637CE)*, JSSR 6, 2018, s. 370–375.

ze świątynią Wniebowstąpienia. Opierając się na wzmiankach Arkulfa oraz późniejszej relacji dotyczącej jerozolimskiej pielgrzymki Wilibalda z Eichstätt (podróż do Ziemi Świętej miał odbyć w latach 723/724–726/727)³⁸⁸, odnoszących się do tegoż kościoła, zauważył tendencję do próby wyjaśnienia charakterystycznej architektury budynku z okulusem na szczycie kopuły. Zgodnie z jego dociekaniem opowieść o zdjęciu krzyża mogła tłumaczyć ten właśnie zastanawiający detal. Sam zaś ‘Umar pojawił się w tym przekazie jako ten kalif, który po prostu kojarzył się ze zdobyciem Jerozolimy i wprowadzeniem tam pierwszych islamskich zmian. Według D. Woodsa Teofil zasłyszał tę historię, tłumaczącą powstanie okulusu na szczycie kopuły, zdjęciem z niej krzyża, od jednego z jerozolimskich pątników, o ile sam nie odwiedził Świętego Miasta. Legenda mogła powstać zaś już w okresie, kiedy muzułmańskie edykty wymierzone w chrześcijańskie symbole nie były niczym nowym – wystarczy wspomnieć działania namiestnika Egiptu ‘Abd al-‘Azīza z lat 686–689, reformy w tym względzie wprowadzane przez ‘Abd al-Malika czy wreszcie edykt Jazyda II³⁸⁹. Atmosfera wokół otwarcie prezentowanej symboliki chrześcijańskiej w czasach Teofila z Edessy (a także Teofanesa) w państwie muzułmańskim była prawdopodobnie zupełnie inna niż w okresie

³⁸⁸ Być może pielgrzymka miała miejsce w latach trzydziestych, przedstawiona przez Hygeburgę w *Hodoeporicon*, popularnie nazywanym *Vita Willibaldi*, pierwszą anglosaską kobietę-autorkę samodzielnego utworu zob.: R. H a u b, *Hugeburc (8. Jahrhundert). Benediktinerin in Heidenheim*, [in:] *Zwölf Frauengestalten aus dem Bistum Eichstätt vom 8. bis zum 20. Jahrhundert*, eds B. B a g o r s k i, L. B r a n d l, Regiomontii 2008, s. 33–39; M. I a d a n z a, *Il vescovo Willibald e la monaca Hugeburc. La scrittura a quattro mani di un'esperienza odepórica dell'VIII secolo*, [in:] *Vie e mete dei pellegrini nel Medioevo Euro-mediterraneo. Atto del Convegno*, ed. B. B o r g h i, Bologna 2007, s. 121–140; O. L i m o r, *Pilgrims and Authors. Adomnán's De locis sanctis and Hugeburc's Hodoeporicon Sancti Willibaldi*, RBén 114, 2004, s. 253–275; S. G ä b e, *Schwaches Weib und starker Schrei. Schriftstellerisches Selbstverständnis und Exordialtopik bei lateinischen Autorinnen des frühen Mittelalters*, AKg 85, 2003, s. 437–469. Tekst: C. H. T a l b o t, *The Anglo-Saxon Missionaries in Germany, Being the Lives of SS. Willibrord, Boniface, Leoba and Lebuin together with the Hodoeporicon of St. Willibald and a selection from the correspondence of St. Boniface*, London–New York 1954, <https://sourcebooks.fordham.edu/basis/willibald.asp> [dostęp: 10.05.2021].

³⁸⁹ Hipoteza przedstawiona została w: D. W o o d s, *Arculf, ‘Umar, and the Church of the Ascension*, Bsl 75. 1/2, 2017, s. 55–69.

następującym bezpośrednio po podboju. Co nie znaczy, że w warstwie opowieści, legend i mitów, nie przydawano tym działaniom charakteru tradycji, w czym zainteresowane mogły być obydwie strony – muzułmanie by potwierdzić, że tak było zawsze, chrześcijanie zaś, aby podkreślić zakres prześladowań. Nie bez znaczenia mogło tu być również odwoływanie się do symbolu, który jednoczył wszystkich wyznawców Chrystusa, a jednocześnie wyraźnie oddzielał ich od muzułmanów. Z podobną tendencją spotykamy się wszak również w dorobku innych denominacji chrześcijańskich, np. Kościoła Wschodu³⁹⁰.

Przejdźmy teraz do drugiej relacji, dotyczącej edyktu ikonoklastycznego Jazyda II. Ustęp na temat okoliczności powstania tego rozporządzenia znajduje się w *Chronografii* pod rokiem 6215 AM (data odpowiadająca okresowi 722–723). Teofanes napisał: *w tym roku żydowski mag, który pochodził z Laodycei w Fenicji Nadmorskiej [czyli Bejrutu – B.C.], przybył do Jazyda i obiecał mu, że będzie rządził Arabami przez czterdzieści lat, jeśli zniszczy święte ikony, które były czczone w chrześcijańskich kościołach pozostających pod jego dominacją*³⁹¹. Jak widzimy, w tej relacji, jak już wcześniej podkreślałem, uwypuklona została rola Żydów, przedstawionych jako główni winowajcy. Teofanes kontynuował w następujący sposób: *bezmyślny Jazyd został przez niego namówiony i zadekretował ogólny edykt przeciw świętym obrazom*³⁹². Opierając się jednak na *Chronografii* należałoby stwierdzić, iż konstytucja wydana przez kalifa nie została właściwie w ogóle wprowadzona w życie. Bizantyńczyk dodał bowiem: *jednak przez łaskę naszego Pana Jezusa Chrystusa i za wstawiennictwem Jego cnotliwej Matki i wszystkich świętych, Jazyd umarł w tym roku, przed zawiadomieniem o szatańskiej konstytucji większości ludu*³⁹³. Jest to bardzo interesująca wzmianka, zwłaszcza jeśli porównamy ją z niektórymi przekazami

³⁹⁰ Zob. np. wizerunek Konstantyna Wielkiego w *Kronice z Siirt* jako cesarza, który rozwinął kult Prawdziwego Krzyża, a jednocześnie prawodawcy, do którego poprzez postanowienia soboru nicejskiego mogli odwoływać się właściwie wszyscy chrześcijanie, zarówno ortodoksi, monofizyci, jak i nestorianie: Ph. Wo o d, *Constantine in the Chronicle of Seert*, SLA 1. 2, 2017, s. 150–172.

³⁹¹ Te o f a n e s, AM 6215, s. 401.29 – 402.2.

³⁹² Te o f a n e s, AM 6215, s. 402.3–4.

³⁹³ Te o f a n e s, AM 6215, s. 402.4–7.

kronikarzy należących do społeczności chrześcijańskich pozostających pod władzą muzułmańską. Mam tu na myśli dwie relacje – armeńską i koptyjską. W pierwszej z nich, spisanej przez Gewonda w *Historii kalifów*, Jazyd (nazywany tam Jazkertem) przedstawiony został niezwykle negatywnie. Armeński autor rozpoczął wzmiankę na jego temat w taki sposób, że można odnieść wrażenie, iż przez całe swoje panowanie syn ‘Abd al-Malika zajęty był walką z chrześcijanami³⁹⁴. Jest to wstęp do relacji na temat edyktu ikonoklastycznego, gdzie Gewond podkreślił m.in., iż owładnięty gniewem władca muzułmański nakazał zniszczyć obrazy *prawdziwego człowieczeństwa naszego Pana i Zbawiciela oraz Jego uczniów*. Warto zwrócić uwagę, że ormiański historyk wyraźnie nadmienił, iż podczas realizacji edyktu nie zostały również krzyże kościelne, potraktowane podobnie jak malowane wizerunki³⁹⁵. Ustęp dotyczący *stricte* zagadnień ikonoklastycznych kończył się sentencjonalnym, odnoszącym się do symboliki nowotestamentowej i nawiązującym do Jezusowej zapowiedzi danej Piotrowi stwierdzeniem: *nie mogąc dostać skały, upadł na nią*³⁹⁶. Jak łatwo zauważyć, armeński kronikarz nie wspomniał w ogóle o udziale Żydów w tych wydarzeniach. Także drugie źródło, czyli *Historia patriarchów aleksandryjskich*, nie podaje nam żadnych informacji na temat wątku żydowskiego:

wtedy Jazyd objął panowanie po nim [po ‘Umarze – B.C.], ale nie mamy ochoty przekazywać ani spisywać tego, co wydarzyło się w jego dniach, relacjonować niedole i utrapienia, on szedł bowiem ścieżką Szatana, i zboczył z ścieżek Boga. Wkrótce po tym, kiedy objął rządy, przywrócił podatki, od których ‘Umar uwolnił kościoły i biskupów na jeden rok, i zażądał wielkich sum pieniędzy od ludzi, tak, że każdy był w rozpacz pod jego władzą. Ale nie zadowolił się tym tylko, lecz co więcej wydał nakaz, aby krzyże zostały zniszczone w każdym miejscu, i żeby obrazy,

³⁹⁴ Gewond (К. Эрян), s. 98–99. Por. Gewond (A. Ter-Ghevondyan), s. 86; Gewond (R. Bedrosian), s. 16; Gewond (К. Патканьян), s. 70–71.

³⁹⁵ Gewond (К. Эрян), s. 99. Por. Gewond (A. Ter-Ghevondyan), s. 86–87; Gewond (R. Bedrosian), s. 16; Gewond (К. Патканьян), s. 70–71.

³⁹⁶ Gewond (К. Эрян), s. 99. Por. Gewond (A. Ter-Ghevondyan), s. 86; Gewond (R. Bedrosian), s. 16; Gewond (К. Патканьян), s. 71.

które znajdowały się w kościołach, zostały usunięte. Nakazał to, ale Chrystus Pan zniszczył go z tego powodu, i wziął jego duszę, po tym jak znieść musiał wielkie cierpienia³⁹⁷.

O bolesnej śmierci Jazyda informuje nas także Gewond: *w końcu nadszedł jego kres, umarł zduszony przemocą, otrzymawszy należną odpłatę od Pana wszystkiego. Taką gorzką śmiercią zakończył swoje życie*³⁹⁸. Opierając się na wyżej wymienionych relacjach monofizyckich, trzeba stwierdzić, iż

³⁹⁷ Sewer, III, s. 72–73.

³⁹⁸ Gewond (К. Эгян), s. 99. Por. Gewond (A. Ter-Ghevondyan), s. 87; Gewond (R. Bedrosian), s. 16; Gewond (К. Патканьян), s. 71. Według *Kitāb al-‘Ujūn* Jazyd II umarł ze zgryzoty, po tym gdy jego ulubiona śpiewaczka udusiła się, rzuconym w jej usta przez kalifa winogronem, zob. P. H i t t i, *Dzieje Arabów...*, s. 193. Należy jednak pamiętać, że jest to część abbasydzkiej propagandy, która w Jazydzie upatrywała antywzoru kalifa, podkreślając z jednej strony jego upodobanie do niemoralnych rozrywek, a z drugiej nieprzystającą do władcy miłość do Hababy, niewolnicy z klasy *kajna/kijān*, odpowiadającej znanym nam bardziej heterom, wykształconym kobietom do towarzystwa: K. Z a k h a r i a, *Les amours de Yazīd II b. ‘Abd al-Malik et de Habāba Roman courtois*, « *fait divers* » *umayyade et propagande ‘Abbasside*, Ara 58. 3/4, 2011, s. 300–335. Historia ta znalazła miejsce w arabskim folklorze, gdzie też podkreśla się pewną niemoralność kalifa w kontekście jego miłości do niewolnicy: *Classical Arabic Stories. An Anthology*, ed. S.Kh. J a y y u s i, New York 2010, s. 97–102. Historie miłosne z czasów Umajjadów stały się zresztą jednym z istotnych tematów poezji i prozy abbasydzkiej, niekoniecznie związanym z kobietami lekkich obyczajów: J. S h a r l e t, *Chaste Lovers, Umayyad Rulers, and Abbasid Writers*, [in:] *In the Presence of Power: Court and Performance in the Pre-Modern Middle East*, eds M.A. P o m e r a n t z, E. B i r g e V i t z, New York 2017, s. 215–242. Nic dziwnego, skoro epoka Banu Umajja to okres narodzin i bujnego rozkwitu tego typu poezji tematycznej: J. A l h a r t h i, *The Body in Arabic Love Poetry: The Udhri Tradition*, Edinburgh 2021, s. 32–55. Na temat instytucji *kajna* zob.: D.F. R e y n o l d s, *The Qiyān of al-Andalus*, [in:] *Concubines and Courtesans. Women and Slavery in Islamic History*, eds M.S. G o r d o n, K.A. H a i n, Oxford 2017, s. 100–123; F.M. C a s w e l l, *The Slave Girls of Baghdad. The Qiyān in the Early Abbasid Era*, London–New York 2011, s. 9–19 (gdzie szczegółowo wyjaśniono znaczenie poszczególnych określeń używanych na kobiety parające się tym zawodem); K. R i c h a r d s o n, *Singing Slave Girls (qiyān) of the Abbasid Court in the Ninth and Tenth Centuries*, [in:] *Children in Slavery through the Ages*, eds G. C a m b e l l, S. M i e r s, J.C. M i l l e r, Athens (Ohio) 2009, s. 105–118 (m.in. kwestie relacji z kalifami i dzieci urodzonych z podobnych związków). Na temat konkubinatów na dworach umajjadzkich w kontekście mitycznej dekadencji tej dynastii zob. też: T. E l - A z h a r i, *Queens, Eunuchs and Concubines in Islamic History 661–1257*, Edinburgh 2019, s. 57–74.

edykt ikonoklastyczny Jazyda miał o wiele szerszy zasięg niż, jak to na przykład podaje Danuta Madeyska, Damaszek i okolice³⁹⁹. O Żydach nie wspominają również źródła syryjskie, takie jak kronika Pseudo-Dionizjusza, czy *Anonimowa Kronika roku 819*. Wykonawcą edyktu czynią natomiast Maslamę, znanego nam z wyprawy na Konstantynopol w latach 717–718. Michał Syryjski wyraźnie wskazuje natomiast, że edykt Jazyda zainspirował do wystąpień ikonoklastycznych cesarza Leona III⁴⁰⁰.

Interesującym faktem jest, iż Gewond łączy działania ikonoklastyczne z czymś co nazwać byśmy mogli rytualną rzezią świń. Rytualną, ponieważ wydaje się ona mieć charakter religijny. Gewond napisał o Jazydzie: *doszedłszy do krańców błędu [czy też bluźnierstwa – B.C.], nakazał zabić świnię i wytrzebić z powierzchni ziemi mnóstwo nieczystych stworzeń*⁴⁰¹. Wydaje się, iż o podobnym zdarzeniu wspomina także Teofanes, jednak w znacznie wcześniejszej relacji. W opisie roku 6186 AM (a więc odpowiadającemu okresowi 694–695) bizantyński chronograf umieścił następującą wzmiankę: *zdarzyło się zaś i zabijanie świń w Syrii*⁴⁰². W okresie panowania ‘Abd al-Malika miało dojść do jednoczesnego nakazu zdejmowania krzyży z kościołów i odgórnie przeprowadzonej eksterminacji pogłowia świń, na co wskazywałyby m.in. zrekonstruowane fragmenty kroniki Teofila z Edessy⁴⁰³. Mogła to być więc jedna z form represji na chrześcijanach.

³⁹⁹ D. Madeyska, *Historia świata arabskiego. Okres klasyczny od starożytności do końca epoki Umajjadów (750)*, Warszawa 1999, s. 183; można jednak chyba założyć, że rozkaz ten został prawdopodobnie wykonany jedynie w Damaszku i na terenach najbliższych władzy centralnej. Działania ikonoklastyczne w Armenii i Egipcie zauważa m.in. O.Г. Б о л ь ш а к о в, *Ислам и изобразительное искусство*, TGE 10, 1969, s. 145.

⁴⁰⁰ L.W. Barnard, *The Graeco-Roman...*, s. 21.

⁴⁰¹ Gewond (К. Э г я н), s. 99. Por. Gewond (A. Ter-Ghevondyan), s. 86; Gewond (R. Bedrosian), s. 16; Gewond (К. Патканьян), s. 71.

⁴⁰² Teofanes, AM 6186, s. 367.12. Wzmianka na ten temat pojawiła się również w źródłach syryjskich, m.in. *Kronice roku 846* oraz u Michała Syryjskiego: A.S. P r o u d f o t, *The Sources...*, s. 233.

⁴⁰³ R. H o y l a n d, *Theophilus of Edessa's Chronicle...*, s. 189. Przy czym wprowadzanie tych nakazów nie przeszkodziło jednocześnie kalifowi, by powierzyć chrześcijanom edukację swojego młodszego brata czy administrację podatkową nad Egiptem: M. D e b i é, *Christians...*, s. 55–56. Za czasów panowania tego kalifa, którego zwyczajowo

Wracając jednak do głównego wątku, można domyślać się, iż relacje na temat udziału Żydów w powstaniu ruchu ikonoklastycznego, zaczerpnął Teofanes z przekazów, które pojawiły się podczas drugiego soboru w Nicei w roku 787⁴⁰⁴. Dysponujemy bowiem obszerną opowieścią na ten temat, przypisywaną prezbiterowi Janowi z Jerozolimy, najprawdopodobniej legatowi patriarchy Antiochii, odczytaną na piątej sesji wspomnianego zgromadzenia⁴⁰⁵. Wysłannik nie ukrywał jaki cel stał przed nim, kiedy przekazywał poniższe świadectwa: *przedłożyć przed waszym świętobliwym i świętym Soborem, całą prawdę, jak, kiedy i gdzie, ta podła i najwstrętniejsza Bogu herezja oszczerców chrześcijaństwa i ikonoklastów powstała*⁴⁰⁶. Także patriarcha Tarazjusz, wzywając legata Antiochii, nie omieszkiał stwierdzić, dlaczego potrzebna była ta relacja. Miał bowiem stwierdzić: *ponieważ, w toku naszego obecnego dochodzenia, zostało ukazane, że to przez Żydów, pogan, Samarytan, manichejczyków i doketów, Kościół odrzucił czcigodne obrazy w minionym czasie i zgadzamy się co do tego, dobrze będzie teraz usłyszeć naszego brata i umiłowanego w Panu Jana, legata Tronu Apostolskiego Wschodu, ponieważ ma on ze sobą pismo, które wyjaśni jak wywołane zostało odrzucenie obrazów*⁴⁰⁷. Jan zrzucił winę za powstanie ikonoklazmu na pewnego Żyda, maga i wróżbitę, którego nazwał Tessarokontapechyssem. Sam edykt miał także być wykonany m.in. przez społeczność żydowską, chociaż autor podkreślił, że część chrześcijan, odstępców, zaczęła

nie łączy się raczej z prześladowaniem chrześcijan (w porównaniu chociażby z 'Umarem II, czy Jazydem II) miało miejsce wiele działań władz wymierzonych w wyznawców Chrystusa, jak wspomniane już wyżej, a także zakaz określonych nabożeństw, czy podnoszenie podatków dla tej grupy religijnej: M. L e v y-R u b i n, *'Umar II's ghiyār Edict: Between Ideology and Practice*, [in:] *Christians and Others...*, s. 160.

⁴⁰⁴ Wątki żydowskich wpływów na doktrynę ikonoklastyczną pojawiają jednak również w korespondencji patriarchy Germana, czyli tego, który bezpośrednio doświadczył decyzji Leona III, skierowanej do biskupa małoazjatyckiego Klaudiopola, Tomasza – L. W. B a r n a r d, *The Graeco-Roman...*, s. 22.

⁴⁰⁵ *Akta Soboru Nicejskiego II* (G. D. M a n s i), 196E–200. Relacja ta znajduje się w: *Akta Soboru Nicejskiego II* (J. M e n d h a m), s. 294–297 [dalej: *The Seventh General Council*].

⁴⁰⁶ *Akta Soboru Nicejskiego II* (J. M e n d h a m), s. 294.

⁴⁰⁷ *Akta Soboru Nicejskiego II* (J. M e n d h a m), s. 294.

naśladować postępowanie muzułmanów i Żydów, z „pseudobiskupem” Nakolei i jego zwolennikami na czele. Jednocześnie wydawcę dokumentu, który powinien, jakby się mogło wydawać, zostać obarczony najcięższymi zarzutami, scharakteryzował jako *człowieka słabego i lekkomyślnie zmieniającego zdanie*⁴⁰⁸. Czytając ten przekaz nie można nie ulec wrażeniu, iż autor starał się ukazać kalifa jako bezwolne narzędzie w rękach żydowskiego czarownika. Interesujące, iż także Teofanes nazywa Jazyda *ἀνόητος*, które to słowo przetłumaczyć możemy jako ‘nierozsądny’, ‘głupi’, ‘nierozumny’, lub też ‘bezmyślny’⁴⁰⁹. W kontekście wspomnianego powyżej opisu wybijania nieczystych zwierząt, podkreślenie niezdecydowania Jazyda, jego tendencji do zmiany zdania, pojawia się również u Gewonda⁴¹⁰. Zgodnie z relacją soborową same prześladowania trwały około dwóch i pół roku, a zakończyły się ukaraniem śmiercią żydowskiego maga za fałszywą przepowiednię dotyczącą długiego życia Jazyda II. Jeśli bizantyński chronograf korzystał z tych dokumentów, warto zastanowić się, dlaczego dokonał w niektórych miejscach zmian, inne informacje zaś zachował. „Charakterystykę” Jazyda pozostawił, zaś postać Tessarokontapechysa pominął. Być może już wtedy, podobnie jak dziś, część osób widziała w niej jedynie rodzaj toposu.

Wydaje się, że wspomnienie o Żydach w relacji Teofanesa nabiera większego sensu, gdy porównamy ją z wcześniejszą o rok, dotyczącą przymusowego chrztu wyznawców religii mojżeszowej. Stosunek Bizantyńczyka do tych praktyk był zdecydowanie negatywny. Obawiał się on m.in., że Żydzi mogą dokonać profanacji sakramentów chrześcijańskich, czyli chrztu i komunii świętej: Żydzi byli chrzczeni wbrew sobie i obmywali się z chrztu, oraz uczestniczyli w świętej komunii z pełnym żołądkiem

⁴⁰⁸ *Akta Soboru Nicejskiego II* (J. M e n d h a m), s. 296.

⁴⁰⁹ *Słownik grecko-polski...*, t. I, s. 63.

⁴¹⁰ Pojawia się tam bowiem ustęp wskazujący na tę przypadłość Jazyda, której sens oddano w tłumaczeniu na współczesny armeński: զի դարձեալ յայս շրջեալ փոխեաց զփսսս նորա մոլորութիւնսն այսոյն. We fragmencie tym można doszukiwać się zarówno nawiązań na temat tendencji do zmiany zdania, jak i ulegania różnego rodzaju złudzeniom – por.: G e w o n d (A. T e r- G h e v o n d y a n i), s. 87; G e w o n d (R. B e d r o s i a n), s. 16; G e w o n d (К. П а т к а н ь я н), s. 71.

i tak kalali wiarę⁴¹¹. Następna relacja, dotycząca udziału Żydów w powstaniu ruchu ikonoklastycznego, potwierdza jakby wcześniejsze obiekcje wysuwane w stosunku do nich. Teofanes wspomina także o sekcie montanistów, jednak nie wydaje się, aby miała ona coś wspólnego ze sławną herezją okresu wczesnochrześcijańskiego. Jak udowadnia Andrew Sharf, bizantyński chronograf najprawdopodobniej użył znanej sobie nazwy na określenie żydowskiego ruchu o podobnej do montanistów, millenarystycznej proveniencji. Miał to być odłam Żydów, którzy uznali niejakiego Sewera mesjaszem, o czym wspomina także Teofanes w relacji dotyczącej roku 6213 AM (720–721 r.)⁴¹². Warto zwrócić uwagę na to, że „oryginalni” montaniści kontestowali sztukę i przedstawianie czegokolwiek w takiej właśnie formie⁴¹³. Wydaje mi się więc, że Teofanes nieprzypadkowo

⁴¹¹ Teofanes, AM 6214, s. 401.32–25: οἱ δὲ Ἰουδαῖοι ἀπροαιρέτως βαπτιζόμενοι ἀπελούοντο τὸ βάπτισμα καὶ ἐσθιοντες μετελαμβάνον τὴν ἁγίαν δωρεὰν καὶ ἔχραινον τὴν πίστιν. Podobne obawy względem zachowania się Żydów po przyjęciu chrześcijaństwa, wyrażało wielu bizantyńskich teologów. Wydaje się, iż najodpowiedniejszym w tym miejscu przykładem jest Maksym Wyznawca, który w niemalże identyczny sposób jak Teofanes, zareagował na przymusowy chrzest Żydów przez Herakliusza. Więcej na ten temat zob.: C. L a g a, *Judaism and Jews in Maximus Confessor's Works Theoretical Controversy and Practical Attitude*, Bsl 51, 1990, s. 177–188. Na temat zarządzeń Herakliusza dotyczących Żydów zob. także: A. S h a r f, *Byzantine Jewry in the Seventh Century*, BZ 48, 1955, s. 103–115.

⁴¹² Teofanes, AM 6213, s. 401.19–20: Τοῦτω τῷ ἔτει ἀνεφάνη τις Σύρος ψευδὸς χριστός καὶ ἐπλάνησε τοὺς Εβραίους λέγων ἑαυτὸν εἶναι τὸν Χριστὸν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ (*W tym roku ukazał się Syryjczyk, który był fałszywym mesjaszem i oszukał Żydów poprzez obwołanie się Chrystusem, Synem Boga*). Więcej na ten temat zob.: A. S h a r f, *The Jews, the Montanist, and the Emperor Leo III*, BZ 59, 1966, s. 37–46.

⁴¹³ Negatywnie o wszelkiej idolatrii wypowiadał się na pewno Tertullian. Być może, kiedy tworzył swoje prace wymierzone w kult, był już montanistą (J. T o f i l u k, *Bizantyjski kanon ikonograficzny i jego adaptacja w krajach słowiańskich*, Elp 13, 23/24, 2011, s. 12, przyp. 2). Na temat montanistów, doktryn, a także ich wizerunku jaki powstał w źródłach ortodoksyjnych oraz państwowych zob. m.in.: B.G.F. D o h e r t y, *The Montanist Milieu. History and Historiography in the Study of Montanism*, PhD Thesis, Macquarie University, Sydney 2011, s. 283–291; W. T a b b e r n e e, *Prophets and Gravestones. An Imaginative History of Montanists and Other Early Christians*, Peabody (Massachusetts) 2009, s. 101–129; i d e m, *Fake Prophecy and Polluted Sacraments. Ecclesiastical and Imperial Reactions to Montanism*, Leiden–Boston 2007, s. 403–424. Po polsku o montanistach pisał: J. S ł o m k a, *Nowe proroctwo. Historia i doktryna montanizmu*, Katowice 2007, s. 60–89.

użył tej właśnie nazwy. Być może chciał on wskazać, poprzez taki sygnał, na związek pomiędzy relacją o przymusowym chrzcie a opisem powstania edyktu ikonoklastycznego. Tym bardziej iż montanistom zarzucano koneksje z Żydami⁴⁴⁴. Tak czy inaczej, legenda o żydowskim pochodzeniu ikonoklazmu zrobiła w cesarstwie bizantyńskim prawdziwą karierę. Jerzy Mnich wspominał w swojej kronice o dwóch żydowskich młodzieńcach, którzy przepowiedzieli Jazydowi długie i udane życie, jeżeli tylko dokonana zniszczenia wizerunków w chrześcijańskich kościołach. Podobnie o dwóch Żydach pisał Zonaras. Z kolei Kedrenos wzmiankował całą żydowską grupę z Laodycei (Bejrutu), która przepowiadała Jazydowi czterdziestoletnie panowanie⁴⁴⁵. Najciekawszą wydaje się być wersja Zonarasa, zgodnie z którą wspomniani już Żydzi w obawie przed śmiercią z rąk syna Jazyda (Walida II, wzmiankowanego też w tym samym kontekście w aktach soborowych, jako ten, który doprowadził do śmierci żydowskiego maga – co zupełnie niezgodne jest z chronologią panowania tego władcy) udali się do Izaurii, gdzie spotkać mieli młodego Leona, któremu przepowiedzieli cesarski tron, jeżeli tylko wprowadzi ikonoklastyczną politykę w cesarstwie bizantyńskim⁴⁴⁶. Nie trzeba dodawać, że także tutaj chronologia została potraktowana niezwykle ogólnie.

Przedstawiając powyższe rozważania nie chciałbym sugerować, iż przekaz *Chronografii* został bezwiednie zaczerpnięty z innych relacji, tak zdecydowanie nie było. Podkreślenie roli żydowskiego maga (jednak bez wspomnienia o jego imieniu), przy jednoczesnym ignorowaniu udziału Jazyda, wydaje się bowiem celowym zabiegiem. Można się dopatrywać jeszcze jednej przyczyny takiego potraktowania kalifa. Wydaje się, iż jeśli Teofanes chciał wyeksponować w swoim opisie jakąś jednostkę, to był

⁴⁴⁴ Przykładem może być chociażby dzieło Euzebiusza z Cezarei, który napisał, cytując pewne anonimowe dzieło: ἔστιν τις, ὃ βέλτιστοι, τούτων τῶν ἀπὸ Μοντανοῦ καὶ τῶν γυναικῶν λαλεῖν ἀρξάμενων ὅστις ὑπὸ Ἰουδαίων ἐδιώχθη ἢ ὑπὸ παρανόμων ἀπεκτάνθη; οὐδεὶς (Czy wśród tych, najmiłsi, którzy od czasów Montana i tych kobiet rozpoczęli swe gadanie, jest ktokolwiek, kogo prześladowaliby Żydzi albo zamordowali niegodziwcy? – Euzebiusz z Cezarei, V, 16.12, tłum., s. 345). Na temat teorii o żydowskich korzeniach sekty montanistów zob.: J. Słomka, *Nowe proroctwo...*, s. 160.

⁴⁴⁵ Zestawienie tychże wzmianek zob.: L.W. Barnard, *The Graeco-Roman...*, s. 20.

⁴⁴⁶ Zonaras, XV 3, s. 339.14–31.

nią z pewnością Beser, a poprzez niego i sam Leon III. Dlatego też nie wspomniał o Tessarokontapechysie, natomiast Jazyda zmarginalizował, ograniczając się jedynie do wzmianki o nim. Beser czy też Biszr łączony był przez niektórych badaczy właśnie z Tessarokontapechysem⁴¹⁷. Jednak, jak argumentuje Leslie William Barnard obie postaci miały zupełnie inne życiorysy, a co ważne, różniły się przecież wyznaniem⁴¹⁸. Wydaje się, iż wywód ten jest bardziej przekonujący. Beser był bowiem chrześcijaninem, jednak później wyparł się tej wiary. Przyczyną takiej decyzji było dostanie się do niewoli arabskiej. Przyjął więc najprawdopodobniej islam. Następnie jednak wypuszczono go i powrócił do cesarstwa bizantyńskiego⁴¹⁹, gdzie został, zgodnie z relacją Teofanesa, bliskim doradcą Leona⁴²⁰.

⁴¹⁷ Podobne sugestie zob. w: J. Starr, *An Iconoclastic Legend and Its Historical Basis*, S 8. 4, 1933, s. 500; A.A. Vasiliev, *The Iconoclastic Edict...*, s. 29–31.

⁴¹⁸ L.W. Barnard, *The Graeco-Roman...*, s. 19; idem, *Byzantium and Islam. The Interaction of Two Worlds in the Iconoclastic Era*, Bsl 36, 1975, s. 28.

⁴¹⁹ Jednocześnie należy pamiętać, że nie mogła to być tak wyjątkowa sytuacja, jak zdaje się sugerować Teofanes, skoro w ówczesnej literaturze chrześcijańskiej (jak i żydowskiej) podnoszono problem rozwiązania teologicznych kwestii powrotu apostatów do wcześniejszych wspólnot. Nie znaczy to jednak, że im ufano, musieli przejść odpowiednią procedurę oczyszczającą. Tego właśnie elementu brakuje w relacji z postępowania Besera przedstawionej przez Teofanesa i ten właśnie aspekt mógł przede wszystkim oburzać Chronografa – Beser nie musiał pokutować za swój czyn. Omówienie zagadnienia w kontekście wielokrotnych apostazji w literaturze chrześcijańskiej i żydowskiej, powstałej w okresie wczesnoislamskim, a także obaw wyrażanych przez przedstawicieli obydwu religii w kontekście zacierania różnic pomiędzy wyznawcami w ramach lokalnych wspólnot zob. m.in.: U. S. Simonsohn, *Conversion, Apostasy, and Penance: The Shifting Identities of Muslim Converts in the Early Islamic Period*, [in:] *Conversion in Late Antiquity: Christianity, Islam, and Beyond. Papers from the Andrew W. Mellon Foundation Sawyer Seminar, University of Oxford, 2009–2010*, eds A. Papaconstantinou, N. McLynn, D.L. Schwartz, Surrey–Burlington 2015, s. 197–215; U. S. Simonsohn, *“Halting Between Two Opinions”: Conversion and Apostasy in Early Islam*, ME 19, 2013, s. 342–370.

⁴²⁰ Teofanes, AM 6215, s. 402.7–16: cesarz Leon uczestniczył w tym samym błędzie, bolesnym i sprzecznym z prawem, tak stał się odpowiedzialny za zadanie nam wielkiego zła. On znalazł sobie towarzysza w tym błędzie – człowieka zwanego Beser, początkowo chrześcijanina, który został wzięty do niewoli w Syrii, i wypartszy się chrześcijaństwa, przesiał arabską doktrynę, i nie długo przedtem, został zwolniony z niewoli i wrócił do państwa rzymskiego. Ze względu na fizyczną siłę oraz skłonność do błędu, został wywyższony

Postać Besera nie wydaje się być jednak najistotniejsza⁴²¹. Z opisu tego można bowiem wysnuć pewien ogólny wniosek. Teofanes tak poprowadził narrację w ustępach dotyczących lat 6214–6215, aby całość spiąć jak gdyby jedną klamrą – błędami Leona⁴²². Pierwszym z nich był przymusowy chrzest Żydów, wśród których następnie pojawia się ikonoklazm. Arabowie zostali tu potraktowani tylko jako pośrednicy. Całość kończy się zaś podkreśleniem, iż Leon tkwił w tej samej, ikonoklastycznej herezji. Jak podkreślał L.W. Barnard trudno byłoby podejrzewać, że cesarz bizantyński z jednej strony prześladował Żydów, a z drugiej naśladował ich ikonoklastyczne poglądy⁴²³. Wydaje mi się, iż jeśli przyjęlibyśmy wyżej zaproponowaną interpretację faktów, a przede wszystkim historię powstania przekazów autorstwa Teofanesa, bizantyńska relacja stałaby się dużo łatwiejsza do zrozumienia.

przez samego Leona. Człowiek ten wówczas został cesarskim sprzymierzeńcem w czynieniu wielkiego zła.

⁴²¹ Na temat Besera zob.: P.J. Alexander, *The Patriarch Nicephorus of Constantinople: Ecclesiastical Policy and Image in the Byzantine Empire*, Oxford 1958, s. 235; S. Gerro, *Byzantine Iconoclasm...*, s. 189. Warto zwrócić uwagę na możliwy pograniczny, syryjski rodowód Besera. Po inwazji arabskiej i ostatecznym zajęciu przez muzułmanów Syrii, wiele osób pochodzenia syryjskiego udało się niejako na wygnanie do cesarstwa. Jak zauważa John Haldon, zaczęli oni odgrywać dosyć znaczącą rolę w Bizancjum już w czasie panowania dynastii heraklejskiej, zob.: J.F. Haldon, „*Citizens of Ancient Lineage...*” *The Role and Significance of Syrians in the Byzantine Elite in the Seventh and Eighth Centuries*, [in:] *Syriac Polemics. Studies in Honour of Gerrit Jan Reinink*, eds W.J. van Beekum, J.W. Drijvers, A.C. Klugkist, Leuven–Paris–Dudley 2007, s. 91–102.

⁴²² Na marginesie trzeba dodać, że kariera wersji panowania Leona stworzonej przez ikonoduli zadziwia do dzisiaj. Jak napisała ostatnio Judith Herrin (*Ravenna. Capital of Empire. Crucible of Europe*, Princeton 2020, s. 326): *it is an injustice of historical memory that Emperor Leo III is not celebrated for his defence of Byzantium from the Arab military challenge that threatened to destroy the empire for ever. Instead, he is renowned as the infamous instigator of iconoclasm, the destruction of icons*. Oczywiście należy pamiętać, że ikonoklazm nie był jedynym zarzutem wobec cesarzy dynastii izauryjskiej, który odnajdziemy w źródłach z epoki, a mimo to właśnie tym argumentem zajmowano się przede wszystkim w starszej literaturze przedmiotu: K.H. Schmidt, *Five pictures of Constantine V. How has Constantine V's iconoclasm influenced successive generations of historians' view of the man and his reign as a whole?*, MA Thesis, The Arctic University of Norway, Tromsø 2013, s. 111–112.

⁴²³ L.W. Barnard, *The Graeco-Roman...*, s. 38.

Od wielu lat toczy się pomiędzy badaczami dyskusja, gdzie i kiedy właściwie powstała ideologia ikonoklastyczna. Nie jest to jednak podział tak prosty, jak to prezentuje chociażby Janusz Danecki⁴²⁴. Wydaje się, iż w sedno zagadnienia trafił Oleg Grabar, kiedy napisał może proste w swej formie, jednak głębokiej treści zdanie: *najbardziej oczywista różnica pomiędzy bizantyńskim i islamskim ikonoklazmem jest taka, że pierwszy zazwyczaj pisze się literą „I” a drugi małą „i”*⁴²⁵. Ikonoklazm islamski był bowiem ruchem właściwie jedynie religijnym. Nie został także ustanowiony jednym aktem władzy zwierzchniej. Należy zauważyć, iż edykt ikonoklastyczny Jazyda był przecież skierowany wyraźnie przeciw chrześcijanom, nie dotyczył zaś islamu. Przekonania ikonoklastyczne w religii muzułmańskiej rozwijały się stopniowo, co odzwierciedlają hadisy⁴²⁶. Zauważalny jest proces przechodzenia od potępienia kultu bożków, tak jak to zostało zapisane w *Koranie*, do rozciągnięcia zakazów na wszystkie przedstawienia figuralne. Nieprzypadkowo wspomniałem tutaj o kulcie charakterystycznym dla okresu przedislamskiego, gdyż ikonoklazm islamski wyrósł właśnie z obawy o zachowanie wiary w Jedyne Boga – Allaha. Uważam, iż nie można tego ruchu nazwać, według współczesnych pojęć – „rewolucyjnym”. Ikonoklazm w islamie rozwijał się także nierównomiernie – i w okresie, którym zajmuję się w niniejszej pracy, nie objął swoim oddziaływaniem wszystkich terytoriów kalifatu. Zachowane zostały bowiem liczne świadectwa wyobrażeń figuralnych, które znajdował się nie tylko w słynnych pałacach umajjadzkich⁴²⁷, ale także w miejscach modłów. Warto zwrócić też uwagę na materiał pochodzący

⁴²⁴ Autor ten pokusił się, zaznaczając jednak, że dokonuje uproszczenia, o stwierdzenie, iż bizantyniści uważają ikonoklazm za ideę powstałą w kalifacie, natomiast orientaliści wskazują na cesarstwo, zob.: J. D a n e c k i, *Kultura i sztuka islamu*, Warszawa 2003, s. 117.

⁴²⁵ O. G r a b a r, *Early Islamic Art 650–1100. Constructing the Study of Islamic Art*, vol. I, Aldershot–Burlington 2005, s. 43.

⁴²⁶ J. D a n e c k i, *Kultura...*, s. 119–120.

⁴²⁷ Na temat przedstawień figuralnych w pałacach umajjadzkich, choćby takich jak Kusajr Amra i innych islamskich zabytkach architektonicznych z tego okresu zob. m.in.: E. J. K e a l l, *Forerunners of Umayyad Art: Sculptural Stone from the Hadramawt*, Muq 12, 1995, s. 11–23; G. B i s h e h, *From Castellum to Palatium: Umayyad Mosaic Pavements from Qasr al-Hallabat in Jordan*, Muq 10, 1993, s. 49–56; J. B l o o m,

z mniej trwałych środków artystycznego wyrazu, jak tkaniny, zarówno te zdobiące wnętrza (podłogi, ściany, meble), jak i noszone przez elity, gdzie także odnajdujemy, wzorowane przede wszystkim na sasanidzkich, motywy zwierzęce⁴²⁸. Na podstawie dużej liczby takich przykładów Oleg Bolshakov, już czterdzieści lat temu, doszedł do interesujących wniosków. Napisał on bowiem, iż jeśli nawet potraktujemy te świadectwa jako mające wyłącznie charakter lokalny, to ich mnogość, skłania nas do postawienia hipotezy, że ludzie tworzący te przedstawienia figuralne, nie spodziewali się po prostu sankcji ze strony władz, a może nawet jakiegokolwiek negatywnej ich reakcji⁴²⁹. Wnioski te wydają się być zgodne z tezami prezentowanymi współcześnie – chociaż dochodzi do redefinicji sądów podważających znaczenie anikonizmu islamskiego w jego początkowej fazie, to jednak uznaje się jednocześnie, że wiara w niewidzialnego Allaha, którego nie można przedstawiać w żaden sposób, nie tyle wywoływała sprzeciw wobec obrazów jako takich, ale zachęcała do powstrzymywania się od ich tworzenia⁴³⁰. Dodać należy, iż niektóre z tych dzieł sztuki były naprawdę śmiało w swej treści, jak chociażby przedstawienia uczt, w których biorą udział osoby spożywające zakazany alkohol⁴³¹. Zadziwiającym (z dzisiejszej perspektywy) natomiast przykładem był meczet w Sanie w Jemenie, gdzie na mihrabie, czyli miejscu centralnym każdej muzułmańskiej świątyni, za czasów Walida I umieszczono ponoć mozaikę przedstawiającą wizerunek świni⁴³². Nadmienić wypada także, iż „ozdobę” tę zamieniono na ornament dopiero po pięćdziesięciu latach⁴³³. Kazus ten powinien zwrócić nam uwagę na inny aspekt, dotychczas niepodnoszony w kontekście

The Qubbat Al-Khadra and the Iconography of Height in Early Islamic Architecture, ArsOr 23, 1993, s. 135–141; O. G a b a r, *Umayyad Palaces Reconsidered*, ArsOr 23, 1993, s. 93–108.

⁴²⁸ E. D o s p ě l W i l l i a m s, *A Taste for Textiles: Designing Umayyad and ‘Abbāsid Interiors*, DOP 73, 2019, s. 409–432.

⁴²⁹ О.Г. Б о л ь ш а к о в, *Ислам...*, s. 145.

⁴³⁰ N. A l i, *The Royal Veil. Early Islamic Figural Art and the Bilderverbot reconsidered*, Rel 47. 3, 2017, s. 425–444.

⁴³¹ L. A. S c h e r p, *The Physical and the Divine. Images of Inebriation in Medieval Islamic Art. of the Umayyads from the 7th to the 11th Century*, MA Phil. Theses, Louisiana State University 2015, s. 98–101.

⁴³² О.Г. Б о л ь ш а к о в, *Ислам...*, s. 145.

⁴³³ *Ibidem*.

rozwoju anikonizmu islamskiego, co dość dziwne, bowiem jest to jednak kwestia najbardziej podstawowa, a mianowicie pytanie o rozwój rzemiosł związanych ze sztuką dekoratywną, kwestie transmisji pewnych technik, ciągłości ich stosowania w społeczeństwie odwołującym się przecież siłą rzeczy do wcześniejszych tradycji, związanych z rozwojem sztuki chrześcijańskiej, w większości figuratywnej⁴³⁴. Wątek ten pojawia się zresztą w kontekście antychrześcijańskim w ówczesnym wzmiankach o największych programach budowlanych realizowanych przez kalifów umajjadzkich, jak chociażby meczet Proroka w Medynie, za czasów tego samego Walida I, a nadzorowany przez 'Umara ibn 'Abd al-Azīza, późniejszego kalifa, który miał podczas tych prac złapać jednego z chrześcijańskich robotników w tajemnicy wykonującego przedstawienia świń na łukach meczetu. Opowieść ta miała oczywiście na celu pewną krytykę postępowania umajjadzkiego kalifa, który zatrudnił chrześcijan do budowy muzułmańskiego domu modlitwy, jednakże pomimo moralizatorskiego charakteru przypowieści (powstałej prawdopodobnie już w okresie abbasydzkim, w końcu VIII w.), nie możemy wykluczyć, iż do podobnych sytuacji dochodziło w rzeczywistości⁴³⁵. Chrześcijańscy rzemieślnicy nie musieli zresztą celowo wprowadzać elementów niespójnych z islamską doktryną, mogli realizować zamówienie zgodnie ze swoim doświadczeniem, nieświadomi tychże niezgodności⁴³⁶. Odrzucenie chrześcijaństwa

⁴³⁴ N. A l i, *Umayyad Palace Iconography. On the Practical Aspects of Artistic Creation*, [in:] *Power, Patronage and Memory in Early Islam. Perspectives on Umayyad Elites*, eds A. G e o r g e, A. M a r s h a m, Oxford 2018, s. 175–254. Na temat transmisji bizantyńskich i perskich technik w sztuce i architekturze umajjadzkiej zob. też: I. A r c e, *Umayyad Building Techniques And The Merging Of Roman-Byzantine And Partho-Sassanian Traditions: Continuity And Change*, [in:] *Technology in Transition A.D. 300–650*, eds L. L a v a n, E. Z a n i n i, A. S a r a n t i s, Leiden 2008, s. 491–537.

⁴³⁵ A. G e o r g e, *Paradise or Empire? On a Paradox of Umayyad Art*, [in:] *Power, Patronage...*, s. 53.

⁴³⁶ Jak zauważył Robert William H a m i l t o n w *Carved Plaster in Umayyad Architecture*, Iq 15. 1, 1953, s. 53: *artistic style may grow, presumably, from within the craft by initiative of the craftsmen, or from without through demand by employers. It seems unlikely that the minutiae of Sassanian ornament, whether seen in textiles, in metal work, or on the walls of buildings, would so have attracted the attention of the Arab nobility as to create a demand for patterns or borders of a certain kind. It was the craftsmen themselves whose*

spowodowało też, że artyści zaczęli odwoływać się do wcześniejszego dziedzictwa obecnego w Syrii, hellenistycznego⁴³⁷. Fawzi Zayadine wspomina wręcz o *an artistic Renaissance of Hellenistic art in the eighth century*, przy czym wykonawcami owego odrodzenia mogli nie być w ogóle Grecy, sądząc bowiem z analiz leksykalnych greki, której używali w swoich pracach, dużo bardziej prawdopodobne było, iż reprezentowali miejscowe, aramejskie i syryjskie środowiska artystyczne⁴³⁸ albo wręcz pochodzili z terenów związanych z kulturą arabską, z Arabii Szczęśliwej, gdzie odnaleziono już kilka podobnych do umajjadzkich wzorów rzeźbiarskich, pochodzących jeszcze z okresu przedislamskiego⁴³⁹. Kończąc ten wątek, gwoli przedstawienia także innych perspektyw tego problemu, za dość istotną kwestię należy więc uznać pytanie, zainspirowane jednym z esejów Olega Grabara⁴⁴⁰ – czy przedstawione powyżej przykłady można w ogóle poczytywać za sztukę islamską⁴⁴¹, biorąc pod uwagę, że wykorzystano

more perceptive sense appraised and adopted, in their various spheres, the commonplace of Iranian ornament.

⁴³⁷ Chociaż niekoniecznie – badacze wskazują na uderzające podobieństwa niektórych motywów umajjadzkich z tymi, które można znaleźć nie tylko w rezydencjach prywatnych czasów rzymskich (odwołujących się do mitologii greckiej), ale także... bizantyńskich kościołach (np. św. Jana Chrzyciela w Gerazie, w dzisiejszej Jordanii, blisko od głównych umajjadzkich „pustynnych” założeń): P.-L. G a t i e r, *L'Ariane et le chamelier de Qusayr 'Amra. Iconographie omeyyade et mosaïques byzantines*, BEO 66, 2017 s. 59–96.

⁴³⁸ F. Z a y a d i n e, *The Umayyad Frescoes of Quseir 'Amra*, Arch 31. 3, 1978, s. 29. W kontekście kobiecych rzeźb odnajdywanych wokół umajjadzkich pałaców zwraca się uwagę m.in. na podobieństwo do stylu palmyrańskiego z okresu rzymskiego, chociaż nie brakuje też nawiązań do greckich rozwiązań klasycznych: M. M a m m e r l e r, *Khirbet al-Mafjar. With a special focus on the human sculpture in the round*, PhM Thesis, Universitat Wien 2013, s. 51–52.

⁴³⁹ E. J. K e a l l, *Forerunners...*, s. 11–23.

⁴⁴⁰ O. G r a b a r, *Umayyad Art. Late Antiquity or Early Islamic?*, [in:] *Residences, Castles, Settlements. Transformation Processes from Late Antiquity to Early Islam in Bilad al-Sham Proceedings of the International Conference held at Damascus, 5–9 November 2006*, eds K. B a r t l, A. R. M o a z, Rahden 2009, s. 1–11.

⁴⁴¹ Na problemy definicyjne zwrócił uwagę w połowie ubiegłego wieku H. S t e r n, *Quelques oeuvres sculptées en bois, os et ivoire de style omeyyade*, ArsOr 1, 1954, s. 119: *l'art de cette école est difficile à définir: c'est un composé de styles du proche Orient, depuis l'Iran jusqu'en Afrique du Nord. En outre, les arts qui l'ont engendré, ceux de la Perse,*

w nich symbolikę i ikonografię zapożyczoną⁴⁴² z kultur dominujących na terenach Syrii przed zapanowaniem tam władzy muzułmanów⁴⁴³, także w kontekście podkreślenia faktu przejścia *imperium* przez nową, umajjadzką dynastię od poprzednich władców tych ziem. By to wizualnie okazać należało nawiązać do poprzednich wzorów⁴⁴⁴, a znaczenie Umajjadów w tym względzie można widzieć przede wszystkim w sprowadzeniu na te tereny także elementów sasanidzkich⁴⁴⁵. Dobrym przykładem niech będą zachowane domniemane przedstawienia kalifów, np. w Kasr al-Hajr al-Szarki⁴⁴⁶, przebadanych niejako przy okazji podczas prac terenowych realizowanych w latach 2002–2011 na obszarze tego jednego z największych umajjadzkich kompleksów typu *madina*, a znalezionych w tzw. budynku E,

de la Mesopotamie, de la Syrie, de la Palestine de l'Egypte, ne nous sont connus que de facon fort inegale et, dans la plupart des cas, fort fragmentaire.

⁴⁴² Nie wspominając już o takich problemach teoretycznych, jak zauważalne przez historyków sztuki podobieństwa pomiędzy pewnymi elementami wzornictwa wywodzącego się z północnej, czy zachodniej (np. iryjskiej) Europy, a tymi odnajdowanymi na terenach należących niegdyś do Umajjadów, kiedy to odległości wykluczają bezpośrednie zapożyczenia, a możliwe wyjaśnienie tych paralelizmów możliwe jest jedynie po odwołaniu się do zagadnień dotyczących samej struktury i zasad tworzenia motywów dekoracyjnych: K. Meinel, *Circulating images: Late Antiquity's cross-cultural visual koiné*, [in:] *A Globalised Visual Culture?: Towards a Geography of Late Antique Art*, eds eadem, F. Guidetti, Oxford 2020, s. 321–340.

⁴⁴³ G. Palumbo, *Images of Piety or Power? Conserving the Umayyad Royal Narrative in Qusayr 'Amra*, [in:] *The Making of Islamic Heritage. Muslim Pasts and Heritage Presents*, ed. T. Rico, New Brunswick (New Jersey) 2017, s. 91–108.

⁴⁴⁴ Por. analizę wykorzystania rzeźb przedstawiających ludzkie postaci w pałacu Hiszama w Chirbat al-Mafdzar, gdzie można zaobserwować zarówno nawiązania do wzorców antycznych, jak i do monumentalnej sztuki sasanidzkich siedzib szachów: H. Taragan, *Atlas Transformed-Interpreting the 'Supporting' Figures in the Umayyad Palace at Khirbat al Mafjar*, EW 53. 1/4, 2003, s. 9–29.

⁴⁴⁵ Przy czym często funkcjonowały one jakby niezależnie od tych miejscowych, nie łączono ich ze sobą. Jak zauważył Daniel Schlumberger, jeszcze w pierwszej połowie ubiegłego wieku: *elles nous montrent les deux grandes sources de cet art, l'iranienne et la greco-romaine coulant cote à cote, sans se confondre encore – Deux fresques omeyyades*, Sy 25. 1/2, 1946/1948, s. 102.

⁴⁴⁶ D. Genequand, *Two Possible Caliphal Representations from Qasr al-Hayr al-Sharqi and Their Implication for the History of the Site*, [in:] *Power, Patronage and Memory in Early Islam. Perspectives on Umayyad Elites*, eds A. George, A. Marsham, Oxford 2018, s. 147–174.

domniemanej rezydencji emira, poprzedzającej budowę tamtejszego pałacu Hiszama ibn ‘Abd al-Malika. Warto też dodać, że przecież w tworzeniu nowych umajjadzkich założeń wykorzystywano czasem materiały pochodzące z rozbiórki budowli starszych, przede wszystkim rzymskich i bizantyńskich, wiemy zaś o tym stąd, że zachowały się na nich odpowiednie inskrypcje⁴⁴⁷.

Jako argumentu na rzecz wczesnego powstania ikonoklazmu w islamie, używano często źródeł numizmatycznych⁴⁴⁸. Już bowiem za czasów ‘Abd al-Malika⁴⁴⁹ zaprzestano umieszczania na monetach jakichkolwiek wizerunków, zastępując je najczęściej napisem: *Nie ma bóstwa poza Allahem i nikt nie jest jego towarzyszem*. O tej zmianie wspomina także Teofanes pisząc w relacji dotyczącej roku 6183 AM (czyli 691–692 AD): *Arabowie nie mogli znieść rzymskich wizerunków na monetach*⁴⁵⁰. Nie wydaje się, aby przedstawiony wyżej ustęp oznaczał jedynie działanie ikonoklastyczne. Równie dobrze można go interpretować, jako dotyczący sposobu samoidentyfikacji Arabów. Poprzez używanie zupełnie innych monet, muzułmanie wyrażali własną kulturę i wyraźnie odcinali się od związków z cesarstwem⁴⁵¹. Ten antychrześcijański charakter⁴⁵², a nie obrazoburczy, uwidacznia się zarówno w relacji Teofanesa, jak i na samych arabskich

⁴⁴⁷ Gh. B i s h e h, *From Castellum to Palatium...*, s. 49–56. O rzymskich spoliach wykorzystywanych przez Umajjadów zob. też: D. G e n e q u a n d, *Les établissements des élites omeyyades en Palmyrène et au Proche-Orient*, Beyrouth 2012, s. 88, 102, 162.

⁴⁴⁸ J. D a n e c k i, *Kultura...*, s. 121.

⁴⁴⁹ Pierwsze reformy w kierunku islamizacji monet i podkreślenia legitymizacji władzy kalifów i namiestników przypadają na lata siedemdziesiąte VII w., a więc jeszcze czasy Mu‘awiji, a związane są z dość odległymi regionami państwa, prowincjami w Iranie: S. D. S e a r s, *The Legitimation of al-Hakam b. al-‘As: Umayyad Government in Seventh-Century Kirman* IrS 36. 1, s. 5–25.

⁴⁵⁰ T e o f a n e s, AM 6183, s. 365.15–16; s. 509: ὡς τῶν Ἀράβων μὴ καταδεχομένων τὴν τῶν Ῥωμαίων χαράγην ἐν τοῖς ἰδίῳι νομισμασιν.

⁴⁵¹ Szczególnie, że w początkowym okresie podboju korzystali z ustalonych miejscowych wzorów monet, czy to sasanidzkich, czy bizantyńskich. Zob. w tym kontekście: C. F o s s, *A Syrian Coinage of Mu‘awiya?*, RN 158, 2002, s. 353–365; M. I. M o c h i r i, *A Sasanian-style coin of Yazid b. Mu‘awiya*, JRAS 114. 2, 1982, s. 137–148.

⁴⁵² Według Christiana D é c o b e r t a (*L’Autorité religieuse aux premiers siècles de l’islam*, ASSR 125. 1, 2004, s. 26) użycie na monetach ‘Abd al-Malika odwołania do Wysłannika Boga Muhammada miało być wyrazem właśnie retoryki antychrześcijańskiej,

monetach z tego okresu⁴⁵³. Jak już wyżej wspomniano, znajdował się na nich napis potępiający dodawanie Bogu współtowarzyszy. Według zaś muzułmanów był to najcięższy grzech chrześcijan. Ten element podkreślany był również na innych niż monety artefaktach, służących jako narzędzia propagandowe dynastii marwanidzkiej. Dość wspomnieć najstarszą z muzułmańskich inskrypcji odnoszących się do realizowanych inwestycji infrastrukturalnych (drogowych, niezwiązanych z budowlami sakralnymi) i drugą co do długości (po tych zachowanych w Kopule na Skale) nawiązującą do 'Abd al-Malika, odkrytą na kawałku bazaltu w wodach Morza Galilejskiego w latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku, gdzie podkreślono, że Allah nie ma towarzyszy, a Muhammad jest jego wysłannikiem⁴⁵⁴. We wspomnianym wyżej meczecie, jednym

gdz była to przecież jedna z niewielu postaci konstytutywnych dla religii islamskiej, której nie można spotkać w narracjach chrześcijańskich.

⁴⁵³ Tematem mennictwa bizantyńskiego i arabskiego w interesującym nas okresie zajmował się przede wszystkim Tony G o o d w i n: *An Introduction to Arab-Byzantine Coinage*, [in:] *Arab Byzantine coins from the Irbid hoard: including a new introduction to the series and a study of the Pseudo-Damascus mint*, eds i d e m, R. G y s e l e n, London 2015, s. 1–60; oraz Michael L. B a t e s, m.in.: *Byzantine Coinage and Its Imitations, Arab Coinage and Its Imitations: Arab-Byzantine Coinage*, ARAM 6. 1/2, 1994, s. 381–403; *The Coinage of Syria Under the Umayyads, 692–750 A.D.*, [in:] *The Fourth International Conference on the History of Bilād al-Shām during the Umayyad Period: Proceedings of the third symposium*, eds M. 'A. B a k h ī t, R. S c h i c k, Amman 1989, s. 195–228 (także w reedycji klasycznych tekstów dotyczących tematyki Umajjadów: *The Articulation of Early Islamic State Structures. The Formation of the Classical Islamic World*, eds L.I. C o n r a d, F.M. D o n n e r, London 2016, s. 195–228); *History, Geography, and Numismatics in the First Century of Islamic Coinage*, RSN 65, 1986, s. 231–262, w Polsce zaś Stefan S k o w r o n e k – *Treść i temat monet bizantyńskich*, BuN 39, 1969, s. 735–738; i d e m, *Wczesnoarabskie naśladownictwa monet bizantyńskich*, BuN 41, 1969, s. 781–783. Jako wstęp do zagadnienia numizmatyki bizantyńskiej posłużyć może: Ph. G r i e r s o n, *Byzantine Coinage*, Washington 1999. Obszerna bibliografia dotycząca zagadnienia bizantyńskiego wpływu na początki muzułmańskiego mennictwa znajduje się w: C. F o s s, *Arab-Byzantine Coins. An Introduction with a Catalogue of the Dumbarton Oaks Collection*, Washington 2008. Współczesne podsumowanie, m.in.: W. S c h u l z e, *The Byzantine-Arab Transitional Coinage of Tartus*, NC 173, 2013, s. 245–259.

⁴⁵⁴ Znalazły się tam też nawiązania do trudności związanych z budową samej drogi: M. S h a r o n, *An Arabic Inscription From The Time Of The Caliph 'Abd Al-Malik*, BSOAS 29. 2, 1966, s. 367–372.

z najważniejszych dzieł życia syna Marwana również znajdują się liczne nawiązania do Ludów Księgi, podważające chrześcijańskie wierzenia czy to w Tróję Świętą, czy też szczególne, boskie posłannictwo Jezusa Chrystusa⁴⁵⁵. Jak podkreśliła w swoim obszernym studium programu epigraficznego Kopuły, przypisywanego ‘Abd al-Malikowi, Gülru Necipoğlu: *his inscriptions on the Dome of the Rock have been related to the heightened public prominence given Qur’anic citations in his personal seal, coins, milestones, and papyrus rolls, which quote a similar set of verses or closely related variants that reiterate the main dogmas of Islam officially upheld by the Marwanid polity*⁴⁵⁶. We współczesnych interpretacjach zabytku zauważa się zresztą, że Kopuła nie jest jedynie konglomeratem elementów bizantyńskich, czy perskich, ale także pełna nawiązań do sztuki czysto arabskiej, z Ka’abą na czele, również takich jak Ghumdan, miasto z południa, z Jemenu⁴⁵⁷. Wykorzystując te wzory ‘Abd al-Malik (a może raczej jego architektki) chcieli z pewnością podkreślić własne, rodzime doświadczenia w budowni mającej być dumą kalifatu.

Inna rzecz, że według niektórych współczesnych omówień w tej dyskusji pomiędzy bizantyńskim cesarzem Justynianem II a ‘Abd al-Malikiem, dotyczącej samej kwestii monetarnej, mogło najzwyczajniej dojść do nieporozumienia – zaimplementowane w wyniku pierwszej reformy monetarnej kalifa stojące postaci na monetach mogły zostać uznane przez Bizantyńczyków za jakąś formę idolatrii właśnie, stąd decyzja o wprowadzeniu monet o wyłącznie epigraficznych zdobieniach. Koncepcja wydaje się oczywiście interesująca⁴⁵⁸, jak każda odwołująca się do

⁴⁵⁵ Szczegółowe omówienie: Ch. Kessler, ‘*Abd Al-Malik’s Inscription in the Dome of the Rock: A Reconsideration*’, JRAS 1, 1970, s. 2–14.

⁴⁵⁶ Badaczka zwraca też uwagę na fakt, że fragmenty inskrypcji uznawane za antychrześcijańskie, miały przede wszystkim na celu przekazanie centralnej reguły religii islamskiej, niekoniecznie musiały być tworzone w opozycji do samego chrześcijaństwa: G. Necipoğlu, *The Dome of the Rock as Palimpsest: ‘Abd al-Malik’s Grand Narrative and Sultan Suleyman’s Glosses*, Muq 25, 2008, s. 46 (całość, włącznie z interesującym studium nawiązań do marwanidzkiego programu dokonanych przez „nowego Salomona, syna Dawida”, Sulejmana Wspaniałego – s. 17–105).

⁴⁵⁷ N.N.N. Khoury, *The Dome of the Rock, the Ka’ba, and Ghumdan: Arab Myths and Umayyad Monuments*, Muq 10, 1993, s. 57–65.

⁴⁵⁸ Pełne wyjaśnienie tej idei znajduje się w: T.M.P. Duggan, *Some Reasons for the Currency Reform of A.H. 77/696–7 A.D.: The Figure on the Obverse, the Caliph,*

nieporozumień i przypadków jako motoru dziejów, trudno jednak uznać ją za odpowiednio udokumentowaną.

Innym argumentem, który ma potwierdzać tezę o islamskim pochodzeniu ikonoklazmu, było nazwanie przez Teofanesa Leona III *σαρακηνόφρων*⁴⁵⁹, czyli *myślącym na sposób saraceński*⁴⁶⁰. Dodatkowym potwierdzeniem miał być też fakt, iż to samo określenie zastosował bizantyński chronograf w stosunku do Besera, patrycjusza, którego możemy chyba łączyć z osobą, o tym samym imieniu, już wcześniej tutaj wspomnianą⁴⁶¹. Jednak teza, iż wyżej wymieniony epitet implikuje jakiekolwiek powiązania islamu z ikonoklazmem, jest moim zdaniem za daleko idąca. Tego samego określenia użyto bowiem także na soborze w Hierai w 754 roku wobec Jana Damasceńskiego⁴⁶². Być może więc słowo *σαρακηνόφρων* było po prostu rodzajem obelgi, używanej w stosunku do wrogów, czy to politycznych czy religijnych⁴⁶³. Dowodzi to raczej uczuć antyarabskich czy antyislamskich wśród Bizantyńczyków w sensie ogólnym, nie zaś dotyczących *stricto* ikonoklazmu, jak sugeruje Barry Baldwin⁴⁶⁴. Za bardziej bezpośrednią w kontekście łączenia Arabów z zachowaniami obrazoburczymi można uznać relację z AM 6218⁴⁶⁵, dotyczącą m.in. oblężenia Nicei z 727 r. Leon III nie tylko został oskarżony w tym fragmencie o działania

the Prophet, or an Image of an Idol of Solid Hammer-Beaten Metal?, MJH 4. 2, 2014, s. 89–112. Podobnie też w kontekście programu inskrypcyjnego we wspomnianej wyżej Kopule na Skale należy wziąć pod uwagę także i taką możliwość, że tworzony on był *ad hoc*, bez szerszego planu, czy też w ramach eksperymentów, co mogłoby doprowadzić do zakwestionowania funkcjonujących w nauce koncepcji o wyjątkowości tegoż zabytku i jego warstwy epigraficznej: M. Milwright, *The Dome of the Rock and its Umayyad Mosaic Inscriptions*, Edinburgh 2016, s. 107–159.

⁴⁵⁹ Teofanes, AM 6218, s. 405.14.

⁴⁶⁰ Na ten temat zob.: B. Baldwin, *Theophanes on the Iconoclasm of Leo III*, B 60, 1990, s. 426–428.

⁴⁶¹ Teofanes, AM 6233, s. 414.27.

⁴⁶² Oprócz przydomka *myślącego na saraceński sposób* ten wybitny teolog otrzymał także inne, m.in.: *wypaczający Pisma*, *obrażający Chrystusa*, *falszercz*, oraz po prostu *zły*. Więcej na ten temat zob.: D.J. Shahs, *John of Damascus on Islam. The „Heresy of the Ishmaelites”*, Leiden 1972, s. 3–14.

⁴⁶³ Tak też kwestię tę przedstawia L.W. Barnard, *The Graeco-Roman...*, s. 27.

⁴⁶⁴ B. Baldwin, *Theophanes...*, s. 427.

⁴⁶⁵ Na fakt ten zwrócił uwagę Isias Malevitis: *The Formation...*, s. 179.

wymierzone w cześć dla ikon (oraz relikwii), ale Teofanes nie omieszczał podkreślić, że postępował w tym aspekcie podobnie jak muzułmanie, których nazwał wręcz nauczycielami, mistrzami cesarza (ὡς οἱ διδάσκαλοι αὐτοῦ Ἀραβες⁴⁶⁶). W przekazie tym Wyznawca wspomniał zresztą osobę Konstantyna, który, będąc ikonoklastą, zniszczył jeden z wizerunków Matki Bożej kamieniem, za co został następnego dnia ukarany śmiercią od... kamienia wystrzelonego z jednej z machin oblężniczych⁴⁶⁷.

Na podstawie wyżej przedstawionych analiz można pokusić się o stwierdzenie, iż ikonoklazm islamski nie miał wiele wspólnego ze zjawiskiem bizantyńskim o tej samej nazwie. Nie jest moim celem szczegółowe opisywanie tego ostatniego⁴⁶⁸. Jednak wypada napomknąć o kilku bardzo ważnych faktach. Bizantyński ikonoklazm wydaje się być ideą bardziej polityczną niż religijną. Jak pisał John Haldon, przyczyną dla której Leon III wprowadzał ikonoklazm nie musiały być jego osobiste przekonania religijne, ale znalezienie w ten sposób dobrego pretekstu do przemodelowania stosunków społecznych w ówczesnym Bizancjum, pozwalające na podniesienie autorytetu cesarskiego i uzyskanie jeszcze większego zakresu władzy monarszej⁴⁶⁹. Tak więc ikonoklazm był tylko jedną ze składowych ogólnej polityki tego cesarza, która miała na celu podniesienie imperium z wcześniejszego upadku, cechującego się ciągłymi zmianami władców oraz brakiem kontynuacji. Innymi jej cechami były przecież twarda postawa wobec kalifatu, a także ponowny wzrost zainteresowania ziemiami leżącymi na Zachodzie: Sycylią oraz południową

⁴⁶⁶ Teofanes, AM 6218, s. 406.25.

⁴⁶⁷ Całość tego przekazu zajmuje dość obszerny fragment opisu oblężenia: Teofanes, AM 6128, s. 406.5–14.

⁴⁶⁸ Podstawowe opracowania w języku polskim na temat pierwszego ikonoklazmu: G. Dagrón, *Ikonoklazm i ustanowienie ortodoksji (726–847)*, [in:] *Historia chrześcijaństwa...*, s. 86–118; J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, tłum. J. Prokopiuk, wyd. II, Kraków 2007, s. 27–38; S. Runciman, *Teokracja bizantyjska*, tłum. M. Radóżycka, Warszawa 1982, s. 52–77. Szerszy zestaw literatury sekundarnej w językach kongresowych, dotyczącej fenomenu bizantyńskiego ikonoklazmu, podałem na początku niniejszego podrozdziału.

⁴⁶⁹ J. Haldon, *Some Remarks on the Background to the Iconoclast Controversy*, Bsl 38, 1977, s. 181.

Italią. Należy zwrócić uwagę także na dosyć aktywną politykę w stosunku do papieża⁴⁷⁰ i w ogóle Kościoła⁴⁷¹. Jednocześnie należy zaznaczyć, iż ikonoklazm Leona dotyczył obrazów, natomiast krzyż był nadal czczony. Co więcej, jak udowadnia John Moorhead, cesarze dynastii izauryjskiej wnieśli do kultu Krzyża Świętego nową jakość, opartą na tradycjach konstantyńskich⁴⁷².

Ostatnią kwestią dotyczącą ikonoklazmu, którą się tu zajmę, jest problem datowania edyktu Jazyda. Zwykło się przyjmować rok 721, jako ten, w którym ów dokument powstał. Zgodne jest to z ustaleniami Alexandra A. Vasilieva, który uznał, iż wiążąca dla nas powinna być relacja Jana, wysłannika patriarchy Antiochii. Wspomniał on bowiem, iż od ukazania się edyktu do śmierci kalifa minęło dwa i pół roku. Jednak wypada dodać, iż autorzy innych źródeł, m.in. wspomniani już tutaj Gewond czy Sewer, a przede wszystkim Teofanes, podają, że Jazyd wydał swój rozkaz właściwie tuż przed śmiercią. A.A. Vasiliev, jako uzasadnienie swojego wyboru, podaje, iż Jan był najbliższym wydarzeń i znał świadków naocznych lub nawet sam był jednym z nich⁴⁷³. Wydaje mi się, że rozumowanie to, nie tyle można podważyć, co rozszerzyć. Chociaż źródła armeńskie i koptyjskie świadczą początkowo przeciw tezie rosyjskiego uczonego, to jednak przy bliższym przyjrzeniu się, paradoksalnie, potwierdzają ją. Gdyby edykt został wydany i natychmiast stracił ważność z powodu

⁴⁷⁰ Na temat stosunków Leona III z Italią i papieżem zob. m.in.: M.V. Anastasios, *Leo III's Edict against the Images in the Year 726–727 and Italo-Byzantine Relations between 726 and 730*, [in:] idem, *Studies in Byzantine Intellectual History*, London 1979, s. 5–41; idem, *The Transfer of Illyricum, Calabria and Sicily to the Jurisdiction of the Patriarchate of Constantinople in 732–33*, [in:] idem, *Studies...*, s. 14–31; V. Grumel, *L'Annexion de l'Illyricum Oriental, de la Sicile et de la Calabre au Patriarcat de Constantinople*, RSRe 40 (1952), s. 191–200; T. Wołoska, *Sycylia w polityce Cesarstwa Bizantyńskiego w VI–IX wieku*, Łódź 2005, s. 74–77, 135–139, 241–244.

⁴⁷¹ Kwestia stosunku Leona III do Kościoła została omówiona przez G. Dagrona, *Emperor and Priest. The Imperial Office in Byzantium*, Cambridge 2003, s. 158–191.

⁴⁷² J. Moorhead, *Iconoclasm, the Cross and the Imperial Image*, B 55, 1985, s. 165–179. Powrót dynastii izauryjskiej do znaku *NIKA* zauważa m.in. Anatole Florin, *IC XC NIKA*, Bsl 17, 1956, s. 106–108.

⁴⁷³ A.A. Vasiliev, *The Iconoclastic Edict...*, s. 45–47.

śmierci władcy, zapewne ikonoklazm nie dotarłby do Armenii oraz Egiptu. Relacje armeńskie i koptyjskie należy bowiem traktować, jak już wcześniej wspominałem, jako dotyczące Armenii i Egiptu, oraz wydarzeń tam się rozgrywających. Badania archeologiczne przynoszą nam zaś dane pozwalające potwierdzić, że do niszczenia wizerunków w kościołach faktycznie doszło. Przedstawił je m.in. Michele Piccirillo w swojej pracy dotyczącej świątyń z regionu nadjordańskiego. Mozaiki w tychże zostały tak przekształcone, by ukryć wszelkie zaprezentowane tam wcześniej przedstawienia antropomorficzne lub zwierzęce, a pozostawić jedynie wzory geometryczne i roślinne. Jednocześnie pozostawiono, czy wręcz dodano znaki krzyża, co świadczy o chrześcijańskiej realizacji wspomnianych powyżej zmian. Autor opracowania wskazał na jeszcze jeden, ciekawy aspekt tego przedsięwzięcia, który należałoby też wziąć pod uwagę w interpretacjach przyczyn powstania edyktu Jazyda. Zwrócił on bowiem uwagę na pojawiające się w źródłach wzmianki dokumentujące jednostkowe przypadki muzułmańskich modłów dokonywanych w miejscach związanych z chrześcijaństwem. Praktyka ta dotyczyła nie tylko takich osób jak Chalid al-Kasr, iracki gubernator, oskarżany o sprzyjanie chrześcijanom, ale kalifów – okoliczności modłów ‘Umara ibn al-Chattaba w pobliżu Kościoła Zmartwychwstania w Jerozolimie, Mu‘awiji i jego modlitwy na Golgocie po dokonaniu uroczystości wywyższenia do funkcji kalifa w Jerozolimie, relacje pochodzące jeszcze z początków III w. hidżry, wskazujące na organizowanie przez muzułmanów spotkań w kościele w Betlejem itp. Michele Piccirillo zauważył, że islamski zakaz wkraczania do kościołów wynikał przede wszystkim z obecności w nich posągów (*tamdsil*) oraz obrazów (*suwar*). Jeżeli takowych nie było, modlitwa w świątyni chrześcijańskiej była w zasadzie dozwolona. Co ciekawe, część kościołów nadjordańskich zachowała fragmenty pomieszczeń, w których nie zniszczono mozaik antropomorficznych, tak jakby były one przeznaczone do wyłącznego użytku chrześcijan. Czy wobec powyższego można wziąć pod uwagę, że edykt Jazyda był w pewien sposób technicznym rozwiązaniem problemu dostępności budynków sakralnych, przygotowanych do organizacji większych spotkań modlitewnych, również dla muzułmanów? Z pewnością mamy zbyt mało danych, by odpowiedzieć na tak postawione pytanie,

jednak jak podkreślił Michele Piccirillo w kontekście zniszczonych mozaik kościelnych w okresie umajjadzkim: *personnellement, je suis confiant et je pense que la recherche historique résoudra tôt ou tard ce problème que la recherche archéologique a aidé à enflammer*⁴⁷⁴.

Reasumując powyższe rozważania w kontekście samego przekazu *Chronografii*. Teofanes we fragmentach dotyczących edyktu ikonoklastycznego Jazyda II czyni centralną postacią cesarza Leona III. Widoczne jest to, gdy potraktujemy jego relację w latach 6213–6215 jako pewną całość, zawierającą ciąg logicznie po sobie postępujących wydarzeń: przymusowy chrzest Żydów, wywołujący wśród nich nastroje antybizantyńskie, powstanie żydowskiego ruchu mesjanistycznego skierowanego m.in. przeciwko świętym wizerunkom, zbliżenie się jednego z członków ruchu do kalifa Jazyda, wydanie edyktu jako efekt wpływu żydowskiej sekty mesjanistycznej, powrót przesiąkniętego ideami ikonoklastycznymi Besera do Konstantynopola i przekonanie Leona do przyjęcia obrazoburczych przekonań. Relację spina klamra tematyczna dotycząca błędów Leona⁴⁷⁵. Opisana przez Teofanesa szybka śmierć Jazyda II tuż po wydaniu edyktu, choć nie wydaje się zgodna z przekazami innych źródeł (przede wszystkim armeńskich i egipskich), to jednakowoż może mieć wymiar moralizatorski – autor *Chronografii* przestrzegał w ten sposób władców przed mieszaniami

⁴⁷⁴ M. Piccirillo, *Les mosaïques d'époque omeyyade des églises de la Jordanie*, Sy 75, 1998, s. 278.

⁴⁷⁵ Tych „zapowiedzi”, zgodnie z którymi Leon będzie złym cesarzem, realizującym „heretycką” politykę można znaleźć w *Chronografii* więcej. Wspomnieć wypada tutaj chociażby zagadnienie przysięgi, jaką miał złożyć przed patriarchą Germanem przed wstąpieniem na tron (Teofanes, AM 6208, s. 390.19–26), zgodnie z którą miał obiecać nie wtrącać się w sprawy religijne. Nie odrzucając tejże, zaproponowałem swego czasu, że powinno się ten ustęp interpretować raczej jako ewentualny wyraz obawy patriarchy przed ukrytymi wynikami pertraktacji, jakie Leon odbył z Arabami pod Amorionem (Teofanes, AM 6208, s. 387). Chociaż dokładna analiza obydwu ustępów nie pozwala, według mojej oceny, na wysunięcie wobec cesarza jakichkolwiek oskarżeń o otwartą współpracę z muzułmanami, to jednak dla nieuwważnego czytelnika *Chronografii* mogłyby one stać się dowodem, że Leon od samego początku swojego panowania wykazywał inklinacje do działań niezgodnych z ortodoksją chrześcijańską, por. B. Cękota, *Arabskie oblężenia...*, s. 111–114; i d e m, *Bułgarzy wobec arabskiego oblężenia Konstantynopola w latach 717–718*, BP 18, 2011, s. 11–22.

się w sprawy doktryny wiary. Narracja wprowadzona przez Teofanesa wydaje się być koherentną z ideą pentarchii, formułowaną przez teologów broniących kultu ikon, wśród których dominującą pozycję uzyskał pogląd podważający możliwość cesarskiego wpływu na rozwój dogmatów i reguł kościelnych⁴⁷⁶, co można rozszerzyć na ogólnie obowiązującą zasadę zakazu mieszania się do kwestii duchowych przez świeckiego, niezależnie czy będzie to monarcha chrześcijański, czy też kalif. Stąd też możliwe jest, że w tym konkretnym przypadku opowieść dotycząca panowania jednego z Umajjadów i skupienie się na właściwie tylko tym aspekcie jego rządów, czyli edyktie (oraz karze, jaka go w związku z jego wydaniem spotkała), miało na celu podkreślenie przede wszystkim ikonodulskich i ortodoksyjnych zapatrywań Teofanesa⁴⁷⁷.

6. Epidemie, trzęsienia ziemi i inne plagi w krajach muzułmańskich w ujęciu Teofanesa Wyznawcy

W refleksji dotyczącej narracji reprezentowanych przez bizantyńskich historyków IX–XI w., odnoszących się do kwestii relacji z obcymi, szczególnie wobec wrogich chrześcijaństwu wyznań, mamy tendencję do pod-

⁴⁷⁶ O. K a s h c h u k, *Idea pentarchii jako rękojmia jedności kościoła w dobie ikonoklazmu. Stanowisko Teodora Studyty*, VP 32, 2012, s. 201–220.

⁴⁷⁷ W jednym ze swoich esejów poświęconych wizerunkowi epoki umajjadzkiej w bizantyńskiej spuściźnie historycznej, Elizabeth Jeffreys zaproponowała m.in. by interpretować wzmianki o muzułmanach w *Chronografii* przez pryzmat ikonodulskich i ortodoksyjnych poglądów Teofanesa: E. J e f f r e y s, *Notes towards a Discussion of the Depiction of the Umayyads in Byzantine Literature*, [in:] *Elites Old and New in the Byzantine and Early Islamic Near East*, eds J. H a l d o n, L. I. C o n r a d, Princeton 2004, s. 133–147. W kontekście powyższego omówienia edyktu Jazyda, wydaje się to ze wszech miar słuszną perspektywą, choć trudno zgodzić się by Wyznawca realizował taki program we wszystkich fragmentach poświęconych Umajjadom.

kreślenia tych elementów, w których znajdują się rzekomo nadprzyrodzone potwierdzenia słuszności (lub jej braku) postępowania określonych władców, grup społecznych, czy całych nacji. Szczególnie widoczne jest to oczywiście w opisach dotyczących bezpośrednich starć militarnych, gdzie wyjątkowe czynniki przyrodnicze są niekiedy przywoływane jako oznaka Bożej łaski (lub jej braku)⁴⁷⁸. W kontekście tematyki niniejszego podrozdziału dobrym przykładem może być tu dokonane przez Teofanesa wyjaśnienie przyczyn klęski Bizantyńczyków nad Jarmukiem, kiedy to nie tyle wojska muzułmańskie, co burza piaskowa miała odnieść zwycięstwo nad cesarskimi zastępami⁴⁷⁹, czy *a contrario* wzmianki dotyczące arabskich klęsk morskich w czasie operacji przeciwko Konstantynopolowi, spowodowanych silnymi burzami morskimi⁴⁸⁰. Wyznanie wiary w nadprzyrodzoną pomoc w walce z Arabami możemy znaleźć w długiej relacji z negocjacji i walk pomiędzy Bizantyńczykami a buntownikiem Saboriuszem, w które bardzo mocno włączyli się również muzułmanie. Podczas spotkania przed kalifem Mu'awiją posel syna cesarskiego, kubikulariusz Andrzej stwierdzić miał m.in.: *będziemy się uciekać do Boga, który ma większą moc niż ty, by*

⁴⁷⁸ Wątki poruszone w niniejszym podrozdziale omówilem również w tekście: *Plagi na muzułmanów? Kwestia epidemii w Chronografii Teofanesa Wyznawcy w relacjach dotyczących kalifatu i jego poddanych*, PZH 22. 2, 2021, s. 29–45.

⁴⁷⁹ Jak już wspominałem wyżej w kontekście tego starcia, Teofanes napisał m.in. o wietrze z południa, który wiał w oczy Bizantyńczyków, przez co nie mogli, z powodu pyłu, stawić czoła Arabom i zostali pokonani: *T e o f a n e s*, AM 6126, s. 338.6–7.

⁴⁸⁰ Szczególnie mocno zaakcentowane zostało to w interesującej nas w niniejszym tekście *Chronografii* Teofanesa Wyznawcy, który praktycznie każdy drobny sukces odniesiony przez Bizantyńczyków podczas oblężenia w latach 717–718 opatrzył komentarzem dziękczynnym wobec Boga oraz Matki Bożej. W pewnych fragmentach opisu oblężenia można odnieść wrażenie, że bizantyński autor uznaje bezpośrednie, fizyczne wręcz oddziaływanie Siły Najwyższej, szczególnie w kontekście ostatecznej klęski arabskiej floty, kiedy to Bóg za wstawiennictwem Matki Bożej miał zesłać na niewiernych burzę morską. Podobne odwołania pojawiają się także w innych bizantyńskich dziełach, np. Teodozjusza Gramatyka, a także armeńskich (w przeciwieństwie do źródeł zachodnich, czy syryjskich), zob.: *B. C e c o t a*, *Arabskie oblężenia...*, s. 138–148; *i d e m*, *The Meaning...*, s. 117–130. Pamiętajmy jednocześnie, że ta fizyczna obecność mogła być faktycznie odczuwalna, np. poprzez odpowiednie wizerunki, por. *A. K a l d e l l i s*, *The Military Use of the Icon of the Theotokos and Its Moral Logic in the Historians of the Ninth–Twelfth Centuries*, EBiz 1, 2013, s. 56–75.

*bronił Romejów, w Nim złożymy nasze nadzieje*⁴⁸¹. Podobnie też w kontekście opisu oblężenia Nicei w 727 r., gdzie Wyznawca wyraźnie podkreślił, że bizantyńskie zwycięstwo to zasługa Matki Bożej i wszystkich świętych (περὶ τῶν πρεσβειῶν τῆς πανάγνου θεοτόκου καὶ πάντων τῶν ἁγίων), a nie bezbożnego cesarza⁴⁸².

Oprócz negatywnych wydarzeń, związanych z zagadnieniami atmosferycznymi czy geologicznymi, doskonale opisanymi w literaturze przedmiotu, spotykamy w bizantyńskich kronikach również różnej długości passusy na temat chorób epidemicznych, które dotyczyły ówczesną populację. O ile jednak literatura dotycząca zarówno zagadnienia odnotowywania tychże, jak i nadawania im ponadwymiarowych znaczeń jest dość bogata, to nie zajmowano się jeszcze próbą interpretacji wzmianek Bizantyńczyków na temat podobnych wydarzeń w obcym, a często wrogim cesarstwu kręgu muzułmańskim okresu powstania i rozwoju islamu. Przy czym dzieje się tak nie z powodu treści tychże przekazów, ale raczej braku konkretnych w nich elementów, co postaram się wykazać poniżej. Podstawowa konstatacja bowiem płynąca z zaprezentowanych tu rozważań jest taka, że bizantyński autor nie przydawał akurat plagom i epidemiom szczególnego znaczenia, odnotowując je jedynie, skupiając się raczej na innych nadzwyczajnych wydarzeniach. To zaś podważa nieco zaprezentowane w wielu publikacjach analizy dotyczące pandemicznych fragmentów *Chronografii*, poświęconych sprawom wewnętrznym cesarstwa, zgodnie z którymi owe plagi miały być w zamyśle twórcy bizantyńskiej kroniki widomym znakiem boskiej interwencji przeciwko postępowaniu tego, czy innego władcy.

Szczególnie widoczne jest to wokół dyskusji, która rozgorzała na temat Teofanesowych wzmianek o epidemii z lat 747/748 na terenie cesarstwa. Należy zatrzymać się przy tej kwestii na chwilę, bowiem bez jej omówienia nie będzie zrozumiałe wnioskowanie, dotyczące relacji o pandemiach

⁴⁸¹ Te o f a n e s, AM 6159, s. 349.29–32. Teofanes nie zapomniał również wspomnieć, że przytoczona wyżej zapowiedź Bożej pomocy faktycznie doszła do skutku, kiedy to Saboriusz zginął w wyniku nieszczęśliwego wypadku. Wyznawca podkreślił, że w ten sposób: ὁ θεὸς τὴν νίκην ἐδωρήσατο τῷ βασιλεῖ (Te o f a n e s, AM 6159, s. 350.27).

⁴⁸² Te o f a n e s, AM 6218, s. 406.23–24.

w krajach podlegających władzy muzułmanów. W ciągu ostatnich kilkunastu lat wielokrotnie podejmowano ten temat, interpretując opisy epidemii dżumy, która wybuchła na Sycylii w latach 745–746 i została przeniesiona następnie na Wschód, szczególnie do Konstantynopola, gdzie największe żniwo zebrała w roku 747/748, za panowania cesarza Konstantyna V. Była to prawdopodobnie ostatnia faza tzw. pierwszej pandemii, która rozpoczęła się mniej więcej dwieście lat wcześniej, w czasach Justyniana. W połowie VIII w. objęła ona oprócz terenów bizantyńskich, także jądro państwa muzułmańskiego, z Syrią i Mezopotamią⁴⁸³. Przekazy dotyczące wydarzeń w stolicy cesarstwa pochodzą przede wszystkim od Teofanesa Wyznawcy, Teodora Studyty⁴⁸⁴ oraz Nicefora Patriarchy⁴⁸⁵, czyli autorów o wybitnie ikonodulskim zapatrywaniu na ten okres dziejów, wyraźnie przeciwnych Konstantynowi V. Stąd też silne domniemanie, że fragmenty te można wyjaśniać jako próbę wykorzystania opisu zarazy dla przedstawienia panowania wspomnianego władcy w negatywnym świetle, tłumacząc je jako czas destrukcji państwa i religii, także w *stricto* fizycznym sensie.

We wspomnianym powyżej fragmencie *Chronografii* Teofanesa, znajdującym się w relacji AM 6238 (nominalnie odpowiadającemu latom 745–746, ale faktycznie obejmującym okres od 745 do 749 r.), napotykamy na dość szczegółowy opis, zwłaszcza w kontekście problemu z grzebaniem zmarłych, kiedy w pewnym momencie w Konstantynopolu zabrakło cmentarzy, zaczęto więc wykorzystywać nieużywane cysterny, kanały, winnice czy sady. Nie zabrakło wzmianek o stosach umarłych, przypadkach szaleństwa i powszechności śmierci, która dotknąć miała praktycznie

⁴⁸³ D. Stathakopoulos, *Crime and Punishment. The Plague in the Byzantine Empire, 541–749*, [in:] *Plague and the End of Antiquity. The Pandemic of 541–750*, ed. L.K. Little, Cambridge 2007, s. 104.

⁴⁸⁴ Zawartych w mowie pogrzebowej na cześć wuja Teodora Platona, który zmarł w klasztorze Studios po długiej chorobie: *Laudatio Platonis*, PG 99: 805. Jest to jedno z najważniejszych źródeł do historii rodziny świętego: T. Pratsch, *Theodoros Studites (759–826) – zwischen Dogma und Pragma: der Abt des Studiosklosters in Konstantinopel im Spannungsfeld von Patriarch, Kaiser und eigenem Anspruch*, Bern 1998, s. 201.

⁴⁸⁵ Wspomina o tym w traktacie *Antirrhetici (Kontrargumenty)*, poświęconemu obronie ikon przeciwko zarzutom bałwochwalstwa formułowanym przez Konstantyna V i jego zwolenników: Nicefor Patriarcha, kol. 206–533.

każdą stołeczną rodzinę. Powodem szerokiej dyskusji w literaturze przedmiotu są oczywiście te fragmenty Teofanesowej relacji, w których pojawiły się, w kontekście pandemii, odniesienia względem sprawującego wówczas władzę cesarza-ikonoklasty Konstantyna V⁴⁸⁶. Chronograf wspomniał m.in., że epidemia była biczem na bezbożnego władcę, która miała powstrzymać jego działania wymierzone w Kościół i święte ikony, jednakże, podobnie jak znany z biblijnych przekazów faraon doświadczony plagami, nie wykazał on jakiegokolwiek skruchy w związku z tym ostrzeżeniem. Wątek ten podkreślony został przez bizantyńskiego autora także w zakończeniu relacji z Konstantynopola doświadczonego plagą, kiedy to stwierdził *explicite*, że do „nieszczęścia” doszło z powodu „bezbożnego” usunięcia ikon przez cesarza. Nie ulega wątpliwości, że należy uznać za uzasadnione tezy Davida Turnera, czy Dragoljuba Marjanovića, zgodnie z którymi relacje Teofanesa (a także patriarchy Nicefora oraz Teodora Studyty) podyktowane zostały przekonaniem (lub intencją przekonania czytelników), zgodnie z którym wystąpienie tej konkretnej klęski żywiołowej związane było z wprowadzeniem na terenie cesarstwa herezji wymierzonej w kult ikon⁴⁸⁷. Warto jednocześnie zauważyć, że w późniejszych relacjach, odnosząc się do problemów depopulacji miasta stołecznego po zarazie, Teofanes wspomniał, że Konstantyn podjął działania mające na celu ponowne zaludnienie miasta poprzez sprowadzenie nowych mieszkańców z wysp greckich, jak i Grecji właściwej z Peloponezem⁴⁸⁸, co miało przecież wymiar pozytywny. Temat choroby, jako kary Bożej za działania wymierzone przeciwko kultowi ikon, pojawił się zaś w opisie śmierci patriarchy Anastazjusza w 752/753 r.⁴⁸⁹

⁴⁸⁶ Mam tu na myśli przede wszystkim: D. Marjanović, *Memories of plague in late 8th and early 9th century byzantine historiography*, AHMe 38, 2019, s. 8–20; D. Turner, *The Politics of Despair. The Plague of 746–747 and Iconoclasm in the Byzantine Empire*, ABSA 85, 1990, s. 419–434.

⁴⁸⁷ Warto jednocześnie pamiętać, że istnieją również źródła, w których można odnaleźć elementy odzwierciedlające obrazoburcze poglądy na temat tej konkretnie dżumy, częściowo na przykład *Żywot św. Leona z Katanii*, s. 12–28.

⁴⁸⁸ Teofanes, AM 6247, s. 429.22–25.

⁴⁸⁹ Patriarcha Konstantynopola miał zapaść na chorobę jelit, połączoną z wymiotami, a Teofanes wspomina, że straszne dolegliwości były sprawiedliwą karą za jego czyny wymierzone przeciw samemu Bogu: Teofanes, AM 6245, s. 427.25–28.

Obraz nie byłby pełny, gdybyśmy nie zauważyli dwóch elementów uzupełniających relację z AM 6238, a mianowicie – passusu znajdującego się przed opisem dżumy, a odnoszącego się do trzęsienia ziemi na terenach syryjskich, a także kończącej, przedstawionej w omówieniu Teofanesa jako niemalże łącząca się z poprzedzającym ją fragmentem, wzmianki na temat muzułmańskiego ataku na Cypr, skutkującego olbrzymią klęską bizantyńskiej floty. Pierwszy ze wzmiankowanych fragmentów był przedmiotem analiz – dla przykładu kilka lat temu Costas Tsiamis, Effie Poulakou-Rebelakou oraz Spyros Marketos⁴⁹⁰ przedstawili kilka zestawień chronologii występowania trzęsień ziemi i epidemii, przede wszystkim w Syrii i Palestynie, ale także w Konstantynopolu. Analizując wzmianki pozostawione m.in. przez Agatiasza, Jana Malalasa, Teofanesa, Agapiusza i Michała Syryjskiego, zauważyli korelacje pomiędzy kilkoma takimi klęskami żywiołowymi – potężne wstrząsy poprzedzały występowanie plag chorób zakaźnych m.in. w latach 557–558 (stolica cesarstwa), 567–568 (Syria), 580–581 (Antiochia), 634–635 (Palestyna, Syria, Antiochia), 712–713 (Syria)⁴⁹¹. Autorzy tekstu mieli ambicję wykazać historyczne przykłady korelacji pomiędzy trzęsieniami ziemi a epidemiami, także w kontekście czasów współczesnych, na przykład wydarzeń z lat 1993–1994 w indyjskim stanie Maharasztra, wskazując na logiczne związki pomiędzy problemami organizacji życia ludzi po klęsce żywiołowej w zakresie dostarczania świeżej wody, budowy sanitariatów i zapewnienia schronienia pozbawionym swoich dotychczasowych siedzib, co naturalnie może wywołać choroby związane z brakiem higieny osobistej⁴⁹². Reasumując, informacja która przy pierwszym jej odczytaniu mogłaby się wydawać jakimkolwiek nawiązaniem do zapowiadanej przez Chronografa (czy innych wspomnianych wyżej autorów) kary „Bożej” przeciwko bezbożnemu cesarzowi, powinna zostać uznana raczej za uwagę o charakterze społecznym, mogącą znamionować późniejsze, możliwe problemy

⁴⁹⁰ C. Tsiamis, E. Poulakou-Rebelakou, S. Marketos, *Earthquakes and plague during byzantine times. Can lessons from the past improve epidemic preparedness*, AMHA, II. 1, 2013, s. 55–64.

⁴⁹¹ *Ibidem*, s. 57.

⁴⁹² *Ibidem*, s. 61.

zdrowotne danej populacji. Dla autora niniejszego przyczynku wydaje się to bardzo istotne w kontekście analiz budowanego przez bizantyńskich historyków wizerunku kalifatu i krajów muzułmańskich, szczególnie w *Chronografii*, gdzie nader często Teofanes wspominał o trzęsieniach ziemi w Syrii, czy innych regionach wcześniej należących do cesarstwa, a znajdujących się za jego czasów pod kontrolą islamu⁴⁹³:

- a) **AM 6124: trzęsienie ziemi w Palestynie, jednocześnie znaki niebieskie (δοκίτης) na południu, w kształcie miecza, zwiastujące arabski podbój**⁴⁹⁴.
- b) AM 6150: trzęsienie ziemi, które doprowadziło do zniszczenia wielu budowli w Syrii i Palestynie⁴⁹⁵. W tym samym roku Teofanes wspominał jedynie o korzystnym dla Bizantyńczyków pokoju z Arabami oraz wygnaniu papieża Marcina I przez Konstansa II (Chronograf wyraźnie opowiedział się tu po stronie biskupa Rzymu).
- c) AM 6170: trzęsienie ziemi w północnej Mezopotamii, zniszczenia katedry w Edessie, która została później odbudowana, m.in. dzięki zaangażowaniu kalifa Mu'awiji⁴⁹⁶.
- d) AM 6205: gwałtowne trzęsienie ziemi w Syrii. W tym samym passusie wzmiankowana była zwycięska arabska ekspedycja przeciwko cesarstwu, która dotarła aż do Pizydii, jednak Chronograf nie wskazał tu na żaden bezpośredni związek pomiędzy obydwoma wydarzeniami⁴⁹⁷.
- e) AM 6210: gwałtowne trzęsienie ziemi w Syrii⁴⁹⁸. W relacji z tego roku Teofanes zawarł również opis nieudanej kampanii na Konstantynopol (gdzie wspominał wyraźnie, że klęska floty arabskiej była spowodowa-

⁴⁹³ Pogrubioną czcionką oznaczono passusy, w których można wskazać na domniemaną przez Teofanesa korelację pomiędzy wydarzeniami naturalnymi (trzęsieniami ziemi) a ponadnaturalnymi (np. znaki na niebie).

⁴⁹⁴ Teofanes, AM 6124, s. 336.21–24.

⁴⁹⁵ Teofanes, AM 6150, s. 347.19–20.

⁴⁹⁶ Teofanes, AM 6170, s. 356.11–13.

⁴⁹⁷ Teofanes, AM 6205, s. 383.4.

⁴⁹⁸ Teofanes, AM 6210, s. 399.20.

na potężnym działaniem nadprzyrodzonym, wzmiankował również o Bożej opatrności i cudach), a także prześladować ‘Umara II względem chrześcijan.

- f) AM 6234: trzęsienie ziemi w wielu miejscach, także w południowej Arabii (zwanej w relacji pustynią Saba)⁴⁹⁹. W tym samym passusie wspomniana została zmiana na tronie kalifa, nowym został Walid ibn Jazyd, o którego przychylność starali się cesarz Konstantyn V oraz uzurpator Artabasd.
- g) **AM 6235: trzęsienie ziemi we Wrotach Kaspijskich⁵⁰⁰. Jednocześnie na niebie pojawiły się bliżej nieokreślone znaki.** Fragment ten poprzedza niezwykle obszerny passus na temat wojny domowej w kalifacie, z którego ostatecznie zwycięsko wyszedł Marwan II, ostatni Umajjada na tronie w Damaszku.
- h) AM 6238: wspomniane zostało wielkie trzęsienie ziemi w Palestynie oraz Syrii, które doprowadziło do zniszczenia wielu kościołów i monasterów, szczególnie w okolicach Jerozolimy⁵⁰¹. Opis poprzedza plagę dżumy w Konstantynopolu.
- i) **AM 6241: na temat trzęsienia ziemi obejmującego Syrię, a także Mezopotamię⁵⁰².** Chronograf określa skalę tych wydarzeń jako straszną zagładę, w wyniku której niektóre miasta syryjskie uległy całkowitemu zniszczeniu, m.in. poprzez wielkie osuwiska w górach, a także powstanie głębokich uskoków. **Warto zwrócić uwagę na fakt, że Teofanes zawarł w tym fragmencie opisy wydarzeń ponadnaturalnych, jak zwierzę mówiące ludzkim głosem, a zapowiadające klęskę Arabów, którzy mieli zostać napadnięci przez „lud z pustyni”⁵⁰³.**

⁴⁹⁹ Teofanes, AM 6234, s. 416.10–13.

⁵⁰⁰ Teofanes, AM 6235, s. 418.14–15.

⁵⁰¹ Teofanes, AM 6238, s. 422.25–28.

⁵⁰² Teofanes, AM 6241, s. 426.16–23. Już sam początek relacji podkreśla jak niszczące były to wydarzenia: ἐν δὲ τῷ αὐτῷ χρόνῳ γέγονε σεισμός ἐν Συρίᾳ καὶ μεγάλη καὶ φοβερὰ πτώσις.

⁵⁰³ Teofanes, AM 6241, s. 426.25.

W kontekście ówczesnych wydarzeń politycznych (lata 748–749) Arabów należałoby rozumieć jako dynastię umajjadzką, zaś „lud z pustyni”, to ukrywający się wówczas faktycznie na pustyni jordańskiej Abbasydzi, szczególnie zważywszy na fakt, że Teofanes kilkakrotnie utożsamiał tych ostatnich z *Mauruphoroi* (niosącymi czern), których rozumiał raczej jako Persów, a nie Arabów. Należy również dodać, że informacja o tym trzęsieniu ziemi, niejako zapowiadającym upadek Umajjadów, została umieszczona w *Chronografii* pomiędzy wzmianką o narodzinach syna Konstantyna V, a jego koronacją, co dla Teofanesa nie było w żaden sposób wydarzeniem pozytywnym.

- j) AM 6248 – znaczne trzęsienie ziemi na terenie Palestyny i Syrii⁵⁰⁴. Następnie mamy do czynienia z opisem abbasydzkich prześladowań chrześcijan, które dotknęły m.in. patriarchę Antiochii Teodora.

Gdybyśmy przyjęli ideologiczną lub religijną interpretację fragmentów *Chronografii* Teofanesa, odnoszących się do wyznawców islamu, co przecież nie jest tak rzadko spotykane (a sam autor niniejszego tekstu również wielokrotnie dokonywał podobnych wykładni⁵⁰⁵), to te nader częste wzmianki o katastrofach naturalnych mających miejsce w państwie kalifa można byłoby uznawać za podkreślenie braku Bożej opieki nad krajami, które znalazły się pod władzą heretyków. Rzecz w tym, że wspomnienia te mają (poza wytłuszczonymi powyżej passusami) raczej bardzo zwięzły charakter, pozbawiony często jakiegokolwiek komentarza lub bezpośredniego odnośnika wobec innych wydarzeń omówionych przez Teofanesa w danych fragmentach. Może więc bezpieczniej będzie uznać je za informacje o czysto przyrodniczo-społecznym znaczeniu, bez zbędnego doszukiwania się w nich jakiegokolwiek drugiego dna, przekazu informującego czytelników Teofanesowego dzieła o zasłużonych ze względu na odstępstwo karach i plagach spadających na muzułmańskie kraje? Wszak podobne klęski żywiołowe w Syrii, powodujące, jak wspomnieliśmy powyżej, kryzys humanitarny i ewentualne rozwiniecie

⁵⁰⁴ Teofanes, AM 6248, s. 430.2–3.

⁵⁰⁵ B. C e c o t a, *Islam, the Arabs...*, s. 97–111.

się ogniska epidemicznego, mogły też wpływać na ludność cesarstwa w perspektywie kilku lat. Gdybyśmy próbowali odnaleźć bardziej widoczne związki pomiędzy wspomnianą pandemią konstantynopolitańską z AM 6238, które mógł zasugerować Teofanes, należałoby się raczej odnieść do następującej bezpośrednio po opisie skutków epidemii⁵⁰⁶ wzmiance o ataku floty arabskiej na Cypr i zniszczeniu stacjonujących tam w porcie Keramaia okrętów temu *Kibyrrhaiōtōn*. Można byłoby to uczynić jednak tylko ze względu na konstrukcję tego ustępu, a nie na bezpośrednie komentarze samego Teofanesa.

Przyjrzyjmy się teraz relacjom Chronografa dotyczącym *stricte* pandemii, które miały miejsce w okresie sprawowania władzy przez muzułmanów na terytoriach interesujących bizantyńskiego autora:

- a) AM 6168: miała się zdarzyć wielka epidemia w Syrii oraz Mezopotamii⁵⁰⁷. Fragment ten jest jedynym, który znajduje się w relacji z tego roku.
- b) AM 6176: głód i wielka zaraza w Syrii⁵⁰⁸. W tym samym passusie znaleźć można wzmiankę o atakach Mardaitów na Liban, a także prośbach kalifa ‘Abd al-Malika o pokój, wysłanych poprzez posłów do cesarza bizantyńskiego.
- c) AM 6192: wzmiankowana jest wielka epidemia, ale brakuje uściślenia, gdzie dokładnie wybuchła⁵⁰⁹. W pozostałych fragmentach Teofanes opisał wojnę domową, w której siły dowodzone przez Muhammada ibn Marwana stłumiły rebelię ‘Abd al-Rahmana ibn Muhammada ibn al-Asz’asa, a także udaną kampanię wojsk cesarskich w Syrii, które miały dotrzeć do Samosaty nad Eufratem (w Kommagenie).

⁵⁰⁶ Opis ten ma zdecydowanie religijny charakter, odwołując się do symboliki chrześcijańskiej jako zapowiedzi choroby (τὰ βῆλα σταυρία), określając ją jako gniew Boży (θεομηνία), a także w kontekście halucynacji związanych z postaciami o strasznym wyglądzie, które miały doprowadzać do śmierci w kolejnych dotkniętych epidemią domach: Teofanes, AM 6238, s. 424.1–7.

⁵⁰⁷ Teofanes, AM 6168, s. 354.26–27.

⁵⁰⁸ Teofanes, AM 6176, s. 361.7.

⁵⁰⁹ Teofanes, AM 6192, s. 371.23.

- d) AM 6218: Teofanes wspomniał mimochodem, pomiędzy wzmianką o kampanii Maslamy zakończonej zdobyciem Cezarei Kapadockiej oraz wyprawie Mu'awiji ibn Hiszama przeciwko Bizantyńczykom, o zarazie w Syrii⁵¹⁰.
- e) AM 6225: Chronograf wzmiankował zarazę w Syrii, dodając, że umarło z jej powodu wielu ludzi⁵¹¹. W relacji dotyczącej tego roku jest to jedyna informacja.

Jak widzimy, wzmianek na temat epidemii jest znacznie mniej niż opisów trzęsień ziemi. Same relacje są też znacznie uboższe w szczegóły. Znajduje się takie, w których Teofanes wspomniał wyłącznie o danej zarazie, bez jakichkolwiek dodatkowych wyjaśnień. W tych, gdzie wzmianki dotyczące zarazy podane zostały z opisami innych wydarzeń, trudno doszukiwać się bezpośredniego powiązania pomiędzy nimi. Chronograf nie wzmiankował również ani razu, aby wskazane powyżej choroby zakaźne były jakkolwiek karą Bożą. Równie istotne wydaje się też nie tyle to czym Teofanes wspomniał, ale co pominął.

Warto zaś zauważyć, że nie wzmiankował jednego z najważniejszych wydarzeń związanych z plagami w VII w., czyli tzw. dżumy⁵¹² z Emmaüs Nikopolis (lub dżumy z Amwas – arabska wersja nazwy miejscowości), gdzie w 638 r. znajdował się główny obóz armii arabskiej⁵¹³ na terenie

⁵¹⁰ Teofanes, AM 6218, s. 404.14.

⁵¹¹ Teofanes, AM 6225, s. 410.19–20.

⁵¹² Była to prawdopodobnie dżuma dymienicza (L.I. Conrad, 'Umar at Sargh: The Evolution of an Umayyad Tradition on Flight from the Plague, [in:] *Story-Telling in the Framework of Non-Fictional Arabic Literature*, ed. S. Leder, Wiesbaden 1998, s. 495–496), chociaż niektórzy badacze podkreślają, że na dobrą sprawę w źródłach nie można odnaleźć wzmianek na temat szczegółowych objawów zarazy (M.W. Dols, *Plague in Early Islamic History*, JAOS 94, 1974, s. 382).

⁵¹³ Według niektórych badaczy przyczyną dżumy mogła być poprzedzająca ją klęska głodu w Syrii i Palestynie, spowodowana przedłużającą się suszą (w źródłach arabskich spotyka się określenie „rok popiołów” – F.M. Donner, *The Early Islamic Conquests*, Princeton 1981, s. 152), która po pierwsze doprowadziła naturalnie do osłabienia układów odpornościowych mieszkańców, ale co ważniejsze – wywołała tendencję do gromadzenia rezerw żywności w obozach i miastach, co mogło doprowadzić do

Syrii i skąd choroba rozniosła się na całą prowincję⁵¹⁴. Według badaczy tej zarazy śmierć części przywódców armii muzułmańskich w Syrii (przede wszystkim Abu 'Ubajdy ibn al-Dżarraha, wywodzącego się z plemienia Kurajszytów towarzysza Muhammada, *amin al-umma* – zaufanego wspólnoty, jednego z architektów podboju Syrii, poważnego pretendenta do objęcia funkcji kalifa po 'Umarze⁵¹⁵) w tym okresie utorowała drogę do namiestnikostwa regionu Mu'awiji ibn Abi Sufjanowi, który później został kalifem i założycielem dynastii umajjadzkiej⁵¹⁶. Rozprzestrzenienie się zarazy z arabskich garnizonów⁵¹⁷ do syryjskich miast i wsi, doprowadziło do wyludnienia tych ostatnich⁵¹⁸, przesiedleń ocalałej ludności chrześcijańskiej, a w efekcie łatwiejszego zaaklimatyzowania się żywiołu czysto arabskiego, muzułmańskiego w Syrii. Według niektórych powstanie samego systemu miast-garnizonów wojskowych w Syrii i Egipcie

zwiększenia się populacji gryzoni roznoszących chorobę i ich częstszego kontaktu z ludźmi – M.W. D o l s, *Plague...*, s. 376.

⁵¹⁴ Dżuma dotarła również do Iraku – D.Ch. S t a t h a k o p o u l o u s, *Famine and Pestilence in the Late Roman and Early Byzantine Empire*, Birmingham 2016, s. 349–350; L.I. C o n r a d, *The Plague in the Early Medieval Near East*, Princeton 1981, s. 215.

⁵¹⁵ H.A.R. G i b b: *Abū 'Ubayda al-Djarrāh*. [in:] EI², eds i d e m, J.H. K r a m e r s, E. L é v i - P r o v e n ç a l, J. S c h a c h t, vol. I, Leiden 1986, s. 158–159. Według tradycyjnych arabskich przekazów 'Ubajda odmówił 'Umarowi, kiedy ten wezwał go z powrotem na południe, w obawie o jego zdrowie. Nie chciał bowiem pozostawiać swoich ludzi: M.W. D o l s, *Plague...*, s. 377.

⁵¹⁶ Po 'Ubajdzie obowiązki dowództwa w Syrii przejął m.in. Muaz ibn Dżabal, który umarł wkrótce po tym pierwszym, wraz ze swoimi dwiema żonami oraz synami (L.I. C o n r a d, *The Plague...*, s. 55), podobnie jak kolejny namiestnik – Jazyd ibn Abi Sufjan, a także wielu towarzyszy Proroka takich jak Suhajli ibn 'Amr, Abu Dżandal, Fadl ibn 'Abbas, czy al-Haris ibn Hiszam – M.W. D o l s, *Plague...*, s. 378. Istnieje koncepcja, zgodnie z którą wspomniana zaraza utorowała Umajjadom drogę do przejęcia władzy w Syrii, a później w całym kalifacie, bowiem zabrakło bardziej znacznych kandydatów do namiestnikostwa niż Mu'awija m.in. w: W. M a d e l u n g, *The Succession to Muhammad: A Study of the Early Caliphate*, Cambridge 1997, s. 61.

⁵¹⁷ Zgodnie z tradycją arabską, z powodu dżumy umarło w ciągu kilku lat około dwudziestu pięciu tysięcy muzułmańskich wojowników: J. S o u r d e l - T h o m i n e, *Amwas*, [in:] EI, eds C.E. B o s w o r t h, E. v a n D o n z e l, Ch. P e l l a t, vol. I: *A–B*, Leiden 1960, s. 460–461.

⁵¹⁸ R.S. B r a y, *Armies of Pestilence. The Impact of Disease on History*, Cambridge 1996, s. 40.

podyktowane było obawą przed rozprzestrzenianiem się dżumy wśród Arabów. Epidemia ta, pierwsza którą tak szeroko odnotowują źródła arabskie, przyczyniła się do wypracowania muzułmańskich nauk teologicznych na temat koncepcji plagi jako kary, predestynacji w życiu człowieka i jego wolnej woli⁵¹⁹, a także praktycznych zasad postępowania w krajach islamu wobec pandemii – zakazu wjazdu, pozwoleń na wyjazd z danego miejsca objętego zarazą itd.⁵²⁰. Warto dodać, że ten moralizatorski element w arabskich przekazach dotyczących epidemii skłonił część współczesnych badaczy do uznania większości przedstawionych w nich elementów za rodzaj narracji legendarnej⁵²¹. Oprócz wspomnianej powyżej zarazy z Amwas w Syrii i Palestynie, epidemie dżumy lub innych chorób zaraźliwych powtarzały się mniej więcej co dziesięć–dwadzieścia lat (co potwierdzają też wzmiankowane powyżej relacje Teofanesa), a ich ofiarami padali członkowie najwyższych elit umajjadzkich, włącznie z kalifami – Mu'awiją II, Marwanem I, 'Abd al-Malikiem oraz Sulejmanem⁵²². Regularność występowania tychże problemów zdrowotnych w Syrii, skłoniła niektórych historyków do sformułowania daleko idącej hipotezy, zgodnie z którą stała depopulacja głównych prowincji umajjadzkich mogła doprowadzić do przewagi regionów wschodnich, w konsekwencji zwycięstwa wywodzących się stamtąd rebeliantów podczas tzw. rewo-

⁵¹⁹ Zgodnie z teologicznymi interpretacjami powstałymi w kontekście wspomnianej tu plagi, islamscy znawcy hadisów uznali m.in., że dżuma była karą dla niewierzących, dlatego też muzułmanie działający w regionie zamieszkałym przez tychże i umierający z winy zarazy, powinni zostać uznani za szahidów, gdyż *de iure* ginęli z powodu niewiernych, zob.: M.-H. Congourdau, M. Melhau, *La perception de la peste en pays chrétien byzantin et musulman*, REB 59, 2001, s. 99–105; J. van Ess, *La peste d'Emmaüs. Théologie et histoire du salut aux prémices de l'Islam*, CRAIBL 144. 1, 2000, s. 325–327.

⁵²⁰ Kiedy 'Ubajda odmówił przybycia do 'Umara, kalif miał się udać do arabskich wodzów i spotkał się z nim w Sargh. Podczas tego zgromadzenia doszło do wymiany opinii na temat kwestii wycofania się lub pozostania na terenach objętych zarazą, w której to pojawiły się odwołania do wypowiedzi Proroka, pierwszych hadisów – J.-L. Déclais, *Ézékiel: La vallée des morts et la peste d'Emmaüs*, MIDÉO 30, 2014, s. 206; M.W. Dols, *Plague...*, s. 377, o czym wspomina m.in. Tabari XII (G.H.A. Juynboll), s. 92.

⁵²¹ Pojawia się określenie „mitu historycznego”: J. van Ess, *La peste d'Emmaüs...*, s. 326.

⁵²² M.W. Dols, *Plague...*, s. 378–380.

lucji abbasydzkiej⁵²³. Z perspektywy niniejszego krótkiego podrozdziału istotne jednak jest, że bizantyński chronograf nie uwypuklił w swoim dziele wątków, które pojawiają się w ówczesnej historiografii arabskiej, np. w kontekście śmierci poszczególnych umajjadzkich władców z powodu zarazy. Moglibyśmy oczywiście tłumaczyć to brakiem wiedzy o tychże, gdyby nie tak solidne opracowanie przez Teofanesa katalogu innych klęsk żywiołowych mających miejsce na terenach podległych władcom muzułmańskim – trzęsień ziemi.

Reasumując, o ile najsłynniejszy Teofanesowy opis plagi z czasów Konstantyna V zawiera faktycznie odwołania do kwestii nadprzyrodzonych, podobnie jak niektóre z opisów trzęsień ziemi wydają się być „zapowiedzią” niekorzystnych wydarzeń politycznych, to relacje dotyczące pandemii na terenach syryjskich i mezopotamskich, podległych władzy kalifów, nie wydają się spełniać w *Chronografii* którejkolwiek z tych ról. Teofanes nie traktował ich więc (a na pewno nie wyraził tegoż *explicite*) jako szczególnego działania Boga wymierzonego przeciwko niewiernym, tak jak czynił przecież na przykład w kontekście wyjątkowych burz morskich podczas oblężeń Konstantynopola, które doprowadziły do zniszczenia floty arabskiej.



⁵²³ R.S. Bray, *Armies of Pestilence...*, s. 41.

ROZDZIAŁ III

Wizerunek władców muzułmańskich w *Chronografii* Teofanesa Wyznawcy



Teofanes ograniczał się często jedynie do wspomnienia o datach panowania danego kalifa. Zdecydowanie częściej pisał o Arabach jako grupie niż o poszczególnych jednostkach wchodzących w skład tej społeczności. Są jednak od tej reguły istotne wyjątki.

1. Prawowierni i sprawiedliwi

W rozdziale pierwszym starałem się omówić przekazy dotyczące postaci Proroka. Obraz ten byłby niepełny, gdybym nie uzupełnił go o przeanalizowanie wzmianek na temat jego bezpośrednich następców, czyli tzw. kalifów prawowiernych lub sprawiedliwych, tych czterech przywódców wspólnoty muzułmańskiej, których rządy poprzedzały ugruntowanie modelu dynastycznego, najpierw w rodzie Umajjadów, następnie zaś Abbasydów.

1.1. Abu Bakr

Pierwszy z kalifów sprawiedliwych, Abu Bakr, pojawia się w *Chronografii* wraz z Muhammadem w pierwszym ustępie dotyczącym islamu, znajdującym się w relacji z AM 6122¹, a informującym o śmierci przywódcy. Teofanes przedstawił przyszłego kalifa jako krewnego Proroka (συγγενῆ αὐτοῦ), którego ten mianował swoim archontem/wodzem/przywódcą (τὴν ἀρχὴν αὐτοῦ). Biorąc pod uwagę kontekst śmierci wydaje się, że obydwie angielskie propozycje tłumaczenia² mogą być poprawne, jednakże gdybyśmy trzymali się literalnie przekazu, to należy uznać, że najlepszym spośród przedstawionych wyżej tłumaczeń wydaje się być słowo, które po polsku oddalibyśmy jako *wódz*. Mam wrażenie, że w kontekście tego prostego, jakby się wydawało, ustępu powstaje pytanie, kogo miał na myśli Teofanes w kolejnym zdaniu swojej relacji, podkreślającej, że gdziekolwiek pojawiała się informacja o tej osobie, wszędzie towarzyszył jej też strach ludzi³. Sądzę, że tak jak automatycznie nie powinniśmy doszukiwać się wyrażonej *explicite* informacji o bezpośredniej sukcesji Abu Bakra po Muhammadzie w zaprezentowanym fragmencie, tak też nie wolno zakładać, że drugi passus dotyczy na pewno samego Proroka. Równie dobrze informacje przekazane przez Chronografa mogą oznaczać ni mniej ni więcej, że Muhammad wybrał Abu Bakra na wodza, a tenże swoimi działaniami (militarnymi?) wzbudzał powszechne „zainteresowanie” gdziekolwiek docierał. Wszak bez domniemanego wtrącenia fragment ten brzmiałby następująco: προχειρισάμενος Ἀβουβάχαρον συγγενῆ αὐτοῦ καὶ πάντες ἐφοβήθησαν. Podkreślam, że nie uznaję się za władnego przesądzać tej kwestii, chciałem jedynie wskazać na tę ciekawą według

¹ Teofanes, AM 6122, s. 333, 2–3: Τούτῳ τῷ ἔτει ἀπεβίω Μουάμεδ, ὁ τῶν Σαρακηνῶν ἀρχηγὸς καὶ ψευδοπροφήτης, προχειρισάμενος Ἀβουβάχαρον συγγενῆ αὐτοῦ εἰς τὴν ἀρχὴν αὐτοῦ.

² C. Mango i R. Scott tłumaczą to słowo jako *chieftainship* – Teofanes (C. Mango, R. Scott), s. 464, natomiast H. Turtledove jako *successor* – Teofanes (H. Turtledove), s. 34.

³ Teofanes, AM 6122, s. 333, 3–4: w następnym zdaniu informuje o dokonaniach Muhammada, a nie Abu Bakra: καὶ τῷ αὐτῷ χρόνῳ ἦλθεν ἡ ἀκοὴ αὐτοῦ καὶ πάντες ἐφοβήθησαν.

mnie możliwość interpretacyjną. Oczywiście pozostałe passusy relacji z AM 6122, dotyczące pochodzenia, nauczania, choroby i kontaktów z Żydami, omówione we wcześniejszym rozdziale, związane są z pewnością z osobą Muhammada. Tak czy inaczej wzmianka o Abu Bakrze właściwie w pierwszych wersach *Chronografii* dotyczących islamu, wydaje się być zgodna z naszą wiedzą na temat roli tego człowieka przy Proroku⁴ i oddaje jego znaczenie dla *ummy*⁵. Potwierdza ją też druga, znajdująca się w tej samej relacji, w której faktycznie Teofanes daje do zrozumienia, że ojciec A'iszy został wyznaczony na następcę, dziedzica czy też spadkobiercę Muhammada (tak można bowiem najdokładniej chyba tłumaczyć użyte we fragmencie, znane skądinąd powszechnie słowo διάδοχον)⁶. Chronograf wzmiankował tam też, że Abu Bakr przyjął nauczanie Proroka jako pierwszy wśród mężczyzn, po kobietach rzecz jasna, którym poświęciłem nieco więcej miejsca w drugim rozdziale. Podobnie zresztą jak w zagadnieniu kobiecym, także wersja na temat Abu Bakra, przedstawiona przez Teofanesa, wydaje się być w pewien sposób zgodna z przesłaniem przekazów muzułmańskich, sunnickich⁷. Według wersji szyickich Abu Bakr

⁴ Z tradycyjną, muzułmańską wizją znaczenia Abu Bakra dla ukształtowanej dopiero *ummy* zapoznać się można poprzez: 'A.M.M. As-Sallabee, *The Biography of Abu Bakr As-Siddeeq*, transl. F. Shafeeq, London–Houston–New York b.d.w., szczególnie s. 83–175; *Biographies of the Rightly-Guided Calips. Prepared from the Works of Ibn Katheer, At-Tabari, As-Syooti and Other Historians*, prepared and transl. T. Abu As-Su'od Muhammad, N.K. Ed-Din Abu Al-Yazid, revised and eds M. Ibrahim Kamara, J. McEwan, Dar Al-Manarah 2001, s. 4–141. Najbardziej rozpowszechnioną, klasyczną wersją muzułmańskiej biografii Abu Bakra w strefie arabskojęzycznej wydaje się jednak nadal praca Alego El-Tanaw'iego z 1986 r.: *Abu Bakr As-Siddiq*, Dar Al-Manara, Ġudda 1986. Należy podkreślić, że chociaż wymienione powyżej książki są dość łatwo dostępne, to trudno uznać je za prace naukowe i należy przestrzec ewentualnych Czytelników przed bezkrytyczną ich lekturą.

⁵ Jak doskonale ujął to John Renard: *Abu Bakr is pivotal figure in the evolution of traditional Muslim convictions about this cloud of witnesses who model faith, values, and commitment – Abu Bakr in Tradition and Early Hagiography*, [in:] *Tales of God's Friends: Islamic Hagiography in Translation*, ed. idem, Berkeley–Los Angeles–London 2009, s. 16.

⁶ Teofanes, AM 6122, s. 334.17: καὶ οὕτως ἐκ γυναικῶν ἢ φήμῃ ἤλθεν εἰς ἄνδρας, πρῶτον Ἀβουβάχαρον, ὃν καὶ διάδοχον κατέλιπεν.

⁷ W niektórych tradycjach Abu Bakr, poprzez spotkanie z mnichem Bahirą, miał być powiadomiony o szczególnej roli Muhammada jako Proroka, właściwie przed

bezwładnie zagarnął kalifat Alemu. Stąd też nie we wszystkich przekazach ‘Abdallah Ibn ‘Usman Abu Kuhafa⁸ uznawany jest za pierwszego spośród nawróconych, niektóre z nich wspominają, że nie był nawet w pięćdziesiątce pierwszych wyznawców Allaha⁹. Kiedy jednak już dołączył do wspólnoty stał się jednym z najgorliwszych jej orędowników, wspierając ją również finansowo, dzięki majątkowi, który zgromadził jako kupiec¹⁰. To on prawdopodobnie nawrócił przyszłego trzeciego kalifa, ‘Usmana ibn Affana, o czym informuje m.in. w swoim żywocie Proroka Ibn Iszak¹¹. W 631 r. został wyznaczony przez Muhammada do poprowadzenia pielgrzymki do Mekki¹². Najprawdopodobniej powierzono mu też organizację i prowadzenie modlitw w okresie choroby Proroka¹³, to on poinformował wspólnotę o jego śmierci słynnym sformułowaniem: *jeżeli oddajecie cześć Mahometowi, to Mahomet nie żyje; jeżeli zaś oddajecie cześć Bogu, to Bóg*

powstaniem islamu jako religii. Tym bardziej podkreślano w ten sposób jego status jako pierwszego wierzącego. Oczywiście wersje tej legendy, zachowane przede wszystkim w spuściźnie z przełomu VIII–IX w., związanej z kręgami irackimi, Kufy, czy Bagdadu różnią się, co do szczegółów: M. A k p i n a r, *Narrative Representations of Abu Bakr (D. 13/634) in the Second/Eighth Century*, PhD Thesis, The University of Chicago 2016, s. 19–76.

⁸ Tak brzmiało jego prawdziwe imię. Zwyczajowe, znane powszechnie to tzw. *kunja*, arabski przydomek, tłumaczony najczęściej jako „ojciec dziewczycy”, wyraźne nawiązanie do jednej z żon Muhammada, A’isy, córki Abu Bakra. W literaturze muzułmańskiej znany jest przede wszystkim jako *as-Siddik*, co najczęściej tłumaczy się jako prawdomówny, chociaż równie uprawnione są też inne propozycje – godny zaufania, szczery, uczciwy, prawy, lojalny czy też wierny. Rzecz w tym, że do dzisiaj nie wypracowano jednoznacznej opinii ani co do tego, jakie pierwotne znaczenie nadawano temu przydomkowi, ani w jaki sposób on powstał – *ibidem*, s. 77–158.

⁹ M. G a u d e f r o y - D e m o m b y n e s, *Narodziny islamu*, tłum. H. O l é d z k a, Warszawa 1988, s. 59.

¹⁰ To na przykład Abu Bakr miał sfinansować zakup działki w Medynie pod budowę pierwszego domu modlitwy – A l - B a l ā z u r i, s. 6.

¹¹ I b n I s z a k, s. 162.

¹² Wspomina o tym al-Wakidi w dziele poświęconym działalności wojskowej Proroka – *Kitāb al-Mağāzī* – W a k i d i (J. W e l l h a u s e n), s. 416–417.

¹³ Jego wyjątkowa aktywność podczas choroby i śmierci Proroka stała się nawet przedmiotem analiz psychologicznych: M. R. N a j w a H a n i m, H. J e f f r i I r w a n, S. M. M u h a m m a d A l S i d d i q, N. N o r J a n n a h, R. Z u l A z l i n, M. T. M d F a i z, *A review on anticipatory grief and lessons learnt from the history of Abu Bakr r.a.*, IMJM 17. 2, 2018, s. 239–242.

żyje¹⁴. Reasumując, podstawowe informacje dotyczące jego znaczenia jako członka wspólnoty muzułmanów potwierdzać mogą obserwacje Teofanesa, zgodne, co ważne, z raczej klasyczną wizją dziejów islamu¹⁵. Podkreślenie to jest dość istotne, bowiem warto przypomnieć, że wśród licznych przeciwników Abu Bakra, utrudniających mu sprawowanie władzy praktycznie przez cały okres jego kalifatu (charakteryzujący się przede wszystkim tzw. *hurūb ar-ridda*, czyli wojnami odstępców¹⁶), znalazł się również protoplasta rodu Abbasydów – ‘Abbas Ibn ‘Abd Al Muttalib, który w imieniu Banu Haszim protestował przeciwko niewzięciu pod uwagę zdania faktycznie spokrewnionych z Muhammadem podczas ustalania następcy¹⁷. Biorąc pod uwagę złożoność zagadnienia następstwa po Proroku i różnorodność wyjaśnień dotyczących legitymizacji Abu Bakra

¹⁴ J. D a n e c k i, *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. I. Warszawa 1998, s. 88.

¹⁵ Abu Bakr, wraz z ‘Umarem ibn al-Chattabem, znani są w przekazach sunnickich jako *alszajkan* – dwaj mędrcy. Ich wypowiedzi, zachowane w hadisach, to jeden z fundamentów wyznaczających niektóre z prawideł islamu. Obydwaj władcy traktowani byli wręcz jako dwa kolejne, po Muhammadzie, autorytety religijne, a ich wpływ można porównać jedynie z Alim w odłamie szyickim: T. El-H i b r i, *Parable and Politics in Early Islamic History. The Rashidun Caliphs*, New York 2010, s. 77.

¹⁶ Jednym z głównych powodów tych wojen była niechęć poszczególnych przywódców plemiennych do uznania możliwości dziedziczenia przysięgi wierności jaką składali Prorokowi, traktując ją jako przyrzeczenie osobiste, a nie instytucjonalne. Z pewnością istotną kwestię stanowił również opór wobec opłaty zakatu (o wczesnych formach tego podatku zob.: S. B a s h e a r, *On the Origins and Development of the Meaning of zakāt in Early Islam*, Ara 40. 1, 1993, s. 84–113). Oczywiście wojny te stanowiły element konfrontacji o schedę po Muhammadzie, jednym z tych, którzy do tego aspirowali był np. Musajlima (właściwie Maslama ibn Habib), którego można chyba nazwać nawet jednym z konkurencyjnych wobec Muhammada proroków – więcej na jego temat zob.: M.J. K i s t e r, *The Struggle against Musaylima and the Conquest of Yamāma*, JSAI 27, 2002, s. 1–56; D.F. E i c k e l m a n, *Musaylima: An Approach to the Social Anthropology of Seventh Century Arabia*, JESHO 10. 1, 1967, s. 17–52. Do buntów doszło praktycznie w każdym zakątku nowo powstałego państwa muzułmańskiego, a zagrożona atakami była sama Medyna. Na temat przebiegu wydarzeń por.: F.M. D o n n e r, *The Early Islamic Conquests*, Princeton 1981, s. 82–91; E. S h o u f a n i, *Al-Riddah and the Muslim Conquest of Arabia*, Toronto 1973, s. 71–106.

¹⁷ Tak przynajmniej podaje A l J a k u b i: J a k u b i (*Tārikh*), s. 125. Należy pamiętać, że zgodnie z przekazami muzułmańskimi śmierć Muhammada nie była wydarzeniem, które można byłoby uznać stuprocentowo za nagłe i niespodziewane. Sam Prorok zdecydował się spędzić ostatnie dni życia w domu A’iszy, a w „ostatniej drodze” do tego

jako pierwszego kalifa¹⁸, można nawet stwierdzić, że przekaz Teofanesa, który podkreślił po prostu, że to sam Muhammad wyznaczył ojca A'iszy, był transmisją jednej z wersji tej historii¹⁹.

Jedyny bezpośrednio informujący o działalności Abu Bakra passus w *Chronografii* (oprócz domniemanego fragmentu z AM 6122), dotyczy natomiast wzmianki z AM 6124²⁰ na temat zainicjowanej przez niego wyprawy na północ, do południowej Palestyny – wysłania zbrojnych z czterema dowódcami (στρατηγούς τέσσαρας) na czele. Ekspedycja ta jednak wydaje się mieć wyłącznie łupieżczy charakter, bowiem Teofanes podkreślił, że wojska muzułmańskie po splądrowaniu części terenów palestyńskich wróciły do siebie z licznymi łupami i jeńcami (καὶ πολλοὺς αἰχμαλώτους λαβόντες καὶ λάφυρα πολλὰ ὑπέστρεψαν μετὰ λαμπρᾶς νίκης). W *Chronografii* można wychwycić pewną nieścisłość dotyczącą tych wydarzeń. W poprzednim fragmencie, AM 6123, Teofanes wspomniął bowiem, że czterech emirów (τέσσαρας ἀμειραίους) do walk o południową Palestynę wyznaczył jeszcze sam Prorok. Ponieważ jednak dodał, że spośród tych czterech, trzech zginęło z rąk wikariusza Teodora (αὐτὸς ἐπιρρίψας αὐτοῖς ἐν χωρίῳ ἐπιλεγομένῳ Μόθους ἀποκτέννει τρεῖς ἀμειραίους καὶ τὸ πλῆθος τοῦ λαοῦ. ἐξήλθε δὲ εἰς ἀμειρᾶς ὁ Χάλεδος – jak widać ocalał tylko Chalid

miejsca towarzyszyły mu dwie osoby – Ali oraz właśnie 'Abbas, uznawani później za przywódców dwóch linii Haszymitów – T. El-Hibri, *Parable and Politics...*, s. 26.

¹⁸ Więcej na temat zagadnienia legitymizacji wyboru Abu Bakra, której fundamenty możemy odnaleźć w przedislamskich zwyczajach wyznaczania wodza raczej za zasługi, a nie z powodu pochodzenia zob.: Kh. 'Athamina, *The Pre-Islamic Roots of the Early Muslim Caliphate: The Emergence of Abū Bakr*, I 76. 1, 1999, s. 1–32. O skomplikowanych okolicznościach tego wydarzenia w kontekście Abu Bakra zob.: M.M. Ayoub, *The Crisis of Muslim History. Religion and Politics in Early Islam*, Oxford 2003, s. 26–38.

¹⁹ Historii reinterpretowanej nieraz w zaskakujących kontekstach, osiagającej niemalże drugie, realne życie we współczesności: J. Skovgaard-Petersen, *Heirs of Abu Bakr. On the Ideology and Conception of History in al-Qaeda and Islamic State*, CQJ 16. 1, 2017, s. 25–36. Zaskoczenie będzie jednak mniejsze, jeżeli przypomnimy sobie sformułowaną dwadzieścia lat temu konstatację Fadzli Bina Adama, który badając porównawczo *tafsiry* klasyczne i współczesne odnośnie do koncepcji kalifatu, zauważył, że te dzisiejsze charakteryzują się dużo większym radykalizmem w pojmowaniu litery Świętej Księgi, jak i hadisów dotyczących tematu: *The Concept of Khilāfah according to selected Sunni and Shī'i Quranic Commentaries*, PhD Thesis, The University of Leeds 2001, s. 261.

²⁰ Teofanes, AM 6124, s. 336.14–20.

ibn Walid – ὃν λέγουσι τὴν μάχαιραν τοῦ θεοῦ, czyli Miecz Boga), trudno stwierdzić z całą pewnością czy Teofanes miał na myśli tych samych ludzi²¹. Podejrzewam, iż Chronograf uznał, że były takie dwie oddzielne wyprawy, można bowiem doszukać się w tych relacjach pewnego wspólnego ciągu logicznego. W pierwszym passusie wzmiankowani są pewni Arabowie, którzy za bizantyńskie wsparcie pieniężne zajmowali się pilnowaniem przejść pustynnych od południa, chroniąc w ten sposób Gazę przed najazdami. Nie otrzymali jednak tego roku, zgodnie z przekazem, odpowiedniego wynagrodzenia, a wręcz zostali obrażeni przez bizantyńskiego urzędnika, który nazwał ich psami (ὁ δεσπότης μόγισ τοῖς στρατιώταις δίδωσι ῥόγας, πόσῳ μᾶλλον τοῖς κυσὶ τοῦ τοις)²². Oni też, w zemście, zaproponowali swoje usługi muzułmanom i faktycznie zostali wymienieni przez Teofanesa w AM 6124, jako ci, którzy doprowadzili wyznawców Allaha pod Gazę²³. W drugiej z relacji, to nie Bizantyńczykom udaje się pokonać muzułmanów, ale odwrotnie – Sergiusz, którzy zebrał niewielkie wojska na południu Palestyny, ponosi klęskę w starciu z wojskami arabskimi²⁴. Wydaje się, że pierwszą ze wzmiankowanych ekspedycji należy łączyć z przedsięwzięciem, w którym brali udział (oprócz Chalida) Zajd ibn Harisah, Dża'far ibn Abi Talib oraz 'Abdallah ibn Rawahah. Wymienieni, poza ibn Walidem, zginęli w bitwie w pobliżu wioski Mu'ta, we wrześniu 629 r.²⁵ Szczególnie istotna mogła być śmierć ibn Harisaha, gdyż zgodnie z tradycją był on trzecią w kolejności osobą, która przyjęła islam, niewolnikiem żony Muhammada, Chadidży, przez pewien czas adoptowanym synem Proroka, dowódcą w kilku co najmniej istotnych wyprawach

²¹ Teofanes, AM 6123, s. 335.21–23.

²² Teofanes, AM 6123, s. 335.27–28 – 336.1.

²³ Teofanes, AM 6124, s. 336.15–16: ὑπὸ τῶν Ἀράβων ἤλθον καὶ ἔλαβον τὴν Ἡραν καὶ πᾶσαν τὴν χώραν Γάζης.

²⁴ Teofanes, AM 6124, s. 336.16–19.

²⁵ Na temat starcia, w którym Bizantyńczycy dysponowali prawdopodobnie trzykrotną przewagą liczebną (około 10 000 do 3000 ludzi), zob. m.in.: F. Buhl, *Mu'ta*, [in:] EI², eds P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs, https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/muta-SIM_5637 [dostęp: 10.05.2021 r.]; W.E. Kaegei, *Byzantium and the Early Islamic Conquests*, Cambridge 1992, s. 67–79.

zbrojnych na Półwyspie Arabskim w latach 627–628²⁶. Jego śmierć otwierała drogę do sukcesji innym członkom wspólnoty, m.in. Abu Bakrowi. Z kolei druga z wymienionych przez Teofanesa ekspedycji to najprawdopodobniej pierwsza udana muzułmańska rejsa na tereny bizantyńskie, pod dowództwem ‘Usamy, syna wspomnianego wyżej Zajda ibn Harisaha, który został obarczony tym zadaniem jeszcze przez Muhammada, ale po jego śmierci Abu Bakr, mimo że namawiano go do zmiany postanowień, podtrzymał decyzję Proroka²⁷. Reasumując powyższe rozważania, fragment dotyczący organizacji wyprawy potwierdza skądinąd znany w literaturze przedmiotu fakt dwóch głównych osiągnięć kalifatu Abu Bakra – przełamania wewnętrznych zatargów i skonsolidowania społeczności na tyle, by móc stworzyć armię do wypadów poza granice młodego państwa muzułmańskiego²⁸.

²⁶ Kilka lat temu David S. Powers, profesor z Cornell University, na nowo zmierzył się z postacią Zajda, wskazując, że wzmianki koraniczne, jak i te zachowane w sunnie pozwalają zasugerować, iż wizerunek ibn Harisaha był kształtowany w oparciu o wzory biblijne, takich bohaterów Pisma jak Izaak, Ismael, Józef czy Uriasz Hetyta. Według badacza, dowodzi to zacieklego konfliktu o władzę i sukcesję po Muhammadzie, jaki toczył się w łonie młodej wspólnoty muzułmańskiej. Ostatecznie Zajd zginął, a niektóre przekazy suponują, że to sam Prorok wysłał go na pewną śmierć, cofnąwszy wcześniej adopcję. Interesująca rzecz, że Muhammad adoptował prawdopodobnie Zajda jeszcze przed objawieniami, a przez kolejne kilkanaście lat ibn Harisah był traktowany przez część wspólnoty jako naturalny spadkobierca Wysłannika: *Zayd. The Little-Known Story of Muhammad's Adopted Son*, Philadelphia 2014. Wątki te poruszone zostały także we wcześniejszej pracy wspomnianego autora: *Muhammad is not the Father of any of Your Men. The Making of the Last Prophet*, Philadelphia 2009, s. 24–31.

²⁷ M. Gil, *A History of Palestine 634–1099*, transl. E. Broido, Cambridge 1997, s. 31–32.

²⁸ Dobrze podsumował to niemal pół wieku temu Elias S. Hounfi: *Abu Bakr's first achievement was to effect the victory of Islam over tribalism. The second was his organization of the Muslim armies' first thrust against the two great empires of the time-Byzantium and Persia. Muslim armies were able to overcome the two empires in a short time – Al-Riddah and the Muslim Conquest of Arabia...*, s. 150. Podobna opinia utrzymuje się również w tradycyjnym dyskursie islamskim, gdzie podkreśla się przede wszystkim zasługi Abu Bakra w zakresie *de facto* odbudowy młodego państwa islamskiego na przekór licznym tendencjom odśrodkowym, tak politycznym, jak i religijnym, jednocześnie jednak utrzymując, że pierwszy kalif kontynuował w tym zakresie działania podjęte jeszcze

Ostatni fragment na temat Abu Bakra pochodzi z relacji AM 6125. Teofanes poinformował tam o śmierci przywódcy, dodając, że funkcję emira sprawował przez dwa i pół roku²⁹.

1.2. ‘Umar ibn al-Chattab

Panowanie ‘Umara ibn al-Chattaba jest z pewnością jednym z najlepiej opisanych w *Chronografii* spośród kalifów sprawiedliwych. Nie wydaje się to niczym szczególnym, biorąc pod uwagę, że właśnie za czasów tego władcy muzułmanie osiągnęli największe sukcesy³⁰, zdobywając pełną kontrolę nad interiozem syryjskim, poddając sobie Egipt, a także pokonując główne siły imperium sasanidzkiego³¹ (późniejszy długotrwały

przez samego Proroka: F.N. H u d a, *Menajemen pemerintahan Khalifah Abu Bakar As Shiddiq dalam pengembangan dakwah Islam*, Purwokerto 2018, s. 1–5.

²⁹ T e o f a n e s, AM 6125, s. 336. 28–29.

³⁰ Z zastrzeżeniem płynącym m.in. z wniosków eseju Freda M. D o n n e r a: *Centralized Authority and Military Autonomy in the Early Islamic Conquests*, [in:] *The Byzantine and Early Islamic Near East*, vol. III: *States, Resources and Armies, Studies in Late Antiquity and Early Islam*, ed. Av. C a m e r o n, Princeton 1995, s. 337–360. W skrócie można to ująć tak – trudno myśleć logicznie uznać za wiarygodną przekazaną przez historiografię muzułmańską wizję podboju jako sterowanego centralnie, przez kalifów z Medyny, procesu mającego na celu rozszerzenie panowania islamu. O ile decyzje o wyprawach mogły być podejmowane w ośrodku stołecznym, to już działania na miejscu zależne musiały być od poszczególnych wodzów. Konkludując zaś, trudno wobec tego uznać, że pierwsi kalifowie odgrywali w tym podboju tak dużą rolę, jak to mogłoby wynikać z lektury źródeł typu *futūḥ*.

³¹ Dwie decydujące o dalszych losach Sasanidów bitwy z wojskami muzułmańskimi, pod Kadisiją (638) oraz Nahawandem (642) stoczone zostały za panowania ‘Umara. To on także zdecydował o kontynuowaniu podboju terytorium Iranu po drugiej ze wspomnianych bitew, nazywanej w muzułmańskiej historiografii „wiktoria wiktarii”. Na temat podboju Iranu przez muzułmanów, zdecydowanie mniej znanego niż zagadnienia związane np. z zajęciem Egiptu warto zob. m.in. podsumowania Michała R. Jacksona B o n n e r a (*The Last Empire of Iran*, Piscataway 2020, s. 313–348) oraz ‘Abd al-Husaina Z a r r i n k u b a (*The Arab Conquest of Iran and Its Aftermath*, [in:] *The Cambridge History of Iran. 4. The period from the Arab invasion to the Saljuqs*, ed. R.N. F r y e, Cambridge 1975, s. 1–56), obszerną pracę poświęconą wyłącznie temu tematowi autorstwa Parvaneha P u r s h a r i a t i (*Decline and Fall of the Sasanian Empire*.

podbój spowodowany był raczej oporem miejscowej ludności³², a nie przedstawicielei dynastii, spośród których część zbiegła do cesarstwa Tangów w Chinach³³). Rządy ‘Umara były jednak istotne również ze względu na pewne ustabilizowanie władzy, wprowadzenie procedur administracyjnych, m.in. przeprowadzenie spisów ludności, a także reformy religijne. Wszystkie te dokonania zostały uwzględnione przez Teofanesa w *Chronografii*.

Charakter Ibn al-Chattaba jako przywódcy nastawionego na odnośzenie militarnych sukcesów został oddany przez Wyznawcę chociażby już w pierwszym fragmencie poświęconym jego osobie, znajdującym się w relacji z AM 6125, gdzie Bizantyńczyk opisał moment przejęcia władzy

The Sasanian-Parthian Confederacy and the Arab Conquest of Iran, London–New York 2008, szczególnie s. 161–286), a także ciekawą propozycję wyjaśnienia przyczyn upadku, skupiającą się na problemach ekonomicznych i społecznych sasanidzkiego państwa pióra Petera Christensa: *The Decline of Iranshahr: Irrigation and Environments in the History of the Middle East, 500 B.C. to A.D. 1500*, Copenhagen 1993, s. 67–84; por. również studium dotyczące rozwoju gospodarczego, jaki nastąpił w Iranie po muzułmańskim najęździe: R.W. Bulliet, *Cotton, Climate, and Camels in Early Islamic Iran. A Moment in World History*, New York 2009, s. 127–157.

³² Na przełomie lat czterdziestych i pięćdziesiątych VII w. doszło do licznych wystąpień i rebelii antymuzułmańskich w takich perskich prowincjach jak Fars, Sistan, Chorasán, czy nawet Makran, co zauważają również historycy przygotowujący dzisiejsze „oficjalne” muzułmańskie wersje podboju: A.I. Akram, *The Muslim Conquest of Persia*, ed. A.B. Al-Mehri, Birmingham b.d.w., s. 273–283. O długim, naznaczonym buntami miejscowej ludności podboju perskiego interioru zob.: T. Daryaee, *The Collapse of the Sasanian Power in Fārs/Persis*, NIB 2. 1, 2002, s. 3–18.

³³ Na temat zadziwiającej epopei dziedzica Sasanidów Peroza III w Chinach zob. m.in.: H. Pashazanous, E. Sangari, *The Last Sasanians in Chinese Literary Sources: Recently Identified Statue Head of a Sasanian Prince at the Qianling Mausoleum*, IrS 51. 4, 2018, s. 499–515; H. Pashazanous, E. Afkande, *The Last Sasanian in Eastern Iran and China*, Anab 5, 2014, s. 139–154; M. Comparati, *The Last Sasanians in China*, ES 2, 2003, s. 197–213. Pamiętać wypada, że oprócz trudnej lądowej drogi ewakuacji poprzez przełęcze afgańskie i środkowoazjatyckie, pomiędzy ówczesnymi Chinami a Persją istniały również sprawdzone połączenia morskie: H.P. Zhanous, M.M. Zohouri, *Some Thoughts on the Iranian-Chinese Maritime Trade in Late Antiquity and during the Early Islamic Period*, [in:] *Proceedings of the 11th International Congress on the Archaeology of the Ancient Near East: vol. II: Field Reports. Islamic Archaeology*, eds A. Otto, M. Herles, K. Kaniuth, L. Korn, A. Heidenreich, Wiesbaden 2020, s. 547–558.

po śmierci Abu Bakra. Teofanes podkreślił, że ‘Umar niemal natychmiast wysłał ekspedycję na tereny syryjskie³⁴. Trudno jednoznacznie ocenić ten passus, gdyż z jednej strony Chronograf wyraźnie stwierdził, że muzułmanie ponieśli w tym czasie porażki, włącznie ze śmiercią jednego z dowodzących armią emirów, z drugiej zaś wspomniął jednocześnie o braku koordynacji działań wojsk cesarskich i zachowaniu samego Herakliusza, który postanowił wycofać się z Syrii, zabierając drzewo Świętego Krzyża z Jerozolimy. Jako główny inicjator podboju Syrii, ‘Umar występuje też we fragmentach relacji z AM 6127. W otwierającym passusie uczynił go bezpośrednim przywódcą najazdu na Palestynę i próby zdobycia Jerozolimy³⁵, wymienił go także w drugim miejscu, kiedy to wspomniął, że to kalif wysłał swoich wodzów do tej krainy i uczynił ją tym samym poddaną Saracenom³⁶. Z kolei w AM 6131, w opisie najazdu na Persję Sasanidów napisał, że Ibn al-Chattabowi przekazano istotne owoce tego zwycięstwa – zakładników w postaci córek Chosroesa II³⁷, a także łupów zdobytych na Persach³⁸. Warto jednak zwrócić uwagę na fakt, że w relacjach z AM 6125³⁹ i AM 6126⁴⁰ Teofanes zupełnie nie dostrzegł ani roli kalifa, ani jego dowódców wojskowych – w tych fragmentach Arabowie zostali potraktowani *en masse*, co tym bardziej ciekawe, że są to passusy poświęcone newralgicznemu momentowi całej syryjskiej kampanii, czyli m.in. bitwie nad Jarmukiem.

³⁴ Teofanes, AM 6125, s. 336.28 – 337.1.

³⁵ Teofanes, AM 6127, s. 339.15–16.

³⁶ Teofanes, AM 6127, s. 339.33–34.

³⁷ Pamięć o perskich zakładniczkach wysokiego rodu, zdobytych podczas kampanii przeciwko Sasanidom, znajdzie swoją kontynuację w tradycjach umajjadzkich, m.in. w sztuce dekoratywnej pustynnych pałaców: G. Fowden, *Qusayr ‘Amra: Art and the Umayyad Elite in Late Antique Syria*, Berkeley 2004, s. 227–247.

³⁸ Teofanes, AM 6131, s. 341.6–7.

³⁹ Fragment, w którym wymienia wodzów bizantyńskich, wzmiankując też emira Arabów, ale bez podawania jego imienia: Teofanes, AM 6125, s. 337.1–7.

⁴⁰ Całość tego opisu zawiera taką tendencję. Najbardziej widoczne jest to we wstępie do relacji z tej kampanii – Teofanes, AM 6126, s. 337.23–24: τούτῳ τῷ ἔτει ἐπεστράτευσαν οἱ Σαρακηνοὶ τὴν Ἀραβίαν καταλιπόντες ἐπὶ τὰ μέρη Δαμασκοῦ πλῆθος ὄντες ἄπειρον, a także w konkluzji po zwycięstwie nad Jarmukiem – Teofanes, AM 6126, 10–12: τότε οἱ Σαρακηνοὶ νικήσαντες λαμπρῶς ἐπὶ τὴν Δαμασκὸν ἔρχονται καὶ ταύτην παραλαμβάνουσι καὶ τὰς χώρας τῆς Φοινίκης.

Poza wyżej opisanym wizerunkiem ‘Umara jako przywódcy politycznego, w relacjach Teofanesa możemy znaleźć wzmianki przedstawiające kalifa jako administratora⁴¹, a także reformatora religijnego⁴², co jest zgodne z przekazami islamskimi⁴³, upatrującymi w ‘Umarze chociażby inicjatora sformułowania nowego wezwania do modlitwy⁴⁴, kary ukamie-

⁴¹ ‘Umarowi przypisuje się stworzenie kilku podstawowych instytucji państwa wczesnomuzułmańskiego, m.in. *abl al-hall wal-akd*, związana z możliwością usunięcia kalifa, liczną *madżlis asz-szura*, stanowisko *al-katiba* (sekretarza), funkcje zarządcze w zakresie podatków, czy *diwaanul al-dżund*, zajmujący się utrzymaniem armii – W. N. Wahyuniar, N. Afifa, *The Political Thought of Rashidun Caliphate*, JaD 3, 2, 2020, s. 174–196; w kontekście podatkowym także pewne istotne decyzje decentralizacyjne: S. Aisyah, N. Ismail, *The Distribution of Zakat at the Time of Caliph Umar ibn Khattab*, Ikhti 3, 2, 2019, s. 71–78. Nie można zapominać, że ‘Umar był w pewien sposób kontynuatorem działań administracyjnych Abu Bakra: H.I.A. Jabbar al-Shamiri, *Umar’s Caliphate: An Optimal Model of Good Government Throughout Islamic History*, IJFUS 1, 1, 2017, s. 56–76; A.A. Rahman, *Effective Governance in the Era of Caliph ‘Umar Ibn Al-Khattab (634–644)*, EJSS 18, 4, 2011, s. 612–624.

⁴² Reformy te były związane w państwie wczesnomuzułmańskim nie tylko z polityką, ale także administracją, poprzez tworzenie nowych procedur, zgodnych ze zwyczajem, ale w ciągłym rozwoju, chociażby przez metodę idżtihadu: A.M. Thabrani, *Ijtihad politik Umar Ibn Al-Khattab. Implementasi Fiqh Kontekstual dalam Pemerintahan Islam*, Nua 12, 2, 2015, s. 259–276.

⁴³ Także dzisiaj ‘Umar i jego państwo przedstawiane jest przez niektóre środowiska muzulmańskie jako godny wzór możliwej do przeprowadzenia reformy obecnych systemów, zastępując zarówno kapitalizm, jak i socjalizm: Sh. Hamid, *An Islamic Alternative? Equality, Redistributive Justice, and the Welfare State in the Caliphate of Umar (rta)*, Ren 13 (8), 2003, <http://www.monthly-renaissance.com/issue/content.aspx?id=355> [dostęp: 10.05.2021 r.]. Osoba ‘Umara służy jako punkt odniesienia także w konkretnych działach politologii (np. w kontekście teorii przywództwa służebnego: A.F. Ogunbado, Y.S. Abu Bakar, M.A. Sadi, *‘Umar ibn Khattab. An Epitome of Servant Leadership. A sustainable Lesson for Contemporary Leaders*, JCR 7 (8), 2020, s. 1021–1026; Sh. Rizqi, *Servant Leaders. Umar Bin Khattab (13–23 H / 634 – 644 M)*, BaT 22, 1, 2016, s. 127–144), czy ekonomii (H.H. Adinugraha, *The Economic of Umar bin Khattab Policy in Modern Economic Policy*, [in:] *The First International Conference on Law, Business and Governance 2013. Proceedings*, Lampung 2013, s. 83–89).

⁴⁴ Chociaż uważa się, że wersja podkreślająca znaczenie ‘Umara powstała najprawdopodobniej w okresie sprawowania władzy przez Umajjadów i jako taka musiała nawiązywać do związków pomiędzy Ibn al-Chattabem a tą dynastią, co więcej, być może była wykorzystywana jako element propagandy przeciwko nowym władzom po rewolucji abbasydzkiej, to nie jest to jednak spójna tradycja. Występują również takie przekazy,

niowania⁴⁵ czy ochrony islamskiego nauczania przed możliwymi interpretacjami chrześcijańskimi⁴⁶, przez co kalif ten stał się stałym elementem muzułmańskiego *imaginarium*, niekoniecznie zasadnie⁴⁷, także w kulturze popularnej⁴⁸. W AM 6131 Chronograf wspomniał, że Ibn al-Chattab nakazał, po osiągnięciu licznych zdobyczy terytorialnych w Syrii czy Persji, dokonanie spisu poddanych, zgodnie z relacją – wszystkich ludzi, zwierząt, a nawet roślin⁴⁹. To na dobrą sprawę pierwsza Teofanesowa wzmianka o jakichkolwiek działaniach zarządczych, podejmowanych przez muzułmanów na zdobytych ziemiach. W AM 6135 z kolei, omówione już w rozdziale drugim, znajduje się przedstawienie okoliczności,

które główną rolę w stworzeniu *azānu* upatrują w trzecim spośród kalifów sprawiedliwych, ‘Usmanie, nie wspominając już o problemie jaki nastręczają różnorodne wersje regionalne, pochodzące z Medyny, Kufy, Basry, czy Bagdadu, por. M. B e d n a r k i e w c z, *The History of the Adhān. A View from the Hadith Literature*, [in:] *Modern Hadith Studies. Continuing Debates and New Approaches*, eds B. A b u - A l a b b a s, M. D a n n, Ch. M e l c h e r t, Edinburgh 2020, s. 27–48.

⁴⁵ Gdzie jego autorytet okazał się być może istotniejszy niż zachowane przepisy koraniczne: S. E l t a n t a w i, *Mysterious Legislation: ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb’s Role in the Legalization of the Stoning Punishment in the Sunni Islamic Tradition*, [in:] *Islamic Interpretive Tradition and Gender Justice: Processes of Canonization Subversion and Change*, eds N. R e d a, Y. A m i n, Montreal-Kingston 2020, s. 288–313. Analizę przekazów związanych z ‘Umarem w kontekście tej kary znajdzie Czytelnik w: A. A. M. S h e r e e f, *Studies in the Composition of Hadith Literature*, PhD Thesis, University of London 1982, s. 146–172.

⁴⁶ Czego przykładem jest powoływanie się na autorytet ‘Umara ibn al-Chattaba we wprowadzanych później, najprawdopodobniej w pierwszej połowie VIII w. ograniczeniach chrześcijan względem studiowania pism muzułmańskich: C. W i l d e, *‘We shall neither learn the Qur’ān nor teach it to our children’. The Covenant of ‘Umar on Learning*, [in:] *The Place to Go: Contexts of Learning in Baghdad, 750–1000 C.E.*, eds J. S c h e i n e r, D. J a n o s, Princeton 2014, s. 237–266.

⁴⁷ Jak w przypadku *masalaby*, dobra wspólnego, którego koncepcja, mimo że w pełni została zdefiniowana dopiero w XII w., to jej powstanie przypisywało się tradycyjnie ‘Umarowi ibn al-Chattabowi: K. G ó r a k - S o s n o w s k a, *W imię dobra wspólnego. Maslaha w muzułmańskim prawie i polityce*, HP 19 (26), 2017, s. 9–23.

⁴⁸ Zob. chociażby przeprowadzoną z perspektywy historycznej analizę popularnej powieści dotyczącej kalifa: A. F. K a m a r u z a m a n, N. Ch. N o h, R. S i d i k, E. A. J a m s a r i, *The Purification of Historical Facts in the Novel: Umar al-Khattab: Reformis Dunia Islam*, IJCIET 8 (11), 2017, s. 758–770.

⁴⁹ T e o f a n e s, AM 6131, s. 341.8–10.

które według Teofanesa towarzyszyły budowie pierwszego meczetu w Jerozolimie. W kontekście niniejszego podrozdziału istotne jest, że Chronograf przedstawił ‘Umara zarówno jako inicjatora budowy domu modlitwy, jak i decydenta, który wprowadził pierwsze elementy prześladowań chrześcijan, mianowicie zakazać miał eksponowania symboliki krzyża na kościołach⁵⁰. Kwestii religijnych zapatrywań ‘Umara dotyczy poniekąd również opis jego przybycia do Jerozolimy, poszukiwania odpowiedniego miejsca do odbycia pierwszych modlitw (na marginesie pozostawiając silnie zaakcentowany w tym fragmencie wątek żydowski)⁵¹.

Opis pobytu ‘Umara w Jerozolimie jest jednocześnie najobszerniejszym z tych, które zostały poświęcone osobie kalifa w *Chronografii*. Zdecydowanie Teofanes nie przedstawił w tymże passusie pozytywnego wizerunku muzułmańskiego władcy. Podkreślił on raczej jego nieokrzesanie, brudną odzież, przygotowaną ze skór wielbłądzich, zupełnie nieprzystającą do charakteru odwiedzanego miejsca, czyli Wzgórza Świątynnego⁵². Ustami Sofroniusza, posługując się cytatem z księgi Daniela, Teofanes uznaje zachowanie ‘Umara za *ohydę spustoszenia*⁵³. Warto zwrócić uwagę, w jakiej pozycji stawia kalifa Chronograf opisując pertraktacje pomiędzy nim a patriarchą, który ofiarował mu godny przyodziewek, zgodę ‘Umara na oczyszczenie jego własnej garderoby, a później oddanie pożyczonych rzeczy z powrotem chrześcijańskiemu hierarsze⁵⁴. Nie jest to z pewnością relacja, która miałaby przydać godności muzułmańskiemu władcy.

Zagadkowym wydaje się ustęp z AM 6129, w którym Teofanes stwierdził, że ‘Umar wybrał Mu’awiję na wodza i emira nad wszystkimi wojskami i ziemiami zdobytymi przez muzułmanów od Egiptu aż po Eufrat⁵⁵.

⁵⁰ Teofanes, AM 6135, s. 342.22–28. Fragmenty te zostały omówione szczegółowo w rozdziale drugim.

⁵¹ Teofanes, AM 6127, s. 339.19–22: ὑπόκρισιν τε σαταρικὴν ἐνδεικνύμενος τὸν ναὸν ἐζήτησε τῶν Ἰουδαίων, ὃν ᾠκοδόμησε Σολομών, προσκυνητήριον αὐτὸν ποιῆσαι τῆς αὐτοῦ βλασφημίας. Wyznawca nie ukrywał oczywiście, co myślał o religii wyznawanej przez ‘Umara, niemniej jednak dostrzegł jego działanie jako motywowane wyraźnie wiarą.

⁵² Teofanes, AM 6127, s. 339.18–19.

⁵³ Teofanes, AM 6127, s. 339.20–22.

⁵⁴ Teofanes, AM 6127, s. 339.25–29.

⁵⁵ Teofanes, AM 6129, s. 340.12–14: καὶ ἐπέμφθη Μαυίας ὑπὸ Οὐμάρου στρατηγὸς καὶ ἀμυρᾶς πάσης τῆς ὑπὸ τοὺς Σαρακηνοὺς χώρας ἀπὸ Αἰγύπτου ἕως Εὐφράτου.

Warto zwrócić jednak uwagę na możliwe konotacje biblijne tego ustępu, ponieważ podobne sformułowania, wyznaczające granice pomiędzy dwiema wielkimi rzekami tamtego regionu – Nilem i Eufratem, pojawiają się w kontekście ziem obiecanych Abrahamowi, przodkowi zarówno Ismaela, jak i Izraela⁵⁶. Jest to oczywiście uwaga na marginesie, trudno bowiem przejść obojętnie nad tą ciekawą zbieżnością, szczególnie względem omówionych w rozdziale drugim nawiązań do rzekomych muzułmańskich bliskich kontaktów z Żydami. *Clue* problemu stanowi jednak rozszerzenie władzy Mu'awiji poza obszar, który faktycznie pozostawał pod jego kontrolą, przejęte po jego bracie, Jazydzie⁵⁷ namiestnictwa Damaszku, być może również Jordanii (al-Urdunn). Później otrzymał on, od 'Usmana, kontrolę

⁵⁶ Rdz 15,18: *Wtedy to właśnie Pan zawarł przymierze z Abramem, mówiąc: «Potomstwu twemu daję ten kraj, od Rzeki Egipskiej aż do rzeki wielkiej, rzeki Eufrat – za Biblią Tysiąclecia (Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych, wyd. 5, Poznań 2002).* Omówienie przekazów dotyczących „Ziemi Obiecanej”: W.C. K a i s e r Jr., *The Promised Land. A Biblical-Historical View*, Bsa 138, 1981, s. 302–312. Współczesna analiza teologiczna: U. B e c h m a n n, *Genesis 12 and the Abraham-Paradigm Concerning the Promised Land*, ERev 68. 1, 2016, s. 62–80. W tym miejscu warto też przypomnieć, że w biblijnym kontekście Eufrat występuje nie tylko jako rzeka, do której sięgać miała „Ziemia Obiecana”, ale również granica pomiędzy „ojczyzną” a „wygnaniem” babilońskim: Sh. S h e i n f e l d, *The Euphrates as Temporal Marker in 4 Ezra and 2 Baruch*, JSJ 47. 1, 2016, s. 104–118. Tak czy inaczej, zadziwia żywotność tej koncepcji, wykorzystywanej w politycznych projektach właściwie do dzisiaj: G. A l r o e y, *Mesopotamia – ‘The Promised Land’. The Jewish Territorial Organization Project in the Bilād Al-Rāfidayn and the Question of Palestine, 1899–1917*, MES 50. 6, 2014, s. 911–935.

⁵⁷ Zmarły przedwcześnie na zarazę, najprawdopodobniej w 640 r., Jazyd był predestynowany przez dwóch pierwszych kalifów sprawiedliwych do pełnienia istotnych funkcji militarnych w państwie muzułmańskim (szczególnie podczas pierwszych wypraw na Syrię, co dość wyraźnie podkreśla m.in. dzieło poświęcone bezpośrednio jej podbojowi – *Futuh al-Szam*, tradycyjnie przypisywane al-Wakidiemu, jednemu z najważniejszych wczesnych historyków muzułmańskich: W a k i d i (M.S. al-K i n d i), s. 12–14; por. T. H o l l a n d, *In the Shadow of the Sword. The Battle for Global Empire and the End of the Ancient World*, Boston 2012, s. 374–377), jak i przywódczej roli w rodzie Abu Sufjana. Mogło to pomóc w pewien sposób uzyskać odpowiednią pozycję Mu'awiji, jego młodszemu bratu: C.E. B o s w o r t h, *Yazid b. Abi Sufyān*, [in:] EI², eds P. B e a r m a n, Th. B i a n q u i s, C.E. B o s w o r t h, E. v a n D o n z e l, W.P. H e i n r i c h s, https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/yazid-b-abi-sufyan-SIM_8004 [dostęp: 10.05.2021 r.].

nad Palestyną, a także al-Dżazirą⁵⁸, nigdy jednak (przed zdobyciem pełni władzy jako kalif) nie skonsolidował w swoich rękach namiestnictwa nad Egiptem i Syrią jednocześnie, tym bardziej za czasów ‘Umara⁵⁹. Fragment ten można tłumaczyć jedynie swoście pojętą predykcją – Teofanes „zapowiedział” jakby późniejszą wielką karierę Mu‘awiji, wskazując, że przejście przez niego władzy nad wspólnotą muzułmańską było m.in. wynikiem decyzji jednego z kalifów sprawiedliwych, czyli ‘Umara⁶⁰. Trudno jednak spodziewać się by tego typu wyjaśnienie zaabsorbował ze źródeł muzułmańskich, których autorzy związani byłiby w jakikolwiek sposób ze współczesnymi mu Abbasydami, wręcz przeciwnie – biorąc pod uwagę jak twórcy łączeni z rodem ‘Abbasa starali się budować wrażenie szczególnych jego związków z Ibn al-Chattabem⁶¹ i eliminować tradycje umajjadzkie, wersja zachowana w *Chronografii* może być właśnie reminiscencją tych ostatnich⁶². Wszak nawet w kontekście osoby Zijada ibn Abi Sufjana,

⁵⁸ Na temat rozszerzania prerogatyw Mu‘awiji w Syrii zob.: W. M a d e l u n g, *The Succession to Muhammad: A Study of the Early Caliphate*, Cambridge 1997, s. 60–61; M. H i n d s, *Mu‘awiya I b. Abi Sufyan*, [in:] EI², vol. VII: *Mif-Naz*, eds C.E. B o s w o r t h, E. v a n D o n z e l, W.P. H e i n r i c h s, Ch. P e l l a t, Leiden 1993, s. 263–264.

⁵⁹ Na temat rządów Mu‘awiji w Syrii zob.: S. H u m p h r e y s, *Mu‘awiya Ibn Abi Sufyan. From Arabia to Empire*, London 2006, 43–64.

⁶⁰ Wzmianka o przekazaniu części władzy w ręce wyznaczonego zarządcy danego terenu jest też swoistą zapowiedzią debat toczonych w łonie wspólnoty muzułmańskiej, względem możliwości sprawowania realnej władzy przez kalifa nad tak olbrzymim terytorium, jakim w ciągu krótkiego czasu zawładnął islam, charakterystycznych dla drugiej połowy dziewiątego wieku – P. C r o n e, *Ninth-Century Muslim Anarchists*, PP 167, 2000, s. 18–19 oraz 27–28).

⁶¹ Było to związane z legitymizacją nowego centrum, skąd sprawowano władzę za panowania Abbasydów, czyli Iraku. ‘Umar musiał pojawić się w tych przekazach, ze względu na jego udział w podbiciu tych ziem. Jednocześnie podczas tworzenia wcześniejszych kodyfikacji prawnych, sunny, trudno byłoby nie zauważyć roli Ibn al-Chattaba. Podkreślano więc jego związki z rodem ‘Abbasa – T. E l - H i b r i, *‘Umar b. al-Khattāb and the Abbasids*, JAOS 136. 4, 2016, s. 763–783.

⁶² W poezji dworskiej tworzonej w czasach kalifów Sulejmana ibn ‘Abd al-Malika oraz ‘Umara II ibn ‘Abd al-Aziza, takich autorów jak Dżarir ibn Atija czy al-Farazdak obydwa władcy przyrównywani są właśnie do Ibn al-Chattaba, a ten ostatni przedstawiony został jako twórca muzułmańskiego prawa, wzór postępowania. O kształtowaniu wizerunku i promocji znaczenia ‘Umara ibn al-Chattaba w spuściźnie umajjadzkiej zob. A. H a k i m, *‘Umar b. al-Khattāb: L’ autorité religieuse et morale*, Ara 55. 1, 2008, s. 21–23.

irackiego namiestnika, przyrodniego brata Mu'awiji, którego zapamiętano w historiografii muzułmańskiej jako człowieka o skłonnościach despotycznych, nie wahającego się przelewać niewinną krew, odnajdujemy jednak, np. u Balazuriego, wątki podkreślające legitymizację jego władzy właśnie poprzez związki z Ibn al-Chattabem, który miał mu powierzać istotne zadania do wykonania⁶³. Także al-Dżahiz, mutazylicki teolog i uczony z pierwszej połowy IX w. zachował w swoich pismach proumajjadzkie fragmenty (być może redystrybuowane przez przedstawicieli hanbalitów), zgodnie z którymi 'Umar ibn al-Chattab zauważał wyższość Mu'awiji względem innych członków *szury*, doceniając jego uczciwość, prostotę i sprawiedliwość w zarządzaniu Syrią, nie odbierając mu namiestnictwa, pomimo że czynił tak w stosunku do innych, a wręcz rozszerzając jego władzę – pojawiają się wątki wyznaczenia go jedynowładcą (na danym terytorium), potwierdzonego później przez 'Usmana⁶⁴. Elementy podkreślające związki Umajjadów z Ibn al-Chattabem, znaleźć można w poezji panegirycznej tworzonej na dworze damasceńskim⁶⁵. W wersjach umajjadzkich zachował się również przekaz, zgodnie z którym to nie 'Umar, ale jeszcze Abu Bakr, wyznaczając brata Mu'awiji, Jazyda na wodza wypraw do Syrii, oddał mu ten kraj w posiadanie, a także zapowiedział przejęcie funkcji kalifa⁶⁶. Wzmianka Teofanesa dotycząca przekazania władztwa nad Syrią i Egiptem może być też reminiscencją pamięci o jakimś układzie pomiędzy synem Abu Sufjana a Ibn al-Chattabem, ustalającym warunki rządów tego pierwszego jako namiestnika, co nie było przecież czymś całkowicie wyjątkowym w praktyce wczesnomuzułmańskiej polityki. Andrew Marsham,

Należy jednocześnie pamiętać, że poezja arabska z okresu Umajjadów bywa bardzo trudna do interpretacji i stanowi przedmiot sporów badaczy. Trudno więc odnosić się do informacji stąd pochodzących jako w pełni wiarygodnych: A.F.L. Beston, L.I. Conrad, *On Some Umayyad Poetry in the History of al-Ṭabarī*, JRAS 3. 2, 1993, s. 191–206.

⁶³ A. Hakim, 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb: L' autorité..., s. 23.

⁶⁴ Ch. Pellat, *Le culte de Mu'awiya au III^e siècle de l'hégire*, SIsI 6, 1956, s. 59–62.

⁶⁵ A. Alajmi, Kh. Keshk, *Umayyad Ideology and the Recurrence of the Past (Ideología omeya y el recurso al pasado)*, ANQE 24, 2013, s. 15–17.

⁶⁶ S.K. Abd al-Janabi, A.J.J. al-Hilali, *The Historical Starting Points for the Statehood of Umayyad Caliphate*, Op.RCHS 23 (35), 2019, s. 1130–1139.

podkreślając w swojej analizie paktu pomiędzy Mu'awiją a 'Amrem ibn al-'Asem: *the written record of political contracts was an established practice among the early Muslims*, wezwał również do rozwoju badań nad podobnymi umowami, co pozwoli nam lepiej zrozumieć wczesnomuzułmańską myśl polityczną i religijną. W ramach wspomnianego układu przywódca Banu Umajja uznawał władzę 'Amra nad Egiptem (w punkcie piątym), powołując się na decyzję 'Umara ibn al-Chattaba. Warto zwrócić uwagę na fakt, że w pakcie zachowano tryb warunkowy, zakładający ustanowienie władzy ibn al-'Asa, jeżeli faktycznie dojdzie do całkowitego zajęcia Egiptu⁶⁷. Czy wersy *Chronografii* informują po prostu o podobnym pakcie zawartym pomiędzy drugim kalifem sprawiedliwym a Banu Umajja w kontekście podboju Syrii? Teofanesowa wzmianka, choć niemożliwa do zweryfikowania, dotyczy być może (nie sposób tego wykluczyć) jakiegoś rodzaju układu, i jako taka wydaje się być ciekawym przyczynkiem do powyższych rozważań islamologów. Interesujące, że uwagi Teofanesa znajdują odzwierciedlenie również we współczesnej debacie na temat relacji pomiędzy 'Umarem a dwoma przedstawicielami rodu Umajja – część historyków uważa, że Ibn al-Chattab darzył ich szczególnymi względami, inni uważają, że był zmuszony się nimi posłużyć wobec braków kadrowych spowodowanych m.in. zarazą Amwas (więcej na jej temat w drugim rozdziale)⁶⁸. To Teofanesowe zdanie o przekazaniu przez drugiego ze sprawiedliwych władztwa nad „biblijnymi ziemiami obiecany” w ręce Mu'awiji, może być zachowaną w materiale bizantyńskim jeszcze jedną ciekawą reminiscencją okresu kształtowania się muzułmańskiej pamięci historycznej, w której to w pewnym momencie zaobserwować można konflikt pomiędzy wizerunkiem Proroka a następującymi po nim kalifami, ze szczególnym naciskiem na syna al-Chattaba. Wszak już kilkanaście lat temu Avraham Hakim zauważył, że zachowane fragmenty piśmiennictwa muzułmańskiego, w których podkreśla się bardzo mocno, iż autorytet Muhammada był wyższy od władzy 'Umara, mogą być śladem po okresie,

⁶⁷ A. M a r s h a m, *The Pact (amāna) between Mu'āwīya ibn Abī Sufyān and 'Amr ibn al-'Āṣ (656 or 658 CE): 'Documents' and the Islamic Historical Tradition*, JSS 57. 1, 2012, s. 69–96.

⁶⁸ W. M a d e l u n g, *The Succession to Muhammad...*, s. 61.

w którym znaczenie kalifa jako przywódcy religijnego i politycznego zaczęło zastępować pamięć o roli Proroka. Proces ten został ostatecznie powstrzymany, a wspólnota muzułmańska wybrała drogę odwoływania się do autorytetu Wysłannika, jako tego najwyższego, niemniej jednak ślad po konfrontacji został zachowany chociażby przez nadreprezentatywność osoby ‘Umara w przekazach wczesnoislamskich, gdzie w zasadzie przedstawiony został jako postać w pewien sposób konfrontująca się z samym Muhammadem⁶⁹. To napięcie związane z odwoływaniem się do autorytetu drugiego kalifa sprawiedliwego widać zresztą w kontekście ustalania reguł szariatu, obecnych w niektórych społecznościach muzułmańskich do dzisiaj⁷⁰. Nawiązanie do domniemanej decyzji Ibn al-Chattaba, podjętej względem Mu‘awiji, zachowane w *Chronografii*, wydaje się być transmisją elementu debaty toczonej w łonie wspólnoty muzułmańskiej na temat tego kalifa.

Dość obszerny fragment Teofanes poświęcił śmierci ‘Umara. Po pierwsze podkreślił, że został zamordowany przez perskiego „magarytę”⁷¹, co najczęściej tłumaczy się jako „apostatę” lub „renegata”⁷². Termin ten występuje m.in. w żywocie Stefana Hymnografa, bratanka Jana z Damaszku, którego działalność przypada na drugą połowę VIII w. W tekście pojawia się tam υἱὸς Μαγαρίτου τῶν αὐτοχθόνων, wychowany w wierze muzułmańskiej przez osobę, która porzuciła wcześniej chrześcijaństwo na rzecz islamu, nawraca się na wiarę Chrystusową podczas swojej pielgrzymki do Jerozolimy, do tamtejszych meczetów na Wzgórzu Świątynnym, przez

⁶⁹ Wątek ten Avraham Hakim opracował w serii swoich artykułów, gdzie omówił przede wszystkim kluczowe w tym kontekście zagadnienie odwołań do ‘Umara jako źródła tradycji, jakby w pewnej kontrze do głównego jej źródła, czyli Muhammada, a także samą formułę „wybrańca” Boga, nowego (po Proroku) przywódcy wiernych: *Muhammad’s Authority and Leadership Reestablished: The Prophet and Umar b. al-Khattāb*, RHR 226. 2, 2009, s. 181–200; ‘Umar b. al-Haṭṭāb: L’ autorité..., s. 1–34; ‘Umar b. al-Haṭṭāb, calife par la grâce de Dieu, Ara 54.3, 2007, s. 317–361.

⁷⁰ S. Eltantawi, *Mysterious Legislation...*, s. 307–308.

⁷¹ Teofanes, AM 6137, s. 343.9: ὑπὸ τινος Πέρσου μαγαρίτου.

⁷² Uznając, że słowo pojawiło się w grece za pośrednictwem syryjskiego *mhāgrāyē*, które to z kolei pochodzi od arabskiego *muhājirūn* – H. Kahane, R. Kahane, *Die Margariten*, ZRP 76, 1960, s. 185–204.

Stefana, którego spotkał w klasztorze Mar Saba⁷³. Warto jednak nadmienić w tym miejscu, że kwestia jak należy rozumieć użyte w tekście *Μαγαρίτης* – jako określenie na nawróconego na islam chrześcijanina, czy imię własne tejże osoby, pozostaje otwarta⁷⁴. Zgodnie z islamskimi przekazami ów perski zabójca był jednym z jeńców, którzy dostali się do muzułmańskiej niewoli po bitwie pod Kadisiją (lub Nahawandem)⁷⁵. O jego domniemanym chrześcijaństwie wspomina na przykład at-Tabari⁷⁶, pojawia się też czasem z przydomkiem al-Majusi (al-Magusi), który wskazywałby raczej na wyznanie zoroastryjskie⁷⁷. Wspominał o tym np. Ma'mar ibn Raszid, uczony kolekcjoner hadisów z połowy VIII w., którego teksty zachowane zostały w *Kitāb al-Maghāzī*, jednej z pierwszych biografii Proroka.

⁷³ *Żywot Stefana Sabaity*, 99–102, s. 543–545.

⁷⁴ *Magarites (?)* #4658, [in:] PMZ Online.

⁷⁵ Zgodnie z inną wersją Pers ten dostał się co prawda do niewoli podczas wojen toczonych przez Sasanidów, ale wcześniejszych, z Bizantyńczykami. Najpierw więc został jeńcem bizantyńskim, dopiero później trafił w ręce muzułmanów. W ten sposób część islamskich historyków mogła bez wątpliwości przydać chrześcijańskie wyznanie mordercy kalifa: Ta b a r i X I V (G. R e x S m i t h), s. 89, przyp. 399. Kwestia odnalezienia się w nowych warunkach nie dotyczyła jedynie niższych warstw społeczeństwa irańskiego. Po upadku imperium szachów część elit sasanidzkich, wywodząca się spośród arystokratycznych azadanów i asbaranów, by zachować swój status, dołączyła do zwycięzców, tworząc perskie wspólnoty w wielu miejscach nowego państwa muzułmańskiego, niekoniecznie na wschodzie, ale również w Iraku (zwłaszcza w Basrze) czy w Syrii: M. Z a k a r i, *Sasanid Soldiers in Early Muslim Society. The Origins of Ayyārān and Futuwwa*, Wiesbaden 1995, s. 112–202. Krótkie zestawienie różnorodnych perskich formacji służących w armiach muzułmańskich w okresie wczesnoislamskim zob.: Kh. 'A t h a m i n a, *Non-Arab Regiments and Private Militias during the Umayyād Period*, Ara 45. 3, 1998, s. 347–378.

⁷⁶ At-Tabari wspomina go jako Abu' Lu'aha (Ojciec Perły), młodego chrześcijańskiego niewolnika, którego właścicielem był al-Mughirah ibn Szu'bah (inaczej Moghira ibn Szo'ba, namiestnik Basry): Ta b a r i X I V (G. R e x S m i t h), s. 89.

⁷⁷ Chociaż być może traktowane jedynie jako pejoratywny epitet, jakim trzeba było określić zabójcę kalifa: B.-E.M. M a z i d, *Hatespeak in Contemporary Arabic Discourse*, Newcastle upon Tyne 2012, s. 122. Określenia *majus* używano również na osoby, które należały do wyznań niedających się jednoznacznie zakwalifikować ani do Ludów Księgi, ani do politeistów i pogan: J. W a r d e n b u r g, *The Medieval Period 650–1500*, [in:] *Muslim Perceptions of Other Religions. A Historical Survey*, ed. i d e m, New York–Oxford 1999, s. 35.

Jako perski *mawla*⁷⁸ przekazał m.in., że zabójca ‘Umara był wyznania zoroastryjskiego⁷⁹. Sam źródłosłów słowa Μαγαρίτου wydaje się być dość zastanawiający, zwłaszcza biorąc pod uwagę niepewność dotychczasowych interpretacji, dlatego uważam, że nie można stwierdzić z całą pewnością, czy obecne tłumaczenia tego słowa, wskazujące jakoby Teofanes uznawał Persa za apostatę chrześcijańskiego, były na pewno poprawne. Z drugiej strony trudno spodziewać się, by pozostający przy swoich wierzeniach (oficjalnie) Pers, jeniec, mógł znaleźć się w Medynie, skoro taką możliwość dla niewolnego można było uzyskać tylko za specjalną zgodą kalifa⁸⁰ (być może jednak decyzja została podjęta ze względu na wybitne umiejętności niewolnika, w zakresie kowalstwa oraz stolarki⁸¹). Konwersja wydaje się więc pewna, przynajmniej formalnie, co nie znaczy, że Teofanesowe określenie nie jest śladem toczącej się w łonie wspólnoty islamskiej debaty na temat oceny czynu Furuza (Fajruza) Nahawandiego (pod takim przydomkiem zna go społeczność muzułmańska, w chrześcijańskiej wersji – Feroz Nasrani, chociaż występują równoległe, arabskie Abu Lu’lu – Ojciec Perły i Lu’lu – Perła, lub perskie Abu Lo’Lo’a oraz Baba Szuja’ al-din – odważny ojciec wyznawca⁸²), także dzisiaj⁸³. W wersji sunnickiej z pewnością nie był

⁷⁸ Związany z klanem Huddān z plemienia Azd, prowadził swoją działalność przede wszystkim w Basrze, później również na dworze umajjadzkim w Syrii, a po śmierci Walida II w Hidżazie i Jemenie. Pojawia się jako istotny autorytet *isnadu* we wszystkich kanonicznych zbiorach hadisów – S.W. Anthony, *Ma‘mar b. Rāshid*, [in:] EI³, eds K. Fleet, G. Krämer, D. Matringe, J. Nawas, E. Rowson, https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/mamar-b-rashid-COM_36131 [dostęp: 10.05.2021 r.].

⁷⁹ Ma‘mar ibn Raszīd, s. 150.

⁸⁰ A.M. As-Sallabi, *‘Umar ibn al-Khattab. His Life and Times*, vol. II, transl. N. Khatib, International Islamic Publishing House 2007, s. 282.

⁸¹ Ch. Pellat, *Abū Lo’lo’a*, [in:] *Encyclopaedia Iranica*, I/3, s. 333–334; <http://www.iranicaonline.org/articles/abu-loloa-a-persian-slave-of-mogira-b> [dostęp: 10.05.2021 r.].

⁸² Więcej zob.: H.Y. Ishkewari, S. Nejad, *Abū Lu’lu’*, [in:] EI Online, eds W. Madelung, F. Dafary, Leiden 2008, https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-islamica/*-SIM_0169 [dostęp: 10.05.2021 r.]; Ch. Pellat, *Abū Lo’lo’a...*

⁸³ Szczególnie w kontekście debat pomiędzy ortodoksyjnymi sunnitami a szyitami: R. Ismail, *Saudi Clerics and Shi’a Islam*, Oxford 2016, s. 92–93.

uznany za wierzącego w Allaha, czego dowód możemy znaleźć chociażby w *Sahih* al-Buchariego, w której dość dokładnie, za *isnadem* ‘Amra ibn Majmuna opisano okoliczności śmierci kalifa. Zgodnie z tym hadisem miał on w ten sposób ustosunkować się do osoby zabójcy: *Niechaj Allah go przeklnie. Nie traktowałem go niesprawiedliwie. Niech będzie chwała Allahowi, który sprawił, że nie zginąłem z ręki człowieka, który twierdziłby, że jest muzułmaninem*⁸⁴. Wcześniej Pers nazwany został też *nie-arabskim niewiernym*. Interesujące, że w tym samym przekazie pojawiła się postać ‘Abdallaha, syna ‘Abbasa ibn ‘Abd al-Muttaliba, zwanego Ibn ‘Abbasem, praprzodka Abbasydów, który oskarżony został pośrednio o sprowadzanie niewiernych do Medyny w charakterze niewolników (choć kalif polecił mu raczej ich nawrócenie na islam, a nie pozbycie się). Z drugiej strony, w wersji szyickiej, Firuz jest wzorem prawowiernego muzułmanina, któremu pomocy w ucieczce z Medyny udzielił sam Ali⁸⁵, a dowodem na to jest chociażby wciąż odwiedzane mauzoleum Firuza pod Kaszan, w ostanie Isfahan, w Iranie⁸⁶. Chociaż Sean W. Anthony uznał kilka lat temu wersję Teofanesa za wywodzącą się z syryjskich przekazów (Teofila z Edessy), to jednak wyżej przedstawione rozważania pozwalają zasugerować, że także fragment *Chronografii* należy uznać za element szerszej dyskusji, dotyczącej pochodzenia zabójcy Ibn al-Chattaba, jaką możemy zaobserwować w syryjskiej i arabskiej historiografii (gdzie pierwsza z nich skupia się raczej na statusie społecznym mordercy, a druga na jego wyznaniu). Wbrew pozorom zagadnienia tego nie należałoby traktować wyłącznie encyklopedycznie, skoro u Dionizjusza z Tell Mahre w roli zabójcy pojawił się rzymski niewolnik⁸⁷. Tak jak intencje syryjskiego historyka, którego trudno posądzać o specjalnie ciepłe uczucia wobec Konstantynopola, wydają się być jasne, tak i Teofanes podkreślający perskość mordercy mógł mieć w tym cel – wskazanie na tłący się konflikt, przeciw Persów wobec

⁸⁴ Al-Buchari, LVII, 50.

⁸⁵ M.M.J. Fischer, *Iran. From Religious Dispute to Revolution*, Harvard 1980, s. 16–17.

⁸⁶ M. Downes, *Iran's Unresolved Revolution*, Aldershot 2002, s. 7.

⁸⁷ S.W. Anthony, *The Syriac Account of Dionysius of Tell Mahrē concerning the Assassination of ‘Umar b. al-Khaṭṭāb*, JNES 69. 2, 2010, s. 209–224.

muzułmańskiej władzy, o czym niekiedy wspominał w swoich relacjach, właśnie na Persję wskazując jako zarzewie buntu, konkludując go opisem abbasydzkiej rewolucji, także w tym samym duchu (buntu Persji i jej ostatecznego zwycięstwa), o czym szerzej w ostatniej części książki.

Należy również zwrócić uwagę na opisane przez Teofanesa okoliczności samego morderstwa – wspominał on, że Pers zastał ‘Umara podczas modlitwy, a sam akt został dokonany z pomocą miecza⁸⁸. Uwypuklenie wątków religijnych wskazywałoby, że Wyznawca zaczerpnął wiedzę na temat śmierci kalifa z transmisji wersji sunnickich, podkreślających prawowierność władcy. W wersji Teofanesa wydarzenie to wydaje się mieć bardziej dramatyczny wydźwięk niż w sunnach, bowiem zgodnie z nimi ‘Umar żył jeszcze trzy dni⁸⁹. Chronograf ocenił, że Ibn al-Chattab rządził dwanaście lat⁹⁰. Wzmiankuje również od razu następcę kalifa – ‘Usmana, którego określił jako krewnego ‘Umara⁹¹. Trudno zrozumieć tę wzmiankę inaczej, jak sugestię, że w państwie muzułmańskim dochodziło do dziedziczenia władzy w perspektywie rodowej, chociaż jak przecież wiemy, ‘Usman został wybrany na kalifa przez radę (*szurę*)⁹².

Dokonując pewnej summy panowania ‘Umara, Tayeb El-Hibri słusznie zauważył, że fundamentem sukcesu tego kalifa było umiejętne odnajdywanie równowagi – pomiędzy elitami Mekki i Medyny, różnymi plemionami arabskimi, a także samym islamem i tradycyjnymi zwyczajami.

⁸⁸ Teofanes, AM 6137, s. 343.9–10.

⁸⁹ O spotkaniu ‘Umara z najważniejszymi przedstawicielami wspólnoty przed śmiercią, zob. m.in.: N. Abbott, *The Ta’rikh al-Khulafa’ of Ibn Ishāq. The Assassination of ‘Umar I and the Appointment of the Elective Council*, [in:] eadem, *Studies in Arabic Literary Papyri. I: Historical Texts*, Chicago 1957, s. 80–99.

⁹⁰ Teofanes, AM 6137, s. 343.11.

⁹¹ Teofanes, AM 6137, s. 343.11–12: καὶ μετ’ αὐτὸν ἵσταται Οὐθμάν, ὁ τούτου συγγενής, ὁ υἱὸς τοῦ Φάν.

⁹² W starszej literaturze podkreślano wątek, zgodnie z którym Ali nie przyjął kalifatu, nie chcąc zgodzić się na uznanie ustawodawstwa przyjętego przez Abu Bakra i ‘Umara. Dopiero po jego odmowie kalifat zaproponowano ‘Usmanowi. Tak na przykład twierdził Ronald Victor Courtenay Bogley w: *The Messenger. The Life of Mohammed*, New York 1946, s. 348–349. Należy jednak zwrócić uwagę na domniemany „alidzki” charakter źródeł prymarnych dotyczących tego zagadnienia: M.J. Kister, *Notes on an Account of the Shura appointed by ‘Umar b. al-Khattab*, JSS 9, 2, 1964, s. 320–326.

To wszystko mogłoby nie przynieść zresztą pożądaných rezultatów, gdyby nie pewne cechy charakteru tego przywódcy, takie jak wyjątkowa charyzma czy ascetyczne usposobienie, które pozwalały na godzenie sprzecznych interesów różnorodnych grup, bez poszukiwania własnego krótkoterminowo pojętego zysku. Nie bez znaczenia był też fakt, że pochodził z pomniejszej gałęzi rodu Kurajszytów, i jako taki nie mógł raczej liczyć na uzyskanie dla niej specjalnego statusu. Inaczej niż ‘Usman⁹³.

1.3. ‘Usman ibn Affan

‘Usman jest jednym z tych władców muzułmańskich, któremu Teofanes poświęca najmniej uwagi. Wydaje się, że spowodowane to jest skupieniem się Wyznawcy na konflikcie bizantyńsko-arabskim, w którym główną rolę podczas panowania tego kalifa odgrywał jednak Mu‘awija. Mimo wszystko ograniczenie bezpośrednich nawiązań do kalifa (oprócz oczywiście uwzględnienia jego osoby w tablicach chronologicznych, gdzie nazywany jest Ἀράβων ἀρχηγός) tylko do wzmianki o przejściu przez niego władzy, a następnie o tragicznej śmierci, jest zastanawiające. W pierwszej z nich⁹⁴, wzmiankowanej powyżej, Teofanes nazwał ‘Usmana ὁ τοῦτου συγγενής kalifa ‘Umara. Wspomniał również, że był ὁ υἱὸς τοῦ Φάν. Biorąc pod uwagę jak mało poświęca uwagi temu panowaniu, warto odnotować, że przekazał jednak dość dużo informacji na temat jego osoby na wstępie. Odnotowaną tu tradycję pokrewieństwa z ‘Umarem być może należy łączyć się z passusem dotyczącym rzekomego przekazania przez tego ostatniego kontroli nad zdobycznymi terenami Mu‘awiji (o czym w poprzednim podrozdziale), jako jeszcze jedną próbę uprawnocnienia dynastii umajjadzkiej. Trudno jednak zrozumieć, jeżeli faktycznie Teofanes transmitował tutaj którąś z wczesnych muzułmańskich wersji tej historii, skąd tak liczne odwołania do drugiego spośród kalifów sprawiedliwych, skoro zarówno ‘Usman, jak i Mu‘awija, wywodząc się z potężnego kurajskiego rodu Umajjadów,

⁹³ T. El-Hibri, *Parable and Politics...*, s. 122.

⁹⁴ Teofanes, AM 6137, s. 343.11–12.

mieli tak bliskie rodzinne związki z samym Prorokiem. ‘Usman był jednym z pierwszych popierających Muhammada, mimo że jego ród Banu Umajja stał w większości przeciwko muzułmanom w początkowym okresie wypełniania Posłannictwa⁹⁵. Syn zmarłego przedwcześnie Affana wspierał też *ummę* swoim ogromnym majątkiem. Był jednym ze słynnych emigrantów do Etiopii, towarzyszył Muhammadowi w jego działaniach, szczególnie w kontekście dyplomatycznym (rzadko brał udział w walkach zbrojnych), jako spokrewniony przez swoją matkę Arwę połączył się bezpośrednimi więzami rodzinnymi z Prorokiem, poślubiając dwie spośród jego córek – Rukajję oraz Umm Kulsum⁹⁶.

Drugi z fragmentów poświęconych ‘Usmanowi dotyczy jego zgonu⁹⁷. Wyznawca podał jedynie, że kalif zginął z rąk mieszkańców Medyny (Ἐθρίβοις – Jatrib)⁹⁸. Pewną wskazówką, co do okoliczności śmierci jest ustęp następujący po informacji o końcu ‘Usmana (wraz z wymienieniem nieprawidłowej liczby lat jego panowania⁹⁹), sugerujący, że natychmiast po niej doszło do walk wewnętrznych w łonie muzułmańskiej wspólnoty o schedę po kalifie¹⁰⁰. Teofanes tym razem nie stanął po żadnej ze stron konfliktu, oddając jednak tą krótką wzmianką charakter śmierci ‘Usmana,

⁹⁵ Ostatnie, skrócone omówienie życiorysu ‘Usmana, jego pochodzenia i roli jaką odgrywał we wczesnej *ummie* muzułmańskiej, zob.: H.N. K e a n e y, ‘*Uthman ibn Affan: Legend or Liability?*’, London 2021. Dobrym wprowadzeniem w zagadnienie zmieniających się z czasem narracji na temat ‘Usmana jest z kolei: e a d e m, *Medieval Islamic Historiography: Remembering Rebellion*, New York–Abingdon 2013, s. 1–20.

⁹⁶ Stąd jeden z jego tytułów – *zu al-nurajn* (właściciel dwóch światła) – O.A. A f s a r u d d i n, ‘*Uthmān ibn ‘Affān*, [in:] *The Oxford Encyclopedia of the Islamic World*, ed. J.L. E s p o s i t o, Oxford 2009, <http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t236/e1089> [dostęp: 10.05.2021 r.]

⁹⁷ Literaturę oraz przegląd głównych analiz dotyczących tego brzemiennego w skutki wydarzenia znajdzie Czytelnik w reedytowanym niedawno przez Gerlach Press opracowaniu: M. H i n d s, *The Murder of the Caliph ‘Uthmān*, [in:] *Studies in Early Islamic History. With and Introduction by G.R. Hawting*, eds M. H i n d s, J. B a c h a r a c h, L.I. C o n r a d, P. C r o n e, Berlin 2021, s. 29–55 [pierwsza wersja: M. H i n d s, *The Murder of the Caliph Uthmān*, *IJMES* 3. 4, 1972, s. 450–469].

⁹⁸ T e o f a n e s, AM 6147, s. 346.20–21: τοῦτω τῷ ἔτει ἐδόλοφονήθη Οὐθμάν, ὁ τῶν Αράβων ἀρχηγός, ὑπὸ τῶν ἐν Εθρίβοις.

⁹⁹ T e o f a n e s, AM 6147, s. 346.21: ἀμηρεύσας ἔτη ι’.

¹⁰⁰ T e o f a n e s, AM 6147, s. 346.21–22: γέγονε δὲ ἀνασοβὴ μέσον αὐτῶν.

w wyniku wewnętrznej rebelii w państwie muzułmańskim przeciwko jego rządóm. Także wskazanie winnych nie jest pozbawione sensu, bowiem oprócz otwarcie występujących przeciwko kalifowi oddziałów egipskich, również część ówczesnych mieszkańców Medyny zajęła bardzo niejednoznaczne stanowisko (Ali oraz A'isza chociażby), niektórzy zaś poparli po prostu buntowników¹⁰¹. Ten brak bliższych szczegółów dotyczących postępowania 'Usmana może oczywiście wynikać z niewiedzy¹⁰². Warto jednak zauważyć, że postępowanie trzeciego z kalifów sprawiedliwych nie było oceniane we wspólnocie muzułmańskiej zbyt pozytywnie¹⁰³, zwłaszcza w kontekście dużego wsparcia udzielanego przez władcę członkom swojego rodu¹⁰⁴, a także zapędów mogących doprowadzić do ukształtowania

¹⁰¹ Okoliczności oblężenia 'Usmana w jego siedzibie w Medynie zob. D. M a d e y s k a, *Historia świata arabskiego. Okres klasyczny od starożytności do końca epoki Umajjadów (750)*, Warszawa 1999, s. 147; W. M a d e l u n g, *The Succession to Muhammad...*, s. 123–131.

¹⁰² Z drugiej strony warto pamiętać uwagę Freda M. D o n n e r a, który stwierdził m.in., że rozeznanie się w zawiłościach islamskiej historiografii dotyczącej postaci 'Usmana, dokonywanych przez dziejopisów skrótów, selekcji, kompilacji, a często powtórzeń i manipulacji *must be at the top of our agenda when examining such compilations* – 'Uthmān and the Rāshidūn Caliphs in Ibn 'Asākir's Ta'rikh madinat Dimashq: a Study in Strategies of Compilation, [in:] *Ibn 'Asākir and Early Islamic History*, ed. J.E. L i n d s a y, Princeton 2001, s. 61.

¹⁰³ Przynajmniej w literaturze wczesnoislamskiej. Później, w wiekach XIII i XIV w sunnickiej historiografii mamy do czynienia z rehabilitacją wizerunku tak 'Usmana, jak i w ogóle Umajjadów: A.M. H a g l e r, *Sapping the Narrative. Ibn Kathir's Account of the Shūrā of 'Uthman in Kitab Al-Bidaya Wa-l-Nihaya*, *IJMES* 47. 2, 2015, s. 303–321. Dzisiaj istnieje tendencja podkreślania pozytywnych elementów panowania 'Usmana, zarówno w kontekście charakterystyki jego działań jako przywódcy religijnego: T. Y a m c h a n g w a d, A. S u e t a e, *Personality of Caliph Uthman Ibn Affan*, *JIS.SU* 7. 2, 2016, s. 59–73, jak i politycznego oraz militarnego: N. R a h m a w a t i, *Sistem pemerintahan Islam di bawah kepemimpinan Kalifah Utsman bin Affan tahun 644–656*, *AIM* 1. 1, 2015, s. 1–12. Warto jednak zwrócić uwagę, że głosy te pochodzą przede wszystkim z muzułmańskich środowisk Azji Południowo-Wschodniej, o raczej ortodoksyjnym nastawieniu.

¹⁰⁴ Być może jednak 'Usman w kontekście rozdawnictwa ziemi, łupów i tytułów był w pewien sposób kontynuatorem polityki 'Umara, a to co wydawać się mogło niesłusznym faworyzowaniem rodu Umajja, było w istocie próbą stworzenia czegoś na kształt państwowej domeny, powstrzymania rozdawnictwa wszystkich dochodów pomiędzy członków poszczególnych plemion biorących udział w podbojach: G. L e v i D e l l a V i d a, R.G. K h o u r y, 'Uthmān b. 'Affān, [in:] *EF*², vol. X, eds P.J. B e a r m a n,

dynastii, m.in. poprzez zmianę tytułatury z *chalifat rasul Allah* na *chalifat Allah*, co równało się uznaniu, iż władza kalifa pochodzi bezpośrednio od Boga i nie może zależeć od decyzji *szury* lub całej *ummy*¹⁰⁵. Nie można też zapominać o czynnikach społecznych¹⁰⁶. Oczywiście bardziej szczegółowe badania historiografii z okresu abbasydzkiego wskazują, że ocena ‘Usmana nie była tak jednoznaczna¹⁰⁷, wiele zależało bowiem od sytuacji osobistej i zaangażowania danego autora – al-Balazuri na przykład, który był związany z dworem kalifów al-Mutawakkila i al-Musta‘ina, odnosząc się do sprawy ‘Usmana próbował wskazać, że nie było tu prostego rozwiązania – z jednej strony należało wykazywać się posłuszeństwem wobec władcy, z drugiej kalif powinien słuchać swoich doradców i powstrzymywać się przed czynami, które można byłoby uznać za niesprawiedliwe¹⁰⁸. At-Tabari

Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs, Leiden 2000, s. 946–949. Inni wyjaśniają jednak jego działania jako budowę potęgi jednego rodu, uznawanego za fundament nowego państwa, którego elity tak czy inaczej wywodziły się przecież spośród Kurajczytów: W. Madlung, *The Succession to Muhammad...*, s. 81.

¹⁰⁵ *Ibidem*, s. 80–81.

¹⁰⁶ Wśród nich wymienić można odczuwalną centralizację zarządu prowincjami i wtrącanie się w ich sprawy przez urzędy funkcjonujące przy kalifie, ciągle napływ ludności z Arabii do miast garnizonowych w Iraku czy Egipcie, pewne wyhamowanie podbojów, co skutkowało zmniejszeniem dochodów ludności przebywającej w prowincjach – F.M. Donner, *Muhammad and the Believers. At the Origins of Islam*, Cambridge (MA) 2010, s. 148–154.

¹⁰⁷ Ocena ‘Usmana nie jest tym bardziej jednoznaczna dzisiaj. Warto w tym kontekście zapoznać się ze szczegółową analizą przyczyn konfliktu przedstawioną w pracy reprezentującej muzułmańskich punkt widzenia na dzieje życia ‘Usmana: A.M. As-Sallabi, *The Biography of ‘Uthmān Ibn ‘Affān. Dhun-Noorayn*, transl. N. Khatib, Darussalam 2007, s. 433–488. W związku z tym, że jest to książka napisana z perspektywy religijnej, można tym bardziej zauważyć jaką trudność sprawia ocena rządów tego kalifa sprawiedliwego środowiskom islamskim.

¹⁰⁸ Ten element wyważonej oceny poszczególnych władców przez historyków i myślicieli politycznych doby Abbasydów będzie dotyczył także m.in. takich postaci jak np. Jazyd ibn Mu‘awija, który w znacznie szerszym zakresie niż ‘Usman stał się antywzorem kalifa. Mimo to w myśli politycznej kalifatu rzadko wyrażano *explicite* poparcie dla rebelii przeciwko takiemu władcy, choćby nie sprawował władzy sprawiedliwie (co nie znaczy, że nie zauważano jego wad lub podejmowano się obrony danego, źle postępującego kalifa): H.H. Lewis, *Piety, Knowledge, and Rulership in Medieval Islam: Ibn al-Jawzī’s Ameliorative Politics*, PhD Thesis, The Harvard University, Cambridge (MA) 2018, s. 196–232.

z kolei, zdystansowany od dworu, mógł pozwolić sobie na bardziej dogmatyczne stanowisko, legitymizując możliwość użycia przemocy w obrobie sprawiedliwości, nawet w stosunku do kalifa¹⁰⁹.

Reasumując, brak jakichkolwiek szczegółów dotyczących oceny panowania 'Usmana, zwłaszcza w kontekście co najmniej dwukrotnego podkreślenia szczególnych związków 'Umara ibn al-Chattaba z Umajjadami, sugeruje potrzebę zastanowienia się z jakich konkretnie źródeł czerpał swoje informacje na ten temat Teofanes¹¹⁰. Pominiecie niechlubnych opinii dotyczących tego władcy, którego można byłoby traktować jako pierwszego kalifa z Banu Umajja¹¹¹, może sugerować, że nie korzystał on

¹⁰⁹ Z analizą historiografii z okresu wczesnych Abbasydów w kontekście postaci 'Usmana można zapoznać się w: H.N. K e a n e y, *Confronting the Caliph: 'Uthmān b. Affān in three 'Abbasid Chronicles*, SIsl (Nouvelle édition/new series) 1, 2011, s. 37–65. Jak napisał Tayeb El-H i b r i panowanie 'Usmana historycy wykorzystywali, aby odpowiedzieć na pytanie *whether it is legitimate to use force to déposé a reigning monarch, and how this political upheaval can bring a social and religious shakeup in the life and fate of the community* – *Reinterpreting Islamic Historiography: Hārūn al-Rashīd and the Narratives of the 'Abbasid Caliphate*, Cambridge 1999, s. 84. Oczywiście odpowiedzi udzielali najczęściej w zależności od tego, jaką pozycję zajmowali wobec bieżących problemów oraz aktualnych władców panujących w okresie, w którym tworzyli.

¹¹⁰ W tym kontekście warto przypomnieć i tę interpretację, zgodnie z którą śmierć 'Usmana była na rękę Mu'awiji, który nie przedsięwziął odpowiednich środków by pomóc trzeciemu kalifowi sprawiedliwemu stłumić bunt, który ostatecznie skończył się śmiercią Ibn Affana. Dzięki temu syn Abu Sufjana uzyskał wyraźny pretekst do usamodzielnienia się od Mekki i Medyny, a następnie przejęcia władzy nad całym kalifatem: S.K. A b d a l - J a n a b i, A.J.J. a l - H i l a l i, *The Historical Starting...*, s. 1134.

¹¹¹ Potomkowie 'Usmana byli związani z dynastią panującą także po śmierci ojca. Prawdopodobnie najstarszy z jego synów 'Amr poślubił córkę Mu'awiji, Ramlę. Nie znaczy to, że nie brał udziału w intrygach zarówno przeciwko Jazydowi, następcy założyciela dynastii, jak i przeciw linii bocznej, Marwanidom. Jeden z jego synów, Chalid, pozostał w Medynie i odgrywał tam dość istotną rolę, będąc w bliskich relacjach rodzinnych z resztą Banu Umajja w Syrii. Inny syn 'Usmana, Abu Sa'id Aban, pełnił rolę namiestnika Medyny za panowania 'Abd al-Malika. Z kolei Sa'id, czwarty spośród synów ibn Affana, odnosił sukcesy militarne w Azji Środkowej jako namiestnik Chorasanu jeszcze w latach siedemdziesiątych VII w. Jego popularność wzrosła do tego stopnia, że Mu'awija odwołał go ze stanowiska. Sa'id był zresztą mężem siostry kalifa, córki Abu Sufjana, o imieniu Ramla. Jego córka, A'isza, wyszła za jednego z synów Mu'awiji – 'Abd Allaha. Córka z drugiego małżeństwa Sa'ida, znana pod imieniem Umm Sa'id była żoną kolejno Hiszama ibn 'Abd al-Malika (kalifa), al-'Abbasa ibn al-Walida (syna

z materiałów bliskich Abbasydom¹¹², w których dość dokładnie wyliczone zostały przewiny trzeciego spośród kalifów sprawiedliwych, chociażby nawet (jak al-Balazuri) bronili oni prawowierności jego władzy. Skądinąd wiemy zaś, że metoda przemilczenia pewnych niewygodnych faktów była jednym z ulubionych środków propagandowych, stosowanych przez marwanidzką linię Umajjadów¹¹³.

1.4. Ali

Podobnie jak w przypadku ‘Usmana, także Ali nie został odpowiednio doceniony przez Wyznawcę. Chronograf wzmiankuje czwartego kalifa sprawiedliwego właściwie tylko w charakterze oponenta Mu‘awiji. Jego relacja sugeruje również, że obydwaj władcy rządząli właściwie niezależnie od siebie, na równych prawach, natychmiast po śmierci ‘Usmana. Interesujące, że jest to przecież zgodne z ugruntowanymi tradycjami muzułmańskimi, gdzie Mu‘awija, nawet w narracjach wrogich jego osobie i całej umajjadzkiej dynastii, przedstawiany był jako pełnoprawny kandydat do funkcji kalifa, który prawa do tejże rościł sobie natychmiast po śmierci ‘Usmana, nie występując już więcej jedynie jako namiestnik Syrii, ale pretendent do najwyższego urzędu wspólnoty. Dlatego też w chronologii, szczególnie syryjskiej, lata jego panowania mierzone są co najmniej od 656 r., od czasu bitwy wielbłądów¹¹⁴. Wizja Teofanesa jest jednocześnie

kalifa al-Walida I) i ‘Abd al-Aziza, syna ‘Umara II. Na temat potomków ‘Usmana zob. doskonały rozdział Asada Q. A h m e d a: *The Religious Elite of the Early Islamic Hijāz. Five Prosopographical Case Studies*, Oxford 2011, s. 106–134.

¹¹² Oczywiście nie tylko Abbasydzi podkreślali związki pomiędzy ‘Usmanem a Mu‘awiją. Należy tu wspomnieć chociażby jednego z czterech towarzyszy Alego, Abu Zarr al-Ghifarięgo, znanego ze swojego konfliktu z synem Abu Sufjana, a jednocześnie wygnanego przez ibn Affana, którego oskarżał o niesprawiedliwą redystrybucję podatków i łupów z wypraw, a także faworyzowanie Banu Umajja: H.I. H a n ç a b a y, *Was Abū Dharr al-Ghifārī “Exiled” to al-Rabadha? A Review on the Relations between Caliph ‘Uthmān and Abū Dharr al-Ghifārī*, *Ilah* 5. 1, 2014, s. 37–58.

¹¹³ A. A l a j m i, Kh. K e s h k, *Umayyad Ideology...*, s. 17–21.

¹¹⁴ Więcej na ten temat: Kh. K e s h k, *When did Mu‘āwiya become Caliph?*, *JNES* 69. 1, 2010, s. 31–42.

zgodna z chronologią kształtowania się przekonania o tym, że Ali powinien zostać uznany za kalifa, o czym możemy mówić dopiero w końcu VIII w., w odległych (w kontekście Bizantyńczyków) regionach południowego Iraku, w środowiskach Kufy, pozostających tam pod zrozumiałym wpływem grup protoszyickich¹¹⁵. Tak czy inaczej, wersja taka kolejny raz wydaje się przychylna raczej Umajjadom, a nie Abbasydom.

Teofanes przedstawił Alego w relacji, w której opisał zamordowanie 'Usmana i starał się nakreślić sytuację w kalifacie po jego śmierci. Syn Abu Taliba został określony przez Wyznawcę jako kuzyn (ἀνεψιὸν τοῦ Ἀλή) ¹¹⁶ i zięć Muhammada (γαμβρὸν ὄντα τοῦ Μουάμεδ) ¹¹⁷, co jest oczywiście zgodne z prawdą. Ali był synem Abu Taliba, stryja Proroka i jego przybranego ojca, głowy rodu Haszymitów. Prawdopodobnie po bitwie pod Badrem (624) Muhammad oddał Alemu swoją córkę, Fatimę, za żonę. W relacji Teofanesa nie pojawiło się jednak nawiązanie do usynowienia Alego przez Muhammada, co jest podkreślane w spuściźnie szyickiej, podobnie jak fakt wyznaczenia go na następcę nad stawem Chumm, po ostatniej, „pożegnanej” pielgrzymce do Mekki. Co więcej, w relacji z AM 6151, w której Wyznawca wspominał o śmierci Alego, przedstawił go ponownie, tym razem bez wskazania na konotacje rodzinne z Prorokiem, właściwie jako obcego Arabom, podkreślając, niezgodnie z prawdą historyczną, ale może nawiązując do pochodzenia części zwolenników, że związany był z Persją (Ἀλή, ὁ τῆς Περσίδος) ¹¹⁸. W przekazie *Chronografii* Ali jest właściwie tylko kandydatem do stanowiska kalifa, popieranym przez ludzi pustyni¹¹⁹, podczas gdy Mu'awija był wybrany na władcę przez mieszkańców Syrii

¹¹⁵ I-Wen Su, *The Early Shi'i Kufan Traditionists' Perspective on the Rightly Guided Caliphs*, JAOS 141. 1, 2021, s. 27–47. O trudnym do zrozumienia konglomeracie idei tworzonych w środowisku ówczesnej Kufy, charydżyckich, protoszyickich, ale też związanych z głębokimi podziałami plemiennymi zob.: M. H i n d s, *Kūfan Political Alignments and Their Background in the Mid-Seventh Century A.D.*, IJMES 2.4, 1971, s. 346–367.

¹¹⁶ Teofanes, AM 6147, s. 346.22–23.

¹¹⁷ Teofanes, AM 6147, s. 346.23.

¹¹⁸ Teofanes, AM 6151, s. 347.26–27.

¹¹⁹ Teofanes, AM 6147, s. 346.22: ὅσοι γὰρ κατὰ τὴν ἐρημον ὑπῆρχον, τὸν Ἀλή ἤθελον.

i Egiptu, krain z pewnością bardziej szanowanych przez Teofanesa¹²⁰. We fragmencie tym bizantyński kronikarz stwierdził też, że Umajjada wygrał tę wojnę i został kalifem praktycznie bezpośrednio po 'Usmanie'¹²¹, co potwierdza zresztą wprowadzona przez niego chronologia, w ogóle nieuwzględniająca panowania Alego¹²². Trudno jednak nie zauważyć, że w kolejnej relacji, z AM 6148, dotyczącej bitwy na równinie Siffin, Teofanes stwierdził, że to Mu'awija wystąpił przeciwko Alemu, a nie na odwrót (τούτω τῷ ἔτει ἐπεστράτευσεν Μαυίας κατὰ Ἀλή¹²³). Teofanes wymienił tutaj dwie miejscowości Barbalissos oraz Kaisarion. Pierwszą z nich łączy się z Balis, drugą natomiast z Neocezareą, czy też Dibsi Faradž¹²⁴. Opis w tym fragmencie sugeruje zdecydowanie bitwę na równinie Siffin, natomiast lokacja ta wymieniona została przez Teofanesa bezpośrednio dopiero w relacji AM 6151, nie odnosząc się jednakże do samej bitwy, tylko do śmierci Alego¹²⁵. Tak czy inaczej w AM 6148 Wyznawca prawidłowo wskazał miejsce bitwy, wspominając, że znajdowało się ono niedaleko Eufratu – faktycznie Siffin położone było kilkaset metrów od rzeki.

Opis bitwy różni się moim zdaniem znacznie od innych tekstów (Michała Syryjskiego czy *Kroniki do 1234 r.*), których autorzy mieli korzystać z dzieła Teofila z Edessy. Tylko u Teofanesa zauważyć można podkreślenie znaczenia tzw. bitwy o wodę¹²⁶. Wydaje się to zaś dość interesujące, zważywszy na dużą rolę tego epizodu w historiografii muzułmańskiej¹²⁷,

¹²⁰ Teofanes, AM 6147, s. 346.23–24: οἱ δὲ κατὰ Συρίαν καὶ Αἴγυπτον τὸν Μαυίαν ἤθελον.

¹²¹ Teofanes, AM 6147, s. 346.24: ὃς καὶ ἐνίκησε καὶ ἐκράτησεν ἔτη κδ. '

¹²² Teofanes, AM 6148, s. 346.25: Ἀράβων ἀρχηγὸς Μαυίας ἔτη κδ.

¹²³ Teofanes, AM 6148, s. 346.27.

¹²⁴ Teofanes (C. Mango, R. Scott), s. 483, przyp. 2.

¹²⁵ Teofanes, AM 6151, s. 347.26.

¹²⁶ Zestawienie zob. R. H o y l a n d, *Theophilus of Edessa's Chronicle and the Circulation of Historical Knowledge in Late Antiquity and Early Islam*, Liverpool 2011, s. 147.

¹²⁷ Różnorodne relacje dotyczące bitwy o wodę zostały omówione przez Aarona M. H a g l e r a w jego dysertacji: *The Echoes of Fitna. Developing Historiographical Interpretations of the Battle of Siffin*, PhD Thesis, University of Pennsylvania 2011, s. 24–25, 51–58, 123–129, 179–184, 250–255, 280–283. Muzułmańska wersja wydarzeń por. opracowanie Alego Muhammada a s-S a l l a b i e g o: *'Ali ibn Abi Tālib. Volume Two*, transl.

powstałej wokół starcia na równinie Siffin. Historycy islamscy przedstawiają decyzję Mu'awiji, aby odmówić dostępu do wody z Eufratu wojskom Alego, jako niegodną, przeciwstawiając ją opisowi zachowania czwartego kalifa po tym, kiedy jego armia w walce uzyskała dostęp do brzegu rzeki – syn Abu Taliba miał zezwolić Umajjadom na korzystanie z wody. Jest to z pewnością jeden z tych fragmentów historii starcia i arbitrażu na równinie Siffin, który szczególnie chętnie wykorzystywano w tworzeniu propagandy przeciwnej dynastii założonej przez Mu'awiję¹²⁸. Tym bardziej interesujące jest w jaki sposób przedstawił to wydarzenie Chronograf – Bizantyńczyk uznał, że odcięcie ludzi Alego od wody było wybiegiem, który pozwolił Umajjadom uzyskać przewagę w starciu. Żołnierze czwartego kalifa mieli też zacząć dezertować z powodu pragnienia¹²⁹. W ten sposób, jak podkreślił Teofanes, Mu'awija osiągnął zwycięstwo, nie tocząc bitwy¹³⁰. Trudno jednoznacznie stwierdzić, czy bizantyński kronikarz odniósł się do działań umajjadzkiego przywódcy pozytywnie, doceniając znaczenie fortelu polegającego na odcięciu dostępu do wody, czy też raczej podkreślił w ten sposób, iż pierwszy Umajjada wygrał nie w starciu zbrojnym, ale dzięki podstępowi. Jednocześnie nie wspomniał w ogóle o tym,

N. K h a t t a b, International Islamic Publishing House 2011, s. 19–250, a także pracę wydaną w jednym z najważniejszych ośrodków teologii szyickiej na świecie, w Kom w Iranie: J. H u s s a i n, *Biography of Imam Ali Ibn Abi Talib*, transl. S. T. B i l g r a m i, Qom 2007, s. 449–499. Arbitraż nie jest zresztą jedynie ciekawostką historyczną, w społecznościach muzułmańskich to istotne wydarzenie także w kontekście tworzenia różnych koncepcji jurystycznych dzisiaj: P. P e t, *Religijne uwarunkowania arbitrażu w krajach islamskich*, ADR 2. 10, 2010, s. 63–71, czego najlepszym dowodem są wymienione powyżej, anglojęzyczne prace islamskie, o raczej propagandowym, a nie badawczym charakterze.

¹²⁸ Jak podkreślił słusznie Aaron M. Hagler, jest coś fascynującego w tym jak taktyczna w swej istocie decyzja stała się fundamentem pod proces demonizowania Mu'awiji w relacjach powstałych w okresie abbasydzkim: *the decision to bar 'Ali and his companions from the waters of the Euphrates River, while certainly cynical and wicked, was ultimately nothing more than a military tactic and, from a literary standpoint, is presented a way to demonize Mu'awiya and the Syrians early in the Siffin narrative* – A. M. H a g l e r, *Repurposed Narratives: The Battle of Siffin and the Historical Memory of the Umayyad Dynasty*, IMEMS 3. 1, 2013, s. 19.

¹²⁹ T e o f a n e s, AM 6151, s. 347.2–3.

¹³⁰ T e o f a n e s, AM 6151, s. 347.3–4: Μαυίας δὲ οὐκ ᾔθελε πολεμῆσαι· ἀλλ' ἀπονητὶ τὴν νίκην ᾔρατο.

że ta część starcia na równinie została najprawdopodobniej przegrana przez wojska Mu'awiji, a oddziały syna Abu Taliba zdobyły ostatecznie dostęp do rzeki. Co więcej, napisał o ucieczce z obozu Alego – to faktycznie miało miejsce, ale spowodowane było przyjęciem warunków arbitrażu¹³¹, na który nie chciała się zgodzić część szczególnie fanatycznie oddanych literze Koranu¹³² zwolenników, czyli charydżytów¹³³. Z relacji

¹³¹ Analiza różnorodnych przekazów i wariantów porozumienia pomiędzy Alim a Mu'awiją pod Siffin zob.: M. H i n d s, *The Siffin Arbitration Agreement*, JSS 17, 1972, s. 93–129.

¹³² O odwołaniach do Świętej Księgi na polu muzułmańskich bitew zob. m.in.: G.H.A. J u y n b o l l, *The Qur'an Reciter of the Battlefield and Concomitant Issues*, ZDMG 125, 1975, s. 11–27. O ruchu odwołującym się do znaczenia Koranu oraz jego roli w historii pierwszych dziesięcioleci państwa muzułmańskiego: i d e m, *The Qurra' in Early Islamic History*, JESHO 16, 1973, s. 113–129. Na temat podziału pomiędzy tych, którzy uznawali przede wszystkim autorytet pisma a zwolenników tradycji ustnych we wczesnym islamie zob.: G.R. H a w t i n g, *The Significance of the Slogan La Hukm Illa Lillah and the References to the Hudud in the Traditions about the Fitna and the Murder of Uthmān*, BSOAS 41, 1978, s. 453–463.

¹³³ Nie podważając summy wiedzy dostępnej na temat ruchu charydżyckiego w okresie wczesnoislamskim (szczególnie w kontekście fundamentalnych zasad ruchu, odnośnie wyboru kalifa niezależnie od pochodzenia jako tego, który wykazywał się największą odwagą i oddaniem w szerzeniu islamu: Ch. D é c o b e r t, *Le mendiant et le combattant. L'institution de l'islam*, Paris 1991, s. 107–121) należy zwrócić uwagę na nie tak dawno ogłoszoną na uniwersytecie w Edynburgu pracę doktorską Hannah-Lena H a g e m a n n, w której zaprezentowała ona badania na temat wizerunku sekty w źródłach z IX–X w. Zasugerowała ona, że część dostępnych relacji zdradza pewne stałe schematy strukturalne, pełne ustalonych toposów (jak chociażby „wojowniczność” charydżytów), a ich celem jest nie tyle przedstawienie historii samego ruchu, ale odniesienie się krytycznie do innych ważkich problemów *ummy*. Sami charydżyty, ze swoimi monotennie powtarzanymi, tymi samymi argumentami, służą jako tzw. „zły przykład”, będąc wygodnym do użycia motywem, pozwalającym na łatwe wykazanie zasadności odrzucenia niektórych postaw, przede wszystkim związanych ze skrajnie rozumianą literalną pobożnością, co prowadzić może do rozbijania jedności wspólnoty, przekraczania granic etycznych, m.in. poprzez zabijanie innych muzułmanów. Charydżytyzm służył więc według autorki za swoistą przestrogą przed podobnymi działaniami. Powstaje więc pytanie, czy wszelkie przydawane im działania miały miejsce faktycznie, czy też były jedynie elementem tej właśnie narracji – *History and Memory. Khārijism in Early Islamic Historiography*, PhD Thesis, The University of Edinburgh 2014, s. 256–262. Brak wiarygodnej bazy źródłowej dotyczącej ruchu charydżytów, skłonił już wcześniej badaczy do sięgnięcia po materiał faktograficzny innego rodzaju, np. numizmatyczny: A.R. G a i s e r, *What do we learn*

Teofanesa wynika jednak, że zwolennicy Alego opuścili go z powodu pragnienia, w domyśle – nie byli zbyt przywiązani do swojego przywódcy, skoro zadecydowała o tym tak „błaha” przyczyna.

Wyznawca nie zwrócił również uwagi na okoliczności śmierci Alego, wspominając jedynie, że został zamordowany¹³⁴, kiedy Arabowie stali na równinach Siffin¹³⁵. Szczegół ten nie jest oczywiście zgodny z chronologią wydarzeń. Połączenie ostatecznie nieudanej dla Alidów bitwy ze śmiercią Alego, pozwoliło jednak wytłumaczyć zwycięstwo Mu'awiji

about the early Kharijites and Ibadiyya from their coins?, JAOS 130, 2010, s. 167–187. Autor wykazał m.in. brak widocznych tendencji do wyraźnego odróżnienia się od reszty *ummy* na monetach wytwarzanych przez grupy związane z charydżytami. Z drugiej strony podobny materiał źródłowy pozwala nam lepiej zrozumieć środki używane przez rządzących Umajjadów w kontekście legitymizowania swojej pozycji wobec grup charydżyckich na danym terytorium: S.D. Sears, *The Legitimation of al-Hakam b. al-'As...*, s. 5–25. Na temat szybko postępujących podziałów w łonie sekty zob.: W. Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*, Edinburgh 1973, s. 26–28; i d e m, *Kharijite Thought in the Umayyad Period*, I 36.3, 1961, s. 215–231. Te podziały pozwalają nam zresztą zrozumieć, że część grup charydżyckich dość łatwo zaczęła korzystać z ogólnych prądów rozwoju gospodarczego danych terytoriów (np. transsaharyjskiego handlu niewolnikami) nowego imperium, czego przykładem są chociażby przedstawiciele umiarkowanych ibadytów: E. Savage, *A Gateway To Hell, A Gateway To Paradise. The North African Response to the Arab Conquest*, Princeton 1997, s. 67–88. Por. też. V. Prevost, *La formation des réseaux ibadites nord-africains (VIII^e–XII^e siècle)*, [in:] *Espaces et Réseaux en Méditerranée VT^e–XVI^e siècle*, vol. II: *La formation des réseaux*, eds D. Coulon, Ch. Picard, D. Valerian, Paris 2007, s. 167–186. Nie znaczy to, że zapomnieli o swoim dziedzictwie: L. Veccia Vaglieri, *The 'Alī-Mu'āwiya conflict and the Khārijite secession reexamined in the light of 'Ibadite sources*, [in:] *Proceedings of the Twenty-second Congress of Orientalists held in Istanbul September 15th to 22nd, 1951*, vol. II: *Communications*, ed. Z.V. Togan, Leiden 1957, s. 233–237; L. Veccia Vaglieri, *Traduzione di passi riguardanti il conflitto 'Alī-Mu'āwiya e la secessione khārigita dal Kitāb al-Jawābir di al-Barrādī. (Appendice all'articolo apparso nel precedente fascicolo di questi Annali, N. S., vol. IV, 1–94)*. AION 5, 1953, s. 1–98; e a d e m, *Il conflitto 'Alī-Mu'āwiya e la secessione khārigita riesaminati alla luce di fonte ibādite*, AION 4, 1952, s. 1–94. Specjalistą zajmującym się ibadytami w średniowieczu był też polski orientalista Tadeusz Lewicki, zob. m.in.: *Les ibādites dans l'Arabie du Sud au moyen âge*, FO 1, 1959, s. 3–17; *La répartition géographique des groupements ibadites dans l'Afrique du Nord au moyen-âge*, RO 21, 1957, s. 301–343.

¹³⁴ Teofanes, AM 6151, s. 347.26–27: ἐδολοφονήθη Ἀλή, ὁ τῆς Περσίδος.

¹³⁵ Teofanes, AM 6151, s. 347.26: τῶν δὲ Ἀράβων ὄντων εἰς τὸ Σαπφίν.

bez odwoływania się do zagadnienia arbitrażu czy też kwestii braku konkluzji w starciu na równinie, o czym dość wyraźnie wspominają przecież przekazy syryjskie, zarówno Michał Syryjczyk, jak i *Kronika do 1234 r.*¹³⁶ Stanowi to znaczną różnicę pomiędzy nimi a wersją Teofanesową. Co więcej, chociaż Teofanes nie zauważa okoliczności śmierci Alego, to jednak wspomina w kolejnym ustępie swojej kroniki o powstaniu sekty charydżytów¹³⁷. Nie łączy ich jednak z czwartym kalifem sprawiedliwym, wskazując, że stanowili oni problem dla Mu'awiji¹³⁸. Jeżeli są to celowe przemilczenia, a nie wynik braku wiedzy, to wydają się być wielce symptomatyczne. Jednym tropem prowadzącym do jakichkolwiek związków pomiędzy nowymi problemami Umajjady a Alim byłyby: podkreślenie perskiego pochodzenia charydżytów, a także kolejny ustęp, w którym Wyznawca stwierdził m.in., że nowy przywódca Umajjadów wywyższył Arabów syryjskich względem tych żyjących w Iraku¹³⁹, co można uznać za pokłosie wygranej wojny domowej. Nie znajdziemy jednak w wyżej wspomnianych fragmentach żadnego bezpośredniego nawiązania do Alego, trudno więc powyższe dywagacje traktować jako wiążące. Można jedynie zauważyć, że uwagi Teofanesa dotyczące w tym miejscu bardziej kwestii społecznych niż personalnych, są zbieżne ze współczesnymi interpretacjami ruchu charydżyckiego, w którym niektórzy badacze upatrują

¹³⁶ Zestawienie zob. R. H o y l a n d, *Theophilus of Edessa's Chronicle...*, s. 147.

¹³⁷ T e o f a n e s, AM 6152, s. 347.30–31: τοῦτω τῷ ἔτει ἀνεφάνη αἰρεσις Ἀράβων, οἱ λεγόμενοι Χαρουργῖται.

¹³⁸ T e o f a n e s, AM 6152, s. 347.31–32: Μαυῖας δὲ τούτους χειρωσάμενος τοὺς ἐν Περσίδι ἐταπείνωσεν, τοὺς δὲ ἐν Συρίᾳ ὑψώσεν. Chociaż duża grupa pierwszych charydżytów została niemal unicestiwiona przez zwolenników Alego w 658 r. pod Nahrawanem (M. M o r o n y, *Al-Nahrawān*, [in:] EI², vol. VII: *Mif-Naz*, eds C.E. B o s w o r t h, E. v a n D o n z e l, W.P. H e i n r i c h s, Ch. P e l l a t, Leiden 1993, s. 912–913) to wskazanie przez Teofanesa na Mu'awiję jako tego, który miał problem z tą grupą nie jest absolutnie pozbawione sensu. Według Martina H i n d s a, opozycja charydżycka we wczesnym okresie umajjadzkiej wynikała przede wszystkim z konieczności oporu wobec niekorzystnych dla nich decyzji lokalnych irackich przywódców plemiennych, na których poparciu nowa dynastia oparła swoją władzę w tym regionie. W tym sensie charydżyści chcieli po prostu powrotu do polityki balansu, jaką realizował wcześniej 'Umar: *Kūfan Political...*, s. 346–367.

¹³⁹ T e o f a n e s, AM 6152, s. 347.32 – 348.1–2.

swoistej reakcji niezadowolenia z polityki syna Abu Taliba, który nie przywrócił ich przywilejów, uzyskanych za 'Umara, a utraconych w czasie panowania Ibn Affana¹⁴⁰.

Reasumując, wbrew znaczeniu jakie Ali zdobył wśród muzułmanów¹⁴¹ (choć w folklorze¹⁴², nie tylko zresztą jako przywódca religijny czy po-

¹⁴⁰ Tak na przykład: M.A. S h a b a n, *Islamic History. A New Interpretation. I A.D. 600–750 (A.H. 132)*, Cambridge 1971, s. 71–72. Należy pamiętać, że we wczesnym islamie istniała również opozycyjna wobec charydżytów wspólnota morderców, którzy uznając, że tylko Allah może decydować o ostatecznym losie ludzi, odrzucali możliwość uznania kogoś za niewierzącego z powodu jego czynów (poza *szirk*iem, czyli oddawaniem boskiej czci komuś innemu niż sam Bóg). Zgodnie z tą doktryną nie można było potępiać też Umajjadów, uznając ich za pełnoprawnych muzułmanów: D. L a w, *Radical Islam and the Revival of Medieval Theology*, Cambridge 2012, s. 13–29; S.S. A g h a, *A Viewpoint of the Murji'a in the Umayyad Period. Evolution through Application*, JIS 8. 1, 1997, s. 1–42.

¹⁴¹ Dobrze ujął to w swoim najnowszym opracowaniu życia Alego Hassan A b b a s, zauważając, że syn Abu Taliba nie jest nadal postacią *stricto* historyczną, gdyż dyskusje na jego temat dotyczą również spraw współczesnych, związanych z układem sił na Bliskim Wschodzie: *Ali's life is inextricably linked with the history and politics of Islam. It is as relevant to Islam's rise and growth as it is to the contemporary trials and tribulations faced by its adherents – The Prophet's Heir. The Life of Ali Ibn Abi Talib*, New Haven 2021, s. 1. Autor dokonał jednocześnie interesującej reinterpretacji dziedzictwa Alego, nawiązując do popularnych dzisiaj idei powszechnej tolerancji – *ibidem*, s. 195–201. Tradycyjne, islamskie (zdecydowanie nienaukowe) spojrzenie na postać czwartego kalifa znaleźć można w dwutomowym opracowaniu Alego Muhammada S a l l a b i e g o: *Ali ibn Abi Tālib*, vol. I, transl. N. K h a t t a b, International Islamic Publishing House 2011, s. 467–629 (w kontekście podejmowanych przez syna Abu Taliba działań w zakresie administracyjnym i fiskalnym); *Ali ibn Abi Tālib...*, vol. II, s. 603–638 (okoliczności śmierci kalifa). Pamiętajmy również o roli Alego względem zebrania materiałów do fundamentalnej dla islamu księgi, Koranu: S. K a r a, *The Suppression of 'Ali ibn Abi Tālib's Codex: Study of the Traditions on the Earliest Copy of the Qur'ān*, JNES 75. 2, 2016, s. 267–289. W tekście tym znajdziemy zresztą dość istotną myśl ogólną – gdyby współcześni badacze początków islamu mieli rację, i powstałby on w wyniku konfliktów pomiędzy walczącymi o władzę grupami sunnickimi, szyickimi, charydżyckimi, umajjadzkimi czy abbasydzkimi, to czy nie powstałoby też kilka wersji *Koranu*? Por.: i d e m, *In Search of Ali Ibn Abi Talib's Codex History and Traditions of the Earliest Copy of the Qur'ān*, Berlin 2018, s. 133–152.

¹⁴² Osoba Alego służyła chociażby jako pretekst do podtrzymania zwyczajów danego regionu: J.L. L e e, *The New Year's Festivals and the Shrine of 'Ali ibn Abi Talib at Mazar-i Sharif, Afghanistan*, PhD Thesis, The University of Leeds 1998, s. 256–264.

lityczny¹⁴³), Teofanes nie uznał go nawet za pełnoprawnego władcę¹⁴⁴. Przedstawił domniemanego przybranego syna Muhammada jako uzurpatora, który dość szybko przegrał wojnę z Mu'awiją. Co więcej, jawi się on w tych fragmentach jako człowiek popierany albo przez „ludzi pustyni” albo przez Persów, a więc elementy obce względem rdzenia nowego muzułmańskiego państwa, którymi dla Teofanesa wydają się być Syria i Egipt. Za jedyny wyjątek należy uznać ustęp znajdujący się w AM 6151, w którym Wyznawca odnosząc się do zamordowania Alego napisał, że Mu'awija został samodzielnym, pojedynczym władcą (μονοκρατορεῖ Μαυῖας)¹⁴⁵.

Chronograf nie oddał żadnej spośród alidzkich tradycji przydających ostatniemu sprawiedliwemu kalifowi cech wyróżniających go spośród nich, szczególnie w porównaniu z Mu'awiją, ale też Abbasydami¹⁴⁶.

¹⁴³ Dobrym przykładem niech będzie tutaj odwoływanie się do dziedzictwa Alego w zakresie... edukacji: A.A. R o s t a m i-N a s a b, O. T a j e d i n i, A. S a d a t m o o s a v i, *Examination of the "Theory of Guidance" in the View of Ali ibn Abi Talib (a): An Exploration into the Nahj Al-Balaghah*, JRCE 25, 2, 2016, s. 203–220. Autorzy swoją pracę oparli na analizie *Nahdż al-Balagha*, zbioru kazań, wypowiedzi i listów przypisywanych Alemu, zebranych w X w. przez al-S z a r i f a a l-R a d i e g o (w języku polskim wydane niedawno: *Nahdż al-Balagha*, tłum. szejka A. M i e r n i k, Al-Mahdi Institute (UK) 2012, wcześniej dostępny był jedynie wybór: A l i i b n A b i T a l i b, *Aforyzmy*, tłum. J. D a n e c k i, Warszawa 1990, na temat stylu tego dzieła, wskazującego na to, że jego autor związany był z Arabią zob.: T. Q u t b u d d i n, *The Sermons of Ali ibn Abi Talib. At the Confluence of the Core Islamic Teachings of the Qur'an and the Oral, Nature-Based Cultural Ethos of Seventh Century Arabia*, AEsM 42, 1, 2012, s. 201–228). Oczywiście spuścizna ta tym bardziej analizowana jest w pracach dotyczących politologii czy stosunków społecznych, a według ich autorów myśl Alego może stanowić inspirację do wprowadzania reform w tych dziedzinach także dzisiaj: P.Gh. F e r i z h a n d i, *La gouvernance dans la pensée du calife Ali ibn Abi Tâlib (600–661 EC) dans sa Lettre 53 au gouverneur Mâlik al-Ashtar al-Nakha'i (m. 658 EC) et sa réception jusqu'à nos jours*, MA Thesis, Université de Montréal 2007, s. 102–136. Por. też.: R. S h a h-K a z e m i, *A Sacred Conception of Justice. Imam 'Ali's Letter to Malik al-Ashtar*, [in:] *The Sacred Foundations of Justice in Islam: The Teachings of Ali Ibn Abi Tâlib*, ed. M. A l i L a k h a n i, Bloomington 2006, s. 61–106.

¹⁴⁴ Co jednak z perspektywy głównych nurtów islamskich wydaje się co najmniej abstrakcyjne. Warto zob. sunnicką wersję historii kalifów sprawiedliwych, przygotowaną przez al-Sujuti'ego: S u j u t i, s. 181–208.

¹⁴⁵ T e o f a n e s, AM 6151, s. 347.27.

¹⁴⁶ Warto w tym miejscu wspomnieć o narracji doszukującej się paraleli pomiędzy informacjami o związku Muhammada i Alego a tożsamym według niej pomiędzy

Wydaje się wręcz, że bizantyński kronikarz mógł przedstawić raczej umajjadzką wersję wydarzeń¹⁴⁷, podkreślając zastosowanie fortelu na równinie Siffin, wskazując na jego szybkie zwycięstwo i uznając syna Abu Sufjana za pełnoprawnego władcę. Historiografia islamska przedstawiła proces przejmowania władzy z rąk Alidów przez Banu Umajja jako dużo bardziej złożony. Dość wspomnieć operację odzyskiwania Egiptu przeprowadzoną przez wojska 'Amr ibn al-'Asa, zgodnie ze źródłami muzułmańskimi przedsięwzięcie to miało miejsce dopiero w latach 659/660¹⁴⁸. W tym samym czasie syn Abu Sufjana miał wysłać też ekspedycję 'Abdullaha ibn 'Amra ibn al-Hadrama by odebrać ziemie irackie, z Basrą na czele¹⁴⁹. Jedną z konkluzji tych operacji wojennych były zaś w kolejnym roku irackie wyprawy na 'Ajn al-Tamar, dowodzoną przez al-Nu'mana ibn Baszura oraz na al-Anbar i al-Mada'in pod komendą Sufjana ibn 'Awfy, a także południowa, na Tajmę pod przywództwem 'Abdullaha ibn Ma'sada al-Fazarięgo. Wszystkie one miały na celu zebranie *zakatu*, a tych, którzy nie chcieliby go oddać na wezwanie nowego kalifa, Mu'awiya rozkazał zabić. To samo miało dotyczyć Medyny i Mekki¹⁵⁰. W pewnych miejscach władza Alidów utrzymała się dłużej, w Jemenie co najmniej do 662 r. w imieniu rodu Alego działał 'Ubajd Allah ibn al-'Abbas ibn 'Abd al-Muttalib¹⁵¹. Co ciekawe jednak, mimo zauważalnej w okresie pełnego średniowiecza tendencji do podkreślania znaczenia wspomnianych powyżej wydarzeń, takie rugowanie Alego charakterystyczne jest również dla sunnickich teologów i historyków, na pewno w okresie od IX

Możeszem a Aaronem (zob.: G. M i s k i n z o d a, *The significance of the hadith of the position of Aaron for the formulation of the Shi'i doctrine of authority*, BSOAS 78. 1, 2015, s. 67–82) oraz odwołaniami biblijnymi, obecnymi w spuściźnie abbasydzkiej.

¹⁴⁷ Proumajjadzkie tradycje przetrwały przecież rewolucję abbasydzką. Na ich temat skrótowo zob.: E. L. P e t e r s e n, *'Ali and Mu'awiya in Early Arabic Tradition: Studies on the Genesis and Growth of Islamic Historical Writing until the End of the Ninth Century*, Copenhagen 1964, s. 109–115.

¹⁴⁸ Pamięć na ten temat trwała w społeczności muzułmańskiej przez wieki: J a w z i, s. 151–152.

¹⁴⁹ Zgodnie z: Z a h a b i, s. 552.

¹⁵⁰ J a w z i, s. 157–158; K a s i r, s. 534–535.

¹⁵¹ C h a l i f a i b n C h a j j a t (*Tārīkh*), s. 200; Z a h a b i, s. 552; J a w z i, s. 162; K a s i r, s. 538.

do X w., którzy starając się dostosować postać czwartego kalifa do „oficjalnej” wersji historii rozwoju wczesnego islamu próbowali odrzucać zarówno tendencje proalidzkie¹⁵², jak i te zdecydowanie przeciwne Alemu¹⁵³. Na koniec warto dodać, że to powszechne przekonanie o znaczeniu Alego nie oznacza jednak, że wciąż nie znajduje się nowych pól badawczych¹⁵⁴, a dotychczasowe prace, nawet te publikowane w bardzo uznanych periodykach i wydawnictwach nie podlegają nieustannej weryfikacji, również z perspektywy muzułmańskiej¹⁵⁵.

¹⁵² W niektórych tradycjach szyickich pojawiają się sugestie, że Ali uznawany był za kalifa jeszcze podczas panowania ‘Usmana: M. T a y e b i, *Shiism in the Caliphate of Uthman ibn Affan*, PazNT 6 (23), 2015, s. 1–29.

¹⁵³ *By the third/ninth century, an emerging Sunni orthodoxy sought to minimize early partisan divisions within the community by actively criticizing pro-‘Alid and anti-‘Alid tendencies among scholars and rejecting their literary contributions. Furthermore, influential Sunni scholars attempted to develop an image of ‘Alī that suited orthodoxy in their ḥadīth collections and commentaries* – N.A. H u s a y n, *The Memory of ‘Alī b. ‘Abī Talīb in Early Sunni Thought*, PhD Thesis, Princeton University 2016, s. III. Nie oznacza to jednak, że spory dotyczące szczegółów historycznych nie wpływają na dyskusje teologiczne również dzisiaj: A.D.J. K u b r o, N y a r m i n i n g s i h, I. F a i z a h, *Questioning the Islam of Abu Talīb. Critical Study of the Sunni’s Hadith and the Shiite’s Hadith*, M.JISH 4. 2, 2019, s. 137–152. Na temat myśli antyalidzkiej rozwijanej przez środowiska związane z Umajjadami zob.: N.A. H u s a y n, *The Memory of ‘Alī...*, s. 234–252. Por. też formułowanie się legendy o związkach Alego z jednym z najsłynniejszych „herezjarchów” początków islamu, domniemanym Żydem ‘Abdullahem ibn Saba’: S.W. A n t h o n y, *The Caliph and the Heretic. Ibn Saba’ and the Origins of Shi’ism*, Leiden–Boston 2012, s. 195–239 i umajjadzkie kontekście tych oskarżeń: *ibidem*, s. 241–311. Pamiętajmy, że oprócz wpływu na tradycyjne denominacje w łonie islamu postać Alego miała też znaczenie dla rozwoju koncepcji sufickich, zob. m.in.: L. R i d g e o n, *‘Alī ibn ‘Abī Tālīb in Medieval Persian Sufi-Futuwwat Treatises*, [in:] *L’Ésotérisme shi’ite, ses racines et ses prolongements*, eds M.A. A m i r-M o e z z i, M. D e C i l l i s, D. D e S m e t, O. M i r-K a s i m o v, Turnhout 2016, s. 665–685; L. L e w i s o h n, *‘Alī ibn ‘Abī Talīb’s Ethics of Mercy in the Mirror of the Persian Sufi Tradition*, [in:] *The Sacred Foundations of Justice in Islam: The Teachings of ‘Alī Ibn ‘Abī Tālīb*, ed. M. A l i L a k h a n i, Bloomington 2006, s. 109–146.

¹⁵⁴ Czasem wręcz zaskakujące, że pewne wątki nie zostały dotąd należycie omówione, jak chociażby udział Alego w tworzeniu pierwszych wersji *Koranu*: S. K a r a, *In Search...*, s. 133–152; i d e m, *The Suppression...*, s. 267–289.

¹⁵⁵ Mam tu na myśli chociażby świeżą recenzję hasła dotyczącego Alego, znajdującego się w *Encyklopedii Koranu* wydawnictwa Brill (A.S. A s a n i, *‘Alī b. ‘Abī Tālīb*, [in:] *Encyclopaedia of the Qur’an*, ed. J.D. M c A u l i f f e, Leiden–Boston–Köln 2001,

2. Umajjadzi

Na wstępie chciałbym poczynić jedno zastrzeżenie odnośnie zaprezentowanych poniżej treści. W obrębie mojego szerszego zainteresowania w tym podrozdziale znalazło się jedynie kilku spośród umajjadzkich kalifów, gdyż na temat większości władców tej dynastii znaleźć można w *Chronografii* zaledwie krótkie, dość monotonne w swym przekazie, wzmianki¹⁵⁶.

2.1. Fundamenty – Mu‘awija i ‘Abd al-Malik

Znajdujące się w *Chronografii* relacje dotyczące kalifów umajjadzkich można według mnie podzielić na kilka okresów chronologicznych, zgodnych zresztą z naszą wiedzą dotyczącą historii państwa muzułmańskiego. Pierwszą z nich będą wzmianki na temat dwóch fundatorów potęgi dynastii umajjadzkiej – Mu‘awiji ibn Abi Sufjana oraz ‘Abd al-Malika ibn Marwana, przedzielone stosunkowo krótkim *intermezzo* panowań Jazyda ibn Mu‘awiji oraz Marwana ibn al-Hakama.

Naturalnie najwięcej miejsca Chronograf poświęcił Mu‘awiji. Nic w tym dziwnego, skoro ów był protoplastą dynastii panującej w kalifacie dziewięćdziesiąt lat. Trudno przecenić rolę, jaką panowanie Mu‘awiji miało dla ugruntowania się władzy arabskiej na podbitych terenach. Niełatwo jest także skrótkowo przedstawić zasługi, jakie miał ten władca w stworzeniu podstaw państwa muzułmańskiego¹⁵⁷. Można stwierdzić, iż

s. 62–63) autorstwa Alego G h a n e i i Fatemeh M o r a d i, w której wskazali oni brak odwołań do licznych źródeł szyickich: *Review of the Article of Ali Ibn Abi Talib (AS) from Leiden Encyclopedia of the Quran*, BiQ 15 (29), 2021, s. 175–202.

¹⁵⁶ Niniejszy podrozdział to poprawiona, rozszerzona i zweryfikowana wersja opublikowanego przeze mnie kilka lat temu tekstu: *Islam, the Arabs and Umayyad Rulers according to Theophanes the Confessor's Chronography*, SCer 2, 2012, s. 106–111.

¹⁵⁷ Oczywiście celem niniejszej pracy nie jest skupianie się na osobie Mu‘awiji, czy któregośkolwiek z kalifów umajjadzkich, a na ich wizerunku tworzonemu przez Teofanesa. Niemniej jednak trudno nie przedstawić pokrótce poszczególnych władców, dzięki czemu również nieobeznany z materią Czytelnik będzie mógł zorientować się

dostosował je do ówczesnie panujących standardów administracyjnych i fiskalnych. Wydaje się nie podlegać dyskusji, iż uczynił to korzystając z już wypracowanych wzorców, bizantyńskich i perskich¹⁵⁸. Powstanie takiego państwa, z centralną stolicą, urzędami, z lokalnymi elitami władzy, było w pewien sposób zaprzeczeniem tradycyjnego modelu wspólnoty arabskiej, opartej przede wszystkim o związki plemienne¹⁵⁹. Zgodne natomiast z doświadczeniami arabskich plemion, związanych z władzami bizantyńskimi, jeszcze przed pojawieniem się islamu, a które to w dość dużym zakresie stanowiły zaplecze władzy Banu Umajja, zasiedlając centralną Syrię, region stołeczny nowego imperium¹⁶⁰. Mu'awija nie martwił się także, gdy owe wzory nie odpowiadały dokładnie naukom islamu¹⁶¹. Dobrym przykładem jest tu używanie przez niego *maksūry*, czyli wydzielonej w meczecie altanki, gdzie kalif przebywał oddzielony od reszty *ummy*. Widać w tym elemencie dążenie do pewnej sakralizacji władcy.

w kontekście poniższych rozważań i zrozumieć, z jak ważnymi postaciami dla kształtowania muzułmańskiej historii i świadomości mamy tu do czynienia.

¹⁵⁸ W niektórych dzisiejszych muzułmańskich interpretacjach tego panowania to odwoływanie się do wzorów bizantyńskich w zakresie administrowania wczesnoislamskim państwem jest przedstawiane wręcz jako zasługa Mu'awiji, który poprzez te reformy zintegrował na powrót podzieloną *ummę* i dostosował ją do nowych warunków społecznych i ekonomicznych w jakich musiała funkcjonować po nieprawdopodobnym sukcesie, jakim były wielkie podboje dokonane za panowania kalifów sprawiedliwych. W takim kontekście adaptacja sasanidzkich i bizantyńskich wzorców pozwoliła wręcz uratować kalifat przed szybkim rozpadem w plemiennych i religijnych waśniach: A.A. B e l e y, *Mu'awiya. Restorer of the Muslim Faith*, London 2002. Na dobrą sprawę pozytywnie o przyjęciu bizantyńskich wzorców, co pozwoliło *de facto* na wzmocnienie państwa zob. także we współczesnych analizach przygotowywanych na muzułmańskich uczelniach: Q. A' y u n, *Peranan Muawiyah bin Abu Sufyan dalam perkembangan peradaban Islam*, MA Thesis, Universitas Islam Negeri Raen Fatah Palembang 2015, s. 15, 68.

¹⁵⁹ Na temat tej zmiany zob.: Ch. D é c o b e r t, *L'Autorité religieuse aux premiers siècles de l'islam*, ASSR 125. 1, 2004, s. 26–27.

¹⁶⁰ H.A.R. G i b b, *Arab-Byzantine Relations under the Umayyad Caliphate*, DOP 1, 1958, s. 223–224.

¹⁶¹ Jak chociażby wprowadzenie dziedziczenia tytułu kalifa, co jednak racjonalizuje się poprzez argument ochrony *ummy* przed narażeniem na podziały w przypadku, gdyby nie podjął takiej decyzji, a to nie tylko ze strony przeciwników Umajjadów, ale nawet wśród samych Banu Umajja: N.A. A b d u l A z i z, *Khalifah Mu'awiyah bin Abu Sufyan: Peletak Dasar Pemerintahan Islam Monarki 661–680*, FJPPS 9. 1, 2020, s. 75–84.

Warto wspomnieć, iż syn Abu Sufjana zaliczany był do tzw. *duhat*, czyli w dosłownym tłumaczeniu geniuszów, którzy stworzyli potęgę imperium kalifów. Miał on także posiadać cechę, charakteryzującą tylko wybitnych, mianowicie *hilm* – rozsądek, mądrość, wyrozumiałość, łagodność i zrozumienie (cechy prawdziwego władcy)¹⁶². Istnieją wersje, w których zachowały się przekazy jakoby Muhammad zapowiedział Ibn Abi Sufjanowi, iż zmartwychwstanie jako prorok, był bowiem tym, który uwierzył w słowo Allaha i zaniósł je w świat¹⁶³. Nad legendą Mu'awiji trudno było przejść obojętnie także pierwszym władcom abbasydzkim. Pamięć o wodzu wiernych z Banu Umajja, który zbudował potęgę muzułmańskiego państwa musiała być silna, skoro aż dwóch kalifów, al-Ma'mun w 826 r. oraz al-Mu'tadid w 897 r., wycofało się ze swoich pierwotnych pomysłów przeklęcia syna Abu Sufjana podczas piątkowej modlitwy, w obawie przed reakcją jego zwolenników, podkreślmy – dwa stulecia po jego panowaniu!¹⁶⁴.

W podrozdziale dotyczącym 'Umara starałem się dokładnie omówić fragment z AM 6129, w którym Wyznawca stwierdził, iż Ibn al-Chattab przekazał Mu'awiji władzę nad terenami od Egiptu do Eufratu. Tutaj więc przypomnę o nim tylko, gdyż wydaje się być elementem któregoś z przekazów umajjadzkich, odwołujących się do drugiego kalifa prawowiernego jako jednego z niekwestionowanych islamskich autorytetów. Narracja o otrzymaniu władzy przez założyciela dynastii Banu Umajja od 'Umara była z pewnością bardziej wygodną niż odwoływanie się do kontrowersyjnej postaci 'Usmana, ich prawdziwego krewnego¹⁶⁵. W tym

¹⁶² Więcej na temat panowania tego kalifa zob. m.in.: S. Humphreys, *Mu'awiya Ibn Abi Sufyan...*, s. 23–114; H. Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates. The Islamic Near East from the Sixth to the Eleventh Century*, London–New York 1986, s. 82–90; D. Madyska, *Historia świata arabskiego...*, s. 155–170; G.R. Hawting, *The First Dynasty of Islam. The Umayyad Caliphate AD 661–750*, London–New York 2000, s. 24–45; P. Hitti, *Dzieje Arabów*, tłum. W. Dembski, M. Skuratowicz, E. Szymański, Warszawa 1969, s. 161–171; J.J. Saunders, *A History of Medieval Islam*, London 1965, s. 59–70.

¹⁶³ Ch. Pellat, *Le culte de Mu'awiya...*, s. 56–57.

¹⁶⁴ *Ibidem*, s. 55–56.

¹⁶⁵ Bezpośrednich przodków Mu'awiji, jego ojca Abu Sufjana oraz matkę Hind bint Utba również trudno uznać za niekontrowersyjnych i wygodnych narracyjnie, biorąc

kontekście, starcie pomiędzy Mu'awiją a Alim można byłoby przedstawić jako starania tego pierwszego o utrzymanie ustanowionego porządku, jako władcę z silniejszą legitymizacją od syna Abu Taliba, co znalazło swoje odzwierciedlenie również w myśli muzułmańskiej, chociaż późniejszej, być może całkowicie niezależnej od propagandy umajjadzkiej¹⁶⁶. Z perspektywy niniejszego opracowania istotne wydaje się, że właśnie taka wersja pojawiła się w *Chronografii*. Teofanes przeszedł jakby do porządku (być może z braku jakiegokolwiek bliższej wiedzy) nad skomplikowaną sytuacją, jaka wytworzyła się po zamordowaniu 'Usmana, a przecież należy sobie uświadomić, jak to słusznie podkreślił John McHugo w swojej przekrojowej historii powstania sunnizmu i szyizmu, że: *something that would once have seemed unbelievable had happened. A son of Abu Sufyan and Hind had become the ruler of the empire of the Muslims*¹⁶⁷. W istocie, człowiek, którego rodzina była bardzo mocno zaangażowana w zwalczanie islamu, został jego przywódcą. Tym większe starania musieli podjąć ówcześni,

pod uwagę długoletnie zaangażowanie przeciwko Muhammadowi i islamowi, chociaż ostatecznie Abu Sufjan dopomógł Prorokowi w opanowaniu Mekki, natomiast Hind zasłużyła się m.in. w bitwie nad Jarmukiem, wykazując się wraz z córką Abu Bakra, Asmą, wielką odwagą. Na temat Bint Utby zob.: N.M. El Ch e i k h, *Women, Islam and Abbasid Identity*, Harvard 2015, s. 17–36.

¹⁶⁶ Por. M.O. F a r o o q, *Ibn Khaldūn's Defense of Mu'awīya: The Dynamics of 'Aṣabiyya, Mulk and the Counter-Revolution According to the Muqaddima*, JoIMS 4.1, 2019, s. 87–106. Zupełnie przeczyłoby to tradycyjnie przyjętemu w nauce porządkowi wydarzeń, wskazującemu na Alego jako kalifa prawowiernego, a Mu'awiję jako osobę podważającą zastany układ. Z taką wersją możemy spotkać się do dzisiaj w różnego rodzaju ogólnych omówieniach tematu, popularnych ze względu na odrodzenie idei kalifatu we współczesności: W. P s u r e k, *Kalifat i współczesna próba jego reaktywacji*, SVD 1, 2017, s. 56–68. Oczywiście także w środowiskach muzułmańskich istnieją spory co do postaci Mu'awiji. Wśród współczesnych zwolenników Alego z pewnym przerazem konstatuje się fakt rehabilitacji pierwszego kalifa Umajjadów, wymieniając przy tym ogromną listę jego przewin, jak m.in. picie alkoholu, zbytek, morderstwa, łącznie z zabójstwami bezpośrednich towarzyszy Proroka, czy, co symptomatyczne w kontekście omówienia tego kalifatu w poprzednim podrozdziale – podważanie autorytetu Ibn al-Chattaba, o czym można przekonać się m.in. z popularnej w określonych środowiskach muzułmańskich publikacji, zawierającej liczne antyumajjadzkie anegdoty, zob.: S.R. 'A l i N a d w i, H.H.H. B i n 'A l i a l-S a q q a f, *Emir Mu'awīyah and Medieval Chroniclers and Traditionalists*, transl. Kh. Q a s i m, S.A.A.D. H u s a y n i, Divaan E Ishq 2020.

¹⁶⁷ J. M c H u g o, *A Concise History of Sunnis and Sh'is*, Washington 2017, s. 67.

by uprawomocnić takie bezprecedensowe wydarzenie, czego jak mi się wydaje pewien ślad możemy dostrzec w *Chronografii*.

Dziejopis zdaje się w niektórych fragmentach pośrednio doceniać wielkość Mu'awiji jako przywódcy. Szczególne wrażenie wywarł na nim sposób przejścia władzy od Alego, poprzez posłużenie się fortelem, dzięki któremu odciął go od wody i zmusił jego wojowników do wycofania się z bitwy bez walki, o czym wspominałem już w poprzednim podrozdziale¹⁶⁸. Teofanes podkreślił przebiegłość Mu'awiji także w innych przypadkach¹⁶⁹. Dobrym przykładem jest tu choćby próba wykorzystania biskupa do zdobycia miasta na wyspie Arados¹⁷⁰. Gwoli ścisłości należy jednak dodać, że we wskazanym fragmencie Wyznawca kolejny raz zasugerował (podobnie jak w kontekście starcia z Alim), że umajjadzki przywódca wołał unikać otwartej walki – miał się bowiem wycofać z Cypru na wieść o zebraniu znacznych sił przez kubikulariusza Kakorizosa, zadowolając się jedynie spustoszeniem wyspy i jednego z jej miast – Konstancji. Sam zaś fortel z wykorzystaniem duchownego okazał się ostatecznie bezowocny¹⁷¹.

¹⁶⁸ Teofanes, AM 6148, s. 347. 3–4.

¹⁶⁹ Interesujące, że podkreślanie jego podstępności i przebiegłości jest również jednym z elementów arabskiej tradycji klasycznej: *Classical Arabic Stories. An Anthology*, ed. S.Kh. J a y u s i, New York 2010, s. 103–108. Określano go m.in. przebiegłym, podstępny, zdradzieckim, istnym wilkiem lub łasicą w owczej skórze, tak też przedstawiano wiele spośród jego działań: M. I k h s a n, *Politik Islam: telaah historic monarchisme Mu'awiyah dan konflik yang mengitarinya*, JaA 6. 2, 2013, s. 96.

¹⁷⁰ Teofanes, AM 6140, s. 343. 30–31 – 344. 1–10.

¹⁷¹ Podkreślanie udziału Mu'awiji w próbach zajęcia Cypru jest również zgodne z historiografią muzułmańską, gdzie przedstawiciel Banu Umajja był jednym z najważniejszych pomysłodawców ataku na wyspę, chociaż trudno było mu do niego przekonać najwyższe czynniki decyzyjne, z 'Umarem ibn al-Chattabem oraz 'Usmanem ibn Affanem na czele: R.J. L y n c h, *Cyprus and Its Legal and Historiographical Significance in Early Islamic History*, JAOS 136. 3, 2016, s. 538–540; L. Z a v a g n o, *Two hegemonies, one island. Cyprus as „Middle Ground” between the Byzantines and the Arabs (650–850 A.D.)*, RMR 14. 2, 2013, s. 7. Nie była to też jedyna wyprawa wymierzona w Cypr za panowania tego kalifa. Kolejny atak miał miejsce w 653 r., a być może również w 670 r. Ze strategicznego punktu widzenia, pozostawienie wyspy pod kontrolą bizantyńską było nieprawdopodobieństwem zarówno w kontekście planów dalszych podbojów, jak i najwyczejniej zabezpieczenia Syrii przed dywersją floty cesarskiej, która mogłaby wysadzić tam desanty: i d e m, *Cyprus between Late Antiquity and the Early Middle Ages (ca. 600–800). An Island in Transition*, Abingdon–New York 2017, s. 73–80.

Chociaż Teofanes był świadomy, że kalifat sprawował wówczas ‘Usman (co oddaje w tablicach chronologicznych), zdaje się co najmniej od relacji AM 6142 traktować Mu‘awiję jak udzielnego władcę, który nie jest jedynie przywódcą wojskowym wypraw przeciwko Bizancjum, ale partnerem do negocjacji dyplomatycznych. We wspomnianym fragmencie Wyznawca wyraźnie stwierdza, że Konstans wysłał poselstwo Prokopiusza do Mu‘awiji, by zapytać go o warunki pokojowe¹⁷². To także syn Abu Sufjana otrzymał poręczenie zawartego układu w postaci zakładników, których przetrzymywał w stolicy swojego namiestnictwa, Damaszku¹⁷³. Działalność dyplomatyczna Umajjady nie ograniczała się wyłącznie do kontaktów z cesarstwem – w AM 6143 Chronograf wspomniał, że Teodor Rszuni (zwany przez niego Pasagnathesem) zawarł z nim traktat, zbuntowawszy się wcześniej przeciwko Konstansowi¹⁷⁴.

Jak już wspomniałem w poprzednim podrozdziale, poświęconym osobie Alego, Teofanes pisał tak, jakby nie zauważył kalifatu sprawowanego przez syna Abu Taliba. Odnosząc się do kwestii wojny pomiędzy nim a Mu‘awiją w AM 6147 podkreślił, że ten ostatni, uzyskując poparcie mieszkańców Syrii i Egiptu, zwyciężył i rządził przez 24 lata – nie uwzględnił też Alego w tablicach chronologicznych, zastępując go synem Abu Sufjana¹⁷⁵. Nic więc dziwnego, że w kolejnych relacjach to właśnie Mu‘awiję uznał za inicjatora podjęcia rozmów pokojowych z cesarstwem. W AM 6150 Teofanes, nawiązując do problemów wewnętrznych w kalifacie (spowodowanych wszak konfliktem z Alim przecieź) wspomniał, że syn Abu Sufjana wysłał do Konstantynopola poselstwo, proponując układ, zgodnie z którym to muzułmanie mieli płacić trybut Romejom¹⁷⁶. Gwoli ścisłości należy jednak wskazać, że dopiero w ustępie dotyczącym kolejnego roku (AM 6151), w którym wspomniał o śmierci Alego, Chronograf określił Mu‘awiję jako μονοκρατορεῖ – jedynego władcę państwa muzułmańskiego¹⁷⁷.

¹⁷² Teofanes, AM 6142, s. 344.21–22.

¹⁷³ Teofanes, AM 6142, s. 344.23–24.

¹⁷⁴ Teofanes, AM 6143, s. 344.27.

¹⁷⁵ Teofanes, AM 6147, s. 346.23–24: οἱ δὲ κατὰ Συρίαν καὶ Αἴγυπτον τὸν Μαυρίαν ἡβέλων· ὃς καὶ ἐνίκησε καὶ ἐκράτησεν ἔτη κδ’.

¹⁷⁶ Teofanes, AM 6150, s. 347.16–18.

¹⁷⁷ Teofanes, AM 6151, s. 347.27.

Można podejrzewać, że według Teofanesa kalif był bardzo zazdrosny o swój autorytet. Potwierdza to relacja dotycząca buntu stratega Saboriusza¹⁷⁸. Gdy wysłannik tego ostatniego, podczas audiencji u muzułmańskiego władcy, uklonił się posłowi syna cesarza bizantyńskiego, Andrzejowi, otrzymał od Mu'awiji surową reprimendę. Syn Abu Sufjana miał mu powiedzieć: *nie będziesz więcej kłaniał się Andrzejowi, inaczej nic nie osiągniesz*¹⁷⁹. Relacja dotycząca tych wydarzeń jest też nad wyraz rozbudowana, w stosunku do innych poświęconych aktywności kalifa. Mu'awija został w niej przedstawiony niemal jak ostateczna instancja, do której odwołuje się zarówno reprezentant wspomnianego buntownika, jak i poseł następcy cesarskiego¹⁸⁰. Kalif zdaje się z ochotą przyjmować tę rolę, informując obydwu Bizantyńczyków, że wybierze tę stronę, która zaproponuje więcej korzyści¹⁸¹, żądając zresztą od cesarskiego posła udziału w dochodach skarbowych państwa bizantyńskiego¹⁸².

Z pewną summa dyplomatycznych umiejętności Mu'awiji¹⁸³, przedstawionych w *Chronografii*, mamy do czynienia w AM 6169, gdzie opisany

¹⁷⁸ Rebelia ta rozpoczęła się jesienią 667 r., a jej przywódcą był Saboriusz, zwany Persem, strateg temu Armeniakon. Objęła ona tereny północno-wschodniej Azji Mniejszej, zakończyła się zaś jesienią lub zimą 668 r., z powodu przypadkowej śmierci jej przywódcy. Wspierał ją Mu'awija, poprzez wysłanie na tereny cesarstwa kilku wypraw o raczej łupieżczym charakterze, zob.: N. D i m i t r a, *Rebellion of Saborios the Persian, 667*, Εγκυκλοπαίδεια Μείζονος Ελληνισμού, Μ. Ασία, 2008, <http://asiaminor.ehw.gr/forms/fLemma.aspx?lemmaId=10025> [dostęp: 10.05.2021 r.], W. T r e a d g o l d, *A History of the Byzantine State and Society*, Stanford 1997, s. 319–320. Jako jedna z pierwszych tego typu rebelii temu w VII–VIII w. była ona dość istotna ze względu na koniec samego Saboriusza. Jego przypadkowa śmierć mogła przyczynić się do rozwoju teorii dotyczących negatywnych skutków buntów podejmowanych przeciwko prawowitemu cesarzowi, o kontekście sojuszu z niewiernymi nie wspominając: W. E. K a e g i, *Byzantium and the Early...*, s. 227–229; i d e m, *Byzantine Military Unrest 471–843. An Interpretation*, Amsterdam 1981, s. 182.

¹⁷⁹ T e o f a n e s, AM 6159, s. 349. 18–19: μηκέτι προσκυνήσης τῷ Ανδρέᾳ, ἐπεὶ οὐδὲν ἀνύσεις.

¹⁸⁰ T e o f a n e s, AM 6159, s. 349.2–5.

¹⁸¹ T e o f a n e s, AM 6159, s. 349.11–13: ὁ δὲ λέγει. „ἀμφοτέροι ἐχθροὶ ἐστε· καὶ τῷ πλείῳ παρέχοντί μοι δίδωμι”.

¹⁸² Nawiązując oczywiście do obietnic Sergiusza, posła buntownika: T e o f a n e s, AM 6159, s. 349.24–27.

¹⁸³ To przekonanie o umiejętnościach dyplomatycznych Mu'awiji wyraźnie widać w różnorodnych przekazach muzułmańskich, nie tylko umajjadzkich, jak chociaż-

został sposób przyjęcia cesarskiego poselstwa, które, dodajmy, przybyło na zaproszenie kalifa (z powodu problemów nastroczanych przez aktywność Mardaitów). Przywódca wiernych zebrał wokół siebie grupę emirów (σώρευμα πεποιηκῶς τῶν τε ἀμνηραίων καὶ κορασηνῶν), wraz z którymi powitał posła z wielkimi honorami (μετὰ μεγάλης τιμῆς). Następnie doszło do wymiany wzajemnych grzeczności i przemówień wzywających do zawarcia pokoju (πολλῶν οὖν ἀναμεταξὺ αὐτῶν εἰρηνικῶν λεχθέντων λόγων), które zakończono podpisaniem rzeczywistego traktatu (συνεφωνήθη πρὸς ἑκατέρους ἔγγραφον γενέσθαι εἰρήνης μεθ' ὅρκου λόγον ἐπὶ συμφώνου ἐτήσιου πάκτου). Wizytę konkludowało obdarowanie poselstwa wieloma darami przekazanymi dla cesarza (πρὸς τὸν βασιλέα ὑπέστρεψε μετὰ καὶ δώρων πολλῶν)¹⁸⁴. Fragment ten jest pierwszym, który w miarę szczegółowo przekazuje jakiegokolwiek informacje na temat protokołu dyplomatycznego, który obowiązywał na dworze Mu'awiji. Pomimo braku jakichś dokładniejszych

by w kontekście popularnych relacji o delegacjach kobiet alidzkich do pierwszego kalifa Banu Umajja, zachowanych zarówno w literaturze okresu abbasydzkiego, jak i szyickiej. Oprócz warstwy literaturoznawczej, propagandowej, czy dotyczącej tożsamości, warto też pamiętać, że do takich wizyt mogło dochodzić faktycznie. To także świadczyłoby o dużych umiejętnościach negocjacyjnych kalifa, który w ten sposób mógł po pierwsze dążyć do złagodzenia opozycji alidzkiej, po drugie zaś pozwolić Alidom na wyrażanie swojego zdania w taki kontrolowany sposób, niezagrażający stabilności władzy nowej dynastii: M. Y a z i g i, *Some Accounts of Women Delegates to Caliph Mu'awiya: Political Significance*, Ara 52. 3, 2005, s. 437–449. Metody te nie dotyczyły wyłącznie grup sprawiających problemy, ale od czasów Mu'awiji stały się normalną praktyką dnia codziennego, o czym świadczy chociażby zwyczaj wysyłania poselstw złożonych z przedstawicieli miejscowych elit cywilnych i wojskowych, realizowany np. w Egipcie: M. T i l l i e r, *Représenter la province auprès du pouvoir impérial: les délégations (wufūd) égyptiennes aux trois premiers siècles de l'Islam*, Ara 67, 2020, s. 125–199. Polityczne umiejętności i osiągnięcia Mu'awiji na arenie międzynarodowej są przedmiotem refleksji także we współczesnych, popularnych przedstawieniach tej postaci z perspektywy muzułmańskiej: M.A. A z i z, *The Biography Of Muawiyah Ibn Sufiyan His successor son Yazid and the Martyrdom of Husayn ibn Ali*, Darussalam 2012, s. 14–21. Zaslugą założyciela dynastii Banu Umajja było również stworzenie instytucjonalnych podwalin pod sprawną dyplomację, obejmującą m.in. coś na kształt wykwalifikowanej służby wywiadowczej: H.M. A l - N a b o o d a h, *Sahib al-Khabar. Secret Agents and Spies during the First Century of Islam*, JAsH 39. 2, 2005, s. 163–165.

¹⁸⁴ Całość, której z racji na obszerność fragmentu, a także fakt, że odwołałem się do niego również w rozdziale drugim niniejszej pracy (w kontekście wizerunku muzułmanów) nie będę tu przytaczał, znajduje się w: T e o f a n e s, AM 6169, s. 355.6 – 356.2.

opisów należy zauważyć, jak bardzo różni się wydźwięk tej relacji od wspomnianego powyżej opisu wizyty ‘Umara ibn al-Chattaba w Jerozolimie. Można by powiedzieć, że jest to zmiana wręcz rewolucyjna, stawiająca umajjadzkiego kalifa w szeregu uznanych, „cywilizowanych” władców. Jednocześnie przyczynek wskazujący, że już w stosunkowo wczesnej bizantyńskiej tradycji oprócz monotonnego wymieniania kolejnych wypraw wojennych i starć pomiędzy Bizantyńczykami a Arabami, zachowała się pamięć o elementach świadczących o wzajemnym szacunku i współpracy¹⁸⁵.

W kontekście charakteru sprawowanej przez Umajjadę władzy, interesujący wydaje się ustęp z relacji AM 6151, w którym, jak już wspomniano, Wyznawca zanotował śmierć Alego, gdzie zauważył również, mając na myśli Mu‘awiję, iż sprawował swoje królewskie rządy z Damaszku, tam też przeniósł skarbiec państwa¹⁸⁶. Powstaje pytanie, czy to nawiązanie do „królewskości” sprawowanej przez niego władzy wynikało wyłącznie z przekonania samego Teofanesa o charakterze urzędu kalifa, czy też było jednak jakąś reminiscencją debat toczonych na temat umajjadzkiego sposobu sprawowania władzy, oskarżenia o nieprawidłowości w tym zakresie stały się przecież jednym z elementów konstytutywnych dla rewolucji abbasydzkiej (usprawiedliwiających ten bunt). Jak kilkakrotnie można było zauważyć, Wyznawca bardzo mocno podkreślał związki Mu‘awiji z Syrią (oraz Egiptem), a zwłaszcza Damaszkiem. Sugestia, że Umajjada reprezentował przede wszystkim interesy arabskich mieszkańców tych regionów wzmocniona została m.in. poprzez wzmiankowane

¹⁸⁵ Tak zauważalna w okresie późniejszym, zob. m.in.: G.E. von Grunbaum, *Parallelism, Convergence and Influence in the Relations of Arab and Byzantine Philosophy, Literature and Piety*, DOP 18, 1964, s. 91–111; M. Canard, *Les relations politiques et sociales entre Byzance et les Arabes*, DOP 18, 1964, s. 35–56. Zjawisko to dotyczyło oczywiście obydwu stron konfliktu, obecne jest również w literaturze muzułmańskiej, nie tylko historiograficznej, ale przede wszystkim oddającej przekonania szerszych warstw społecznych, czyli tej nawiązującej do ówczesnego folkloru: A.M.H. Shboul, *Byzantium and the Arabs: The Image of the Byzantines as Mirrored in Arabic Literature*, [in:] *Byzantine Papers Proceedings of the First Australian Byzantine Studies Conference Canberra, 17–19 May 1978*, eds E. Jeffreys, M. Jeffreys, A. Moffat, Leiden–Boston 2017, s. 43–68.

¹⁸⁶ Teofanes, AM 6151, s. 347.27–28: βασιλικῶς κατοικήσας ἐν Δαμασκῷ καὶ τοὺς θησαυροὺς ἐκεῖ ἀποθέμενος τῶν χρημάτων.

już podkreślanie związków Alego z Persją, ale także fragmenty dotyczące sposobu traktowania „Persów” przez założyciela nowej dynastii. W AM 6152 Chronograf wspomniał na przykład, że umajjadzki władca upokorzył mieszkańców Persji, a faworyzował Syryjczyków¹⁸⁷.

Działan wewnętrznych kalifa dotyczy też fragment relacji z AM 6170, w którym Teofanes wspomniał trzęsienie ziemi w Mezopotamii, które dotknęło również Edesę, powodując w niej zniszczenia kopuły jednego z kościołów¹⁸⁸. Nie byłoby w tym nic specjalnie interesującego, gdyby Chronograf nie dodał, że w odbudowie świątyni uczestniczył syn Abu Sufjana¹⁸⁹. Trudno jednoznacznie stwierdzić, czy kalif wydał po prostu pozwolenie na rozpoczęcie prac rekonstrukcyjnych, czy też faktycznie pomógł w tym przedsięwzięciu finansowo lub materialnie. Tak czy inaczej Wyznawca podkreślił, że do aktywności Mu’awiji w tym zakresie doszło dzięki gorliwości miejscowych chrześcijan. Biorąc pod uwagę zagadnienie opieki kalifów sprawowanej nad świątyniami chrześcijańskimi, jest to interesująca wzmianka, być może potwierdzająca rzeczywistość istnienia podobnej, deklarowanej w teorii, praktyki¹⁹⁰.

Znaczną część relacji dotyczących Mu’awiji Chronograf ograniczył do wymienienia wypraw wojennych. Można więc sądzić, iż Bizantyńczyk postrzegał fundatora dynastii umajjadzkiej głównie jako zdobywcę, chociaż niekoniecznie wodza w pełnym tego słowa znaczeniu – przywódcę *stricte* militarnego, o czym powyżej. Wyznawca wspomniał m.in. o wzięciu przez niego Cezarei Palestyńskiej, jednego z najdłużej utrzymujących się punktów bizantyńskiego oporu w Syrii, podkreślając, że Mu’awija zabił tam wraz ze swym wojskiem siedem tysięcy Rómejów¹⁹¹. Niezależnie od

¹⁸⁷ Teofanes, AM 6152, s. 347.31–32: Μαυίας δὲ τούτους χειρωσάμενος τοὺς ἐν Περσίδι ἐταπείνωσεν, τοὺς δὲ ἐν Συρίᾳ ὕψωσεν.

¹⁸⁸ Teofanes, AM 6170, s. 356.11–12.

¹⁸⁹ Teofanes, AM 6170, s. 356.12–13: καὶ κτίζει αὐτὸν Μαυίας σπουδῇ τῶν Χριστιανῶν.

¹⁹⁰ Może to być też zwyczajnie reminiscencja starań kalifa o jak najszerszą legitymizację jego syna, wybranego na następcę Jazyda. Wszak dobroczynność często służyła za środek do osiągnięcia takiego celu: A.M. Carballera Debsa, *The Use of Charity as a Means of Political Legitimation in Umayyad al-Andalus*, JESHO 60. 3, 2017, s. 233–262.

¹⁹¹ Teofanes, AM 6133, s. 341.21–23.

tę, czy Chronograf określił liczbę zabitych ze względu na płynność literacką (siedem lat oblężenia, siedem tysięcy¹⁹²), czy też nie, liczba ta musiała być znaczna. Ta skłonność do niszczenia zdobytych miast została podkreślona w innej relacji, dotyczącej drugiego ataku na Arados. Chociaż zdobył je w wyniku umowy z mieszkańcami (którzy zobowiązali się opuścić wyspę)¹⁹³, a nie – otwartego szturmu (co kolejny raz świadczy o budowaniu wizerunku Mu'awiji jako osoby unikającej walki), to nakazał spalić miasto, zniszczyć mury¹⁹⁴, w efekcie czego jak ubolewał Teofanes *wyspa jest niezamieszkała do dzisiaj*¹⁹⁵. W podobny sposób, podkreślając dokonaną destrukcję, opisał Wyznawca zdobycie przez Mu'awiję Rodos¹⁹⁶. Tu zresztą również pojawił się wątek odczuwanego przez Bizantyńczyka przełomu – tak jak na Arados zniszczenia były tak duże, że ludzie przestali zamieszkiwać wyspę, tak i w przypadku Rodos wzmiankując rozbiórkę słynnego kolosa (szerzej na ten temat pisałem w rozdziale drugim), Wyznawca podkreślił, że stał on tam 1360 lat zanim nie zajęli się nim muzułmanie. W AM 6146 Mu'awija wystąpił jako inicjator przygotowań do wyprawy morskiej przeciwko Konstantynopolowi¹⁹⁷, w wyniku których Arabowie odnieśli zwycięstwo pod Feniks, *a morze zabarwiło się krwią Romejów*¹⁹⁸.

Istotnym w zakresie zrozumienia roli jaką Teofanes wydaje się wyznaczać Mu'awiji w ugruntowaniu funkcji kalifa, co szczególnie jest widoczne w omówionych powyżej wzmiankach na temat jego działalności dyplomatycznej, jest ostatni fragment poświęcony temu władcy, odnotowujący jego śmierć. Wyznawca nazwał go tam τῶν Σαρακηνῶν πρωτοσύμβουλος¹⁹⁹.

¹⁹² W wersji syryjskiej cały rzymski garnizon miał liczyć siedem tysięcy żołnierzy, natomiast samo oblężenie trwało sześć miesięcy – co i tak na warunki dość szybkiego podboju Syrii przez muzułmanów było długim okresem – M i c h a ł S y r y j c z y k, II, s. 430–431.

¹⁹³ T e o f a n e s, AM 6141, s. 344.13–14.

¹⁹⁴ T e o f a n e s, AM 6141, s. 344.14.

¹⁹⁵ T e o f a n e s, AM 6141, s. 344.15: τὴν νῆσον ἀοίκητον κατέστησεν ἕως τοῦ νῦν.

¹⁹⁶ T e o f a n e s, AM 6145, s. 345.8–11.

¹⁹⁷ T e o f a n e s, AM 6146, s. 345.16–18.

¹⁹⁸ T e o f a n e s, AM 6146, s. 346.8–9: καὶ συγκιρνᾶται ἡ θάλασσα τῷ αἵματι τῶν Ρωμαίων.

¹⁹⁹ T e o f a n e s, AM 6171, s. 356.15–16.

W wydaniu Cyrila Mango i Rogera Scotta zaproponowano przetłumaczyć ten tytuł jako *the Caliph of Saracens*²⁰⁰, natomiast Harry Turtledove to samo wyrażenie oddał jako *the chief counselor of the Saracens*²⁰¹, by jednak zaraz występujące potem sformułowanie γέγονε δὲ στρατηγὸς ἔτη κ', καὶ ἀμήρευσεν ἔτη κδ'²⁰² oddać jako *he had been a general for twenty years, then caliph for twenty-four*²⁰³, podczas gdy wspomniani wcześniej autorzy przekazują to jako *he had been military commander 20 years and emir 24 years*²⁰⁴. Reasumując, uznani w środowisku bizantynologicznym tłumacze tych ustępów mają tendencję do podkreślania, że Mu'awija był pierwszym spośród muzułmańskich władców, którego Teofanes tytułował kalifem. Sprawa nie wydaje się jednak tak prosta, co zresztą oddali Cyril Mango i Roger Scott w swoim komentarzu do tego fragmentu. W kontekście pierwszego z użytych w tej relacji określeń πρωτοσύμβουλος wydaje się jasne, że to zbitka dwóch określeń – πρωτος, co możemy tłumaczyć jako pierwszy, najznakomitszy, najgodniejszy czy też najwyższy²⁰⁵; oraz σύμβουλος, co odpowiada raczej znaczeniu radcy, doradcy, a nie rady jako takiej (której odpowiadałoby bardziej sformułowanie σύμβουλή). Samo słowo używane było zresztą na określenie konkretnych urzędników w greckich polis, ale co istotne – legata rzymskiego²⁰⁶. Szczerze mówiąc, już ten krótki przegląd znaczeń słów składających się na tytuł, zaczerpnięty z fundamentalnych jedynie źródeł wiedzy, pozwala zastanowić się nad obydwiema wspomnianymi powyżej propozycjami. Co prawda Teofanes we wcześniejszych relacjach dotyczących kalifów, przede wszystkim sprawiedliwych, nie daje nam żadnych przesłanek by uznać, iż wiedział jak odbywały się procedury wyboru kalifów, podkreślał raczej związki rodzinne pierwszych władców (o czym wielokrotnie wspominałem w pierwszym podrozdziale), jednakże zastosowana tutaj

²⁰⁰ Teofanes (C. Mango, R. Scott), s. 497.

²⁰¹ Teofanes (H. Turtledove), s. 55.

²⁰² Teofanes, AM 6171, s. 356.16–17.

²⁰³ Teofanes (C. Mango, R. Scott), s. 497.

²⁰⁴ Teofanes (H. Turtledove), s. 55.

²⁰⁵ *Słownik grecko-polski*..., t. II, s. 270–271.

²⁰⁶ *Ibidem*, s. 333.

forma wydaje się według mnie stanowić przesłankę by uznać, że mógł mieć na ten temat jakąś wiedzę. Tłumaczenie wspomnianego tytułu jako pierwszy spośród radców lub rady byłoby zgodne z tendencjami obecnymi we wspólnocie muzułmańskiej pierwszych dziesięcioleci²⁰⁷, można byłoby doszukiwać się nawiązań do *szury*²⁰⁸. Byłaby to jednak dość zastanawiająca konstatacja, biorąc pod uwagę klasyczną tradycję islamską (z jej dzisiejszymi kontynuatorami, wręcz broniącymi decyzji Mu'awiji o wprowadzeniu dziedzicznej monarchii), zgodnie z którą pierwszy Umajjada był oskarżany przede wszystkim o zaprzeczenie zasadzie sprawowania władzy przez kalifa jako „pierwszego wśród równych”²⁰⁹. U Teofanesa mamy do czynienia, jak się zdaje po bliższym przyjrzeniu, wręcz z podkreśleniem tej zasady w kontekście przywódcy Banu Umajja, w przeciwieństwie do wcześniejszych kalifów, gdzie Chronograf starał się uwypuklić ich związki rodzinne. Względem dwóch pozostałych tytułów użytych we fragmencie – *στρατηγὸς* oraz *ἀμύρευσεν*, pierwszy wydaje się być nawiązaniem do wielokrotnie podkreślanej przez Wyznawcę wojennej działalności Mu'awiji, drugi natomiast był prawdopodobnie zniekształconą formą *ἀμερμουμνῆς*, czyli ‘*amīr al-mu'minīn*’, tzn. wodza wiernych²¹⁰. Co do intencji więc Harry Turtledove wydaje się

²⁰⁷ Niezależnie, czy była to tylko tradycja mająca podnieść znaczenie niektórych osób, których aspiracje stały się kanwą dla późniejszych konfliktów wewnątrz *ummy*, lub głębszej legitymizacji dla podejmowanych wówczas decyzji natury religijnej, we wczesnej historiografii muzułmańskiej pojawiają się wątki świadczące o tym, że kalifowie mieli zasięgać rady ważnych przedstawicieli pierwszej wspólnoty muzułmańskiej, także w kontekście podejmowanych działań militarnych, planów kampanii czy wyboru dowódców poszczególnych wypraw, to znaczy tematyki szczególnie interesującej dla Bizantyńczyków: A. N o t h, *The Early Arabic Historical Tradition. A Source-Critical Study*, second edition in collaboration with L.I. C o n r a d, transl. M. B o n n e r, Princeton 1994, s. 138–142.

²⁰⁸ O znaczeniu tej instytucji jako organu doradczego, jak również symbolu, do którego będą odwoływały się kolejne grupy niezadowolonych z sytuacji w kalifacie i podważające aktualnie sprawujących władzę, żądając dokonania wyboru przez *szurę*, zob.: P. C r o n e, „*Shūrā*” as an Elective Institution, QSA 19, 2001, s. 3–39.

²⁰⁹ M.A. B e g, *The Reign of Muawiyya: A Critical Survey*, IC 51, 1977, s. 84.

²¹⁰ Na temat różnorodnych znaczeń i kontekstów tego tytułu zob.: R. P e n n e l l, *What is the significance of the title 'Amīr al-mu'minīn'?*, JNAS 21. 4, 2016, s. 623–644. Podstawowe informacje: H.A.R. G i b b, *Amīr al-Mu'minīn*, [in:] EI², vol. I: A–B,

mieć raczej nawiązując do kalifa w drugim z omawianych urywków, jednakże jego propozycję interpretacyjną należy uznać za zbyt daleko idącą. Tak czy inaczej, oddana w *Chronografii* tytulatura używana przez pierwszego spośród Banu Umajja, zgodna jest z wnioskami współczesnych badań tego tematu, według których na dobrą sprawę dopiero Umajjadzi (a właściwie to Marwanidzi) wprowadzili na stałe do użytku sam tytuł kalifa jako namiestnika, czy zastępcy Boga na ziemi. Wcześniejszym muzułmańskim władcom wystarczało raczej skromniejsze określenie *'amīr al-mu'minīn*. W takiej perspektywie pojawienie się powszechnie używanego tytułu kalifa jest w jakiś sposób odpowiedzią na potrzebę bardziej wyrazistego podkreślania funkcji pierwszego spośród muzułmanów i na dobrą sprawę, przeformatowanym na potrzeby islamu, powrotem do tytulatury królewskiej (*mlk*, *mulk*, *malik*)²¹¹. Ostatnio Sean W. Anthony zwrócił również uwagę, że dotychczasowe rozumienie terminu *mulk* podyktowane było dominującą wśród historyków zajmujących się wczesnym islamem narracją pierwszych muzułmańskich historiografów, gdzie pojęcie to zostało bardzo mocno skorelowane z negatywnym obrazem Umajjadów. Słowo to, odnoszące się zarówno do suwerenności i panowania w świeckim znaczeniu, jak i dziedziczenia proroctwa, które narodziło się przecież wśród Kurajczytów (do których należeli Banu Umajja), zostało po prostu ograniczone znaczeniowo w toku propagandowych kampanii prowadzonych przeciwko rodowi Abu Sufjana, nastawionych na odebranie im legitymizacji jako kalifów, co w rezultacie doprowadziło też do powstania wyidealizowanej koncepcji muzułmańskiego przywództwa, odnoszącej się przede wszystkim do kwestii religijnych, a nie politycznych²¹².

eds idem, J.H. Kramers, E. Lévi-Provençal, J. Schacht, B. Lewis, Ch. Pellat, Leiden 1960, s. 445.

²¹¹ Por. uwagi: A.A. Shahin, *An Interpretation of the Title Khalifat Allāh in Light of Pre-Islamic Arabian Inscriptions and Early Islamic Documents*, [in:] *Re-defining a Space of Encounter. Islam and Mediterranean: Identity, Alterity and Interactions: Proceedings of the 28th Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants, Palermo 2016*, eds A. Pellitteri, M. Grazia Sciortino, D. Sicari, N. Elsakran, Leuven–Paris–Bristol (Connecticut) 2019, s. 335–344.

²¹² S.W. Anthony, *Prophetic Dominion, Umayyad Kingship. Varieties of mulk in the Early Islamic Period*, [in:] *The Umayyad World*, ed. A. Marsham, London 2020, s. 39–64.

Reasumując powyższe rozważania, należy podkreślić jeszcze jeden aspekt wyłaniający się z *Chronografii* Teofanesa. Khaled Keshk badając kilkanaście lat temu muzułmańskie przekazy na temat Mu'awiji wskazywał, że jego wizerunek różni się w zależności od tego jaki konkretnie okres przedstawiał dany dziejopis – jednym zdaniem syn Abu Sufjana jako towarzysz Proroka i jeden z wodzów wypraw zdobywczych na Syrię, to ktoś inny niż przywódca z okresu zarządzania tą prowincją, natomiast obydwie te postaci różnią się od osoby przedstawianej przez historyków już w okresie sprawowania kalifatu. Główną cezurą w sposobie opisu była tak czy inaczej pierwsza *fitna*. I chociaż główne elementy życiorysu Mu'awiji pozostają zbieżne we wszystkich tych relacjach, to autor udowodnił, iż poszczególni historycy starali się manipulować szczegółami tak, by uwzględnić swoją wersję wydarzeń, często wrogą przecież Banu Umajja²¹³. Spoglądając z tej perspektywy należy zauważyć, że koncepcja Teofanesa, względem budowy wizerunku tego władcy, wydaje się być dość spójna w porównaniu z literaturą muzułmańską²¹⁴. Wyznawca w uporządkowany sposób podkreślił bowiem kilka istotnych dla pozytywnego obrazu Mu'awiji elementów: brak wątpliwości co do legitymizacji kalifa, jego znaczenie w kontekście podbojów oraz zdolności dyplomatyczne. I jest to wersja mimo wszystko znacząco różniąca się od klasycznych muzułmańskich²¹⁵,

²¹³ Por. Kh. Keshk, *The Historians' Mu'awiya: The Depiction of Mu'awiya in the Early Islamic Sources*, Saarbrücken 2008.

²¹⁴ Oczywiście z tą literaturą, która dostępna jest nam obecnie. Skądinąd wiadomo na przykład, że Mu'awija miał być pierwszym spośród kalifów, który zbudował sobie obszerną bibliotekę – Bajt al-Hikman, w której gromadził m.in. pisma tworzone przez pozostających przy dworze uczonych (a wiemy, że takowi byli chociażby z dyskusji jaka toczy się do dzisiaj na temat prawowierności relacji przekazywanych przez ibn Szihaba al-Zuhriego – jego wiarygodność podważa się właśnie przez wzgląd na bliskie związki z Marwanidami, późniejszą linią umajjadzką), korespondencje, w których wykładano również zapewne podstawy legitymizacji Sufjanidów na stanowisku kalifa. Niestety, dokumenty z tej biblioteki zaginęły po rewolucji w 750 r.: N.A. Boekhoff van der Voort, *Umayyad Court*, [in:] *Muhammad in History, Thought and Culture. An Encyclopedia of the Prophet of God*, eds A. Walker, C. Fitzpatrick, Santa Barbara 2014, s. 660–663.

²¹⁵ Chociaż nie od wczesnochrześcijańskich. Mimo że uznaje się, że Teofanes nie korzystał z tego dzieła, to jednak pozytywny wizerunek pierwszego kalifa z Banu Umajja znalazł się np. w anonimowej *Kronice Maronickiej*, której autor wyraźnie stanął po stronie

powstałych w okresie abbasydzkim, chociażby at-Tabariego, gdzie odnajdziemy liczne przykłady krytyki: wątpliwą legitymizację władzy wobec roszczeń Alidów, brak stabilności państwa, błędne decyzje personalne (dotyczące wyboru następcy)²¹⁶.

Ustęp o śmierci Mu'awiji kończy się wzmianką o przejęciu władzy przez jego syna, Jazyda²¹⁷. Jak już wspomniałem, panowanie tego kalifa, podobnie jak następcy, Marwana ibn al-Hakama, Teofanes potraktował zdaje się jako swoiste *intermezzo*, nie poświęcając zbyt wiele uwagi obydwu władcom. Pierwszy z nich występuje zresztą pod dwoma imionami – Ἰζίδ (w tekście głównym) oraz Ἀζίδ (w tablicach chronologicznych). Jedyny dłuższy fragment, związany z jego panowaniem, dotyczy rebelii al-Muchtara ibn Abi 'Ubajdy, alidzkiego agitatora, który w latach 684–686 opanował Kufę²¹⁸.

Mu'awiji w jego konflikcie z Alim: *Extract from the Maronite Chronicle*, [in:] *Kroniki syryjskie*, s. 29. O innych podobnych przekazach, również w kontekście relacji Teofanesa zob. też: O. Heilo, *Seeing Eye to Eye: Islamic Universalism in the Roman and Byzantine Worlds, 7th to 10th Centuries*, PhD Thesis, Die Universität Wien 2010, s. 43–44. Ewentualność, że przemyślenia Teofanesa dotyczące Mu'awiji mogły być odzwierciedleniem umajjadzkiej propagandy tworzonej na temat tego władcy zauważył również Kemal Bozkaaya (*Bizans Tarih Yazıtlığı* (Başlangıçtan XI Yüzyıla Kadar), Edirne 2017, s. 60–63). Następnym krokiem badawczym powinno więc być dokonanie szczegółowych porównań treści znajdujących się u Teofanesa z tymi, które możemy uznać za reprezentatywne dla historiografii proumajjadzkiej. Oczywiście trudności narzucają się natychmiast, od kwestii porównywania tłumaczeń i oryginałów, poprzez zupełnie inny sposób prowadzenia narracji i na dobrą sprawę nieprzystające do siebie gatunki literackie, reprezentowane przez historiografię bizantyńską i arabską, co widać chociażby na przykładzie uznawanego za sprzyjające Umajjadom dzieła autorstwa Chalify ibn Chajjaty, dostępne od niedawna w tłumaczeniu na angielski: *Chalifa ibn Chajjat* (C. Wurtzel), s. 51–314.

²¹⁶ K.A. Rose, *Images of Civil Conflict. One Early Muslim Historian's Representation of the Umayyad Civil War Caliphs*, MA Thesis, Miami University, Oxford (Ohio) 2011, s. 20–43.

²¹⁷ Teofanes, AM 6171, s. 356.17: καὶ ἦρξεν Ἰζίδ, ὁ υἱὸς αὐτοῦ.

²¹⁸ W związku ze śmiercią Husajna pod Karbalą, w Kufie, wśród tamtejszych elit ukształtować się miało tajne sprzysiężenie wymierzone przeciwko Umajjadom, *al-Tawwabun* (pokutujący), tworząc grunt pod proalidzkie powstanie: A.S. Al-Abdul Jader, *The Origin of Key Shi'ite Thought Patterns in Islamic History*, [in:] *Living Islamic History: Studies in Honour of Professor Carole Hillenbrand*, ed. Y. Suleiman, Edinburgh 2010, s. 1–13.

na południu Iraku²¹⁹. Teofanes uczynił go natomiast panem Persji²²⁰ i wspominał, że sam siebie²²¹ ogłosił prorokiem. Nawiązanie do prorokowania

²¹⁹ O powstaniu Muchtara, przede wszystkim w kontekście rozwoju późniejszych doktryn szyickich zob. m.in. studium historiograficzne Najam Haider: *The Rebel and the Imām in Early Islam. Explorations in Muslim Historiography*, Cambridge 2019, s. 26–114, por. również M. Fishbein, *The Life of Al-Mukhtar B. Abi 'Ubayd in Some Early Arabic Historians (Iraq)*, PhD Thesis, University of California, Los Angeles 1988; zagadnienie wpływu doświadczenia rebelii na islam: P. Pavlovitch, *The Origin of the Isnad and al-Mukhtar b. Abi 'Ubayd's Revolt in Kūfa (66–7/685–7)*, AQ 39, 1, 2018, s. 17–48. Sama aktywność Muchtara, polityczna i dyplomatyczna opisana została w serii artykułów: K.A. Farīq, *The Story of an Arab Diplomat*, SII 4, 1, 1967, s. 50–59; idem, *The Story of an Arab Diplomat*, SII 3, 4, 1966, s. 227–241; idem, *The Story of an Arab Diplomat*, SII 3, 3, 1966, s. 119–142; idem, *The Story of an Arab Diplomat*, SII 3, 2, 1966, s. 53–80. Klasyczne podsumowania: N.I. Haider, *al-Mukhtār b. Abi 'Ubayd*, [in:] EI³, eds K. Fleet, G. Krämer, D. Matringe, J. Nawas, E. Rowson; https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedia-of-islam-3/al-mukhtar-b-abi-ubayd-COM_40538 [dostęp: 10.05.2021 r.]; G.R. Hawting, *al-Mukhtār b. Abi 'Ubayd*, [in:] EI³, vol. VII: *Mif-Naz*, eds C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs, Ch. Pellat, Leiden 1993, s. 521–524. Ostatnio al-Muchtara w obronę wzięła Amina Inloes: *Mukhtar al-Thaqafi: Character versus Controversy*, JSIS 2, 2, 2009, s. 181–193, pisząc m.in.: *while heterodox sects did appear posthumously bearing his name, he had no hand in them. He had two goals – taking vengeance and reforming society – and he accomplished both of them* (s. 192).

²²⁰ Teofanes, AM 6174, s. 360.22–23: τοῦτω τῷ ἔτει Μουχτάρ ὁ ψεύστης τυραννίσας ἐπικρατῆς γέγονε τῆς Περσίδος. Odwoływanie się do Persji w *Chronografii* w kontekście powstania Muchtara może być celowym założeniem narracyjnym, swoistą predykcją późniejszych wystąpień abbasydzkich. Wbrew pozorom w obydwu ruchach odnajdujemy wiele podobieństw, chociażby ludowy charakter, o czym świadczą ich uczestnicy, nie zawsze majątni na tyle by stać ich było na odpowiednie narzędzia walki, jak *kaszabijja*, których nazwa wzięła się od drewnianej broni (pik, maczug), którymi posługiwali się podczas starć zbrojnych: P. Crome, *The Significance of Wooden Weapons in al-Mukhtar's Revolt and the 'Abbāsid Revolution*, [in:] *Studies in Honour of Clifford Edmund Bosworth I: Hunter of the East, Arabic and Semitic Studies*, ed. I.R. Netton, Leiden 2012, s. 174–187.

²²¹ Teofanes, AM 6174, s. 360.23: ἀπεκάλει δὲ ἑαυτὸν προφήτην. Uznanie Muchtara fałszywym prorokiem jest zgodne z podstawową sunnicką interpretacją jego działań. Oficjalnie ibn Abi 'Ubayda występował jako przedstawiciel syna Alego i brata zabitego pod Karbalą w 680 r. Husajna, Muhammada ibn al-Hanafiji. Jednocześnie należy pamiętać, że ostatni nie podążył do Iraku na wezwanie Muchtara, pozostał w Hidżazie, a kiedy upadło władztwo Zubajra uznał 'Abd al-Malika kalifem – J. van Ess, *Hasan b. Muhammad*

Muchtara jest być może reminiscencją późniejszego, charakterystycznego już raczej dla epoki przełomu umajjadzko-abbasydzkiego, rozumienia używanego w stosunku do Muhammada ibn al-Hanafijji tytułu mahdiego, który jednakże w VII w. nie miał najprawdopodobniej żadnych mesjaniistycznych konotacji, a nadawany był również niektórym kalifom z Banu Umajja, np. Sulejmanowi czy ‘Umarowi II²²². W tym samym fragmencie Wyznawca podkreślił, że w związku z wystąpieniem Muchtara Arabowie mieli problemy²²³, by w następnej relacji przejść do informacji o śmierci Jazyda²²⁴ i kolejnych kłopotów w jakie wpadło państwo muzułmańskie, przede wszystkim za sprawą buntu mieszkańców Medyny pod przywództwem ‘Abdallaha ibn al-Zubajra²²⁵ (który ogłosił się kalifem w Mekce

b. al-Hanafiyya, [in:] EI², *Supplement. Fascicules 5–6*, eds C.E. Bosworth, E. van Donzel, B. Lewis, Ch. Pellat, Leiden 1982, s. 357–358. Na temat relacji pomiędzy Zubajrą a Hanafijją zob. m.in.: S.W. Anthony, *The Meccan Prison of ‘Abdallāh b. al-Zubayr and the Imprisonment of Muḥammad b. al-Hanafiyya*, [in:] *The Heritage of Arabo-Islamic Learning. Studies Presented to Wadad Kadi*, eds M.A. Pomerantz, A.A. Shahin, Leiden–Boston 2016, s. 3–27; W. Madelung, *‘Abd Allāh b. al-Zubayr and the Mahdī*, JNES 4. 1, 1981, s. 291–305. O legendzie Muhammada ibn al-Hanafijji: J. Calmard, *Mohammad b. al-Hanafiyya dans la religion populaire, le folklore, les légendes dans le monde turco-persan et indo-persan*, CAs 5/6, 1998, s. 201–220.

²²² W. Madelung, *al-Mahdī*, [in:] EI², eds P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs, https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/al-mahdi-COM_0618 [dostęp: 10.05.2021 r.]. Trzeba też zauważyć, że wzmianka ta oddaje nieco ducha epoki wczesnych Marwanidów, kiedy „ambicje prorockie” pojawiały się nawet wśród *mawla*: S.W. Anthony, *The Prophecy and Passion of al-Hārīṭ b. Sa‘īd al-Kaddāb: Narrating a Religious Movement from the Caliphate of ‘Abd al-Malik b. Marwān*, Ara 57. 1, 2010, s. 1–29. O rozwoju doktryny szyickiej w okresie umajjadzkim: M. Massi Dakake, *The Charismatic Community: Shi‘ite Identity in Early Islam*, Albany 2007, s. 49–102; W. Montgomery Watt, *Shi‘ism under the Umayyads*, JRAS 92. 3/4, 1960, s. 158–172. Warto w tym miejscu przytoczyć interesującą opinię Patricii Crone, która dokonuje podziału wczesnoislamskich idei podważających nurt główny na anarchistów i libertarian (charydźcy i mu‘tazylici) oraz zwolenników rozwiązań autorytarnych, wodzostwa w postaci szyitów właśnie: P. Crone, *Medieval Islamic Political Thought*, Edinburgh 2005, s. 70.

²²³ Teofanes, AM 6174, s. 360.23–24: καὶ ἐταράχθησαν οἱ Ἀραβες.

²²⁴ Teofanes, AM 6175, s. 360.27: τοῦτω τῷ ἔτει ἀπεβίω Ἰζίδ.

²²⁵ Teofanes, AM 6175, s. 360.27–29.

w 683 r.²²⁶). Interesujące, że chociaż Chronograf zdaje się tak dużo wiedzieć o problemach wewnętrznych państwa muzułmańskiego, zupełnie pomija milczeniem kwestię starcia pod Karbalą i śmierci syna Alego, Husajna²²⁷. Należy wyraźnie podkreślić – dla Teofanesa kwestia alidzka zdaje się nie istnieć, nie odwołuje się do niej relacjonując proalidzkie wystąpienia, jak chociażby wspomniane wyżej, przeprowadzone przez al-Muchtara. Można oczywiście tłumaczyć to całkowitą niewiedzą Wyznawcy względem tego konkretnego podziału wewnątrz muzułmańskiej *ummy*, podkreślał on

²²⁶ Na temat tzw. antykalifatu ‘Abdallaha ibn al-Zubajra, która władza uznawana była w pewnym momencie m.in. w Hidżazie, Jemienie, Egipcie, Iraku, Chorasanie, a nawet części Syrii zob. np.: A. Bahramian, H. Lahouti, ‘*Abd Allāh b. al-Zubayr*, [in:] EI Online, eds W. Madelung, F. Daffar, https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-islamica/abd-allah-b-al-zubayr-SIM_0049 [dostęp: 10.05.2021 r.]; W. Madelung, *Abd Allāh ibn az-Zubayr the ‘mulhid’*, [in:] *Actas XVI Congreso de l’Union européenne des arabisants et islamisants*, eds C.V. de Benito, M.Á.M. Rodríguez, Salamanca 1995, s. 301–308; H.A.R. Gibb, ‘*Abd Allāh ibn al-Zubayr*, [in:] EI², vol. I: A–B, eds idem, J.H. Kramers, E. Lévi-Provençal, J. Schacht; B. Lewis, Ch. Pellat, Leiden 1960, s. 54–55. Warto również zwrócić uwagę na niedawno opublikowaną pracę Mehmeta Mehdi Ilhanna, wskazującą przede wszystkim na koligacje z rodziną Proroka, jak i Abu Bakrem, a także wychowanie odebrane m.in. od A’isy, co skutkowało mocnym przekonaniem Zubajry o tym, że w istocie był obrońcą idei kalifatu przed nadużywającymi władzy Umajjadami. Tam też obszerna bibliografia dotycząca antykalifa: ‘*Abd Allah Ibn Al-Zubayr and His Career as Caliph*, JRISS 9. 1, 2018, s. 119–153.

²²⁷ Oczywiście, chociaż wypada być dalekim od takich stwierdzeń jak te Richarda Kroe’a (*In essence, it was a simple tribal conflict – Karbala. A Battle Revisited*, MWr 6. 2, s. 33) w kontekście bitwy pod Karbalą, to jednak ograniczone znaczenie tego wydarzenia dla ówczesnych wydaje się nie pozostawiać wątpliwości. Wydaje się, że odpowiednią rangę (i oprawę) nadał mu dopiero, mając ku temu odpowiednie środki materialne, Fatymidzi, zwłaszcza w kontekście budowy mauzoleum Husajna w Aszkalonie, zob. D. Talmon-Heller, *Sacred Place and Sacred Time in the Medieval Islamic Middle East. A Historical Perspective*, Edinburgh 2020, s. 42–69. Wpływ na dzisiejszy odbiór znaczenia tego wydarzenia mają działania związane z przygotowaniem islamskiej rewolucji w Iranie w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX w.: K. Scott Aghaie, *The Martyrs of Karbala: Shi’i Symbols and Rituals in Modern Iran*, Seattle 2004, s. 82–112; kontynuowane zresztą dzisiaj, jak chociażby budowa nowego *zarih* w irańskim świętym mieście Kom, skąd przewieziono ją kilka lat temu do Karbali w atmosferze wielkiego religijnego święta szyitów: S. Parsapajouh, *La chasse de l’imam Husayn: Fabrique et parcours politique d’un objet religieux de Qom à Karbala*, ASSR 174, 2016 s. 49–74.

jednak przecież inne rozłamy nader chętnie i posiadał na ich temat wiele informacji. Być może jest to więc przesłanka pozwalająca domniemywać brak znaczenia tego podziału dla autorów wschodnich, z których musiał przecież korzystać.

Chronograf wspomniał, że na kolejnego umajjadzkiego przywódcę wybrano Marwana. Symptomatyczne, Teofanes zupełnie pomija postać Mu'awiji II, syna Jazyda. To za przyczyną jego przedwczesnej śmierci w kwietniu 684 r., spowodowanej prawdopodobnie dżumą (choć istnieje również wersja o otruciu młodego, nieco ponad dwudziestoletniego władcy), musiało dojść do rodzaju wewnętrznej umajjadzkiej *szury*, w wyniku której władzę przejęli Marwanidzi²²⁸. Co prawda Mu'awija II rządził kilkanaście-kilkadziesiąt dni, a z powodu złego stanu zdrowia nie podejmował zbyt wielu decyzji, rządy powierzając swoim doradcom, wśród których prym wiódł m.in. al-Dahhak ibn Kajs al-Fihri (późniejszy stronnik zubajrytów), jednakże może właśnie dlatego wokół tej postaci w wersjach umajjadzkich narosło dość dużo legend, z przekazem o abdykacji na czele, a było to z pewnością na rękę Marwanidom. Co prawda Mu'awija nie miał dzieci, to też podkreślano w propagandzie przeciwko

²²⁸ Według współczesnych badaczy okres marwanidzki był jednym z najistotniejszych dla formowania się koncepcji zorganizowanej politycznej wspólnoty, *al-dżamā'a*, opartej o umajjadzkie sieci powiązań, nie tylko rodzinnych, ale patronackich (A. B a r z e g a r, "Adhering to the Community" (*Luzūm al-Jamā'a*) *Continuities between late Umayyad Political Discourse and „Proto-Sunni” Identity*, RoMES 49. 2, 2015, s. 140–158), która później stała się przecież podstawą sunnickiej wykładni przekazywania władzy nad *ummą*, w opozycji do *mulk*, czyli dziedziczenia na zasadach monarchicznych: R. L o h l k e r, *Jamā'a vs. Mulk. Community-Centred and Ruler-Centred Visions of the Islamic Community*, [in:] *Meanings of Community across Medieval Eurasia: Comparative Approaches*, eds E. H o v d e n, Ch. L u t t e r, W. P o h l, Leiden–Boston 2016, s. 78–96. Uwagi T e o f a n e s a z AM 6175 (s. 360.29–32), sugerujące, że Marwan został wybrany na kalifa przez jakieś zgromadzenia emirów, wydają się zgodne z przedstawionym powyżej kontekstem, nieco zmieniającym tradycyjny obraz panowania Umajjadów jako klasycznej monarchii dziedzicznej. Dodać tu wypada też genialną w swej prostocie konstatację Ramli O m a r a, który zauważył, że to nie Jazyd był pierwszym dziedzicznym następcą swojego ojca, ale... Hasan, syn Alego, reprezentant Alidów i szayitów, przeciwników Banu Umajja: *The Umayyad Succession. Succession to the Caliphate from the First Civil War to the End of the Umayyad Dynasty*, PhD Thesis, University St. Andrews 1997, s. 152.

niemu, ale miał braci. Stąd być może wersja o tym, że prawnuk Abu Sufjana potępiał swoich przodków za działania podejmowane przeciwko Alemu i jego potomkom. Wszystko, by legitymizować nową linię umajjadzką jako prawowierną²²⁹. Ponieważ przemilczenie bywa równie skuteczną bronią, jak propaganda, można według mnie zastanowić się, czy niezauważenie kalifa przez Teofanesa jest jedynie pomyłką badacza, czy też jednak reminiscencją którejś z marwanidzkich metod radzenia sobie z niewygodną przeszłością tej linii dynastycznej. Tak czy inaczej, także w kontekście samego Marwana, Teofanes nie odnosi się jednak w ogóle do zagadnienia, czy ten podjął jakiekolwiek działania zmierzające do wyjścia z ciężkiej sytuacji, w jakiej znalazła się dynastia²³⁰. Skądinąd zaś wiemy, że przecież poczynił takowe²³¹. To pominięcie Marwana ibn al-Hakama

²²⁹ Na temat przekazów dotyczących Mu'awiji II: C.E. Bosworth, *Mu'awiya II*, [in:] EI³, eds P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs, https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedia-of-islam-2/muawiya-ii-SIM_5280 [dostęp: 10.05.2021 r.], a zwłaszcza klasyczną pracę Henriego Lammensa: *Mo'awia II ou le dernier des Sôfiânides*, [in:] idem, *Études sur le siècle des Omayyades*, Beyrouth 1930, s. 163–210.

²³⁰ Wspomina jedynie w jaki sposób został wybrany, sugerując że władzę przekazało mu jakieś zgromadzenie emirów, a także podaje, myśląc się o dwa lub trzy miesiące, liczbę miesięcy, w czasie których faktycznie rządził – Teofanes, AM 6175, s. 360.29–32.

²³¹ W kręgach bliskich Alidom przypominano nader często, że zarówno Marwan, jak i przede wszystkim jego ojciec, al-Hakam byli przeciwnikami Muhammada – zob. S.R. 'Alī Nādwī, H.H.H. Bīn 'Alī Al-Sāqāf, *Emir Mu'awiyah....* Al-Hakam ibn Abi al-'As miał zostać wygnany z Mekki w 630 r. Trudno powiedzieć natomiast, kiedy został przywrócony do łask – o ile at-Tabari twierdził, że stało się to jeszcze za życia Proroka [Tabari XV (R.S. Humphreys), s. 227], to inni sugerują, że al-Hakam powrócił do aktywnej polityki dopiero za sprawą 'Usmana ibn Affana (W. Madelung, *The Succession to Muhammad....*, s. 109), a wcześniej dwaj kalifowie – Abu Bakr i 'Umar ibn al-Chattab, nie chcieli się na to zgodzić [Jakubi (M.S. Gordon, C.F. Robinson, E.K. Rowson, M. Fishbein), s. 799]. W kontekście bliskich współpracowników 'Usmana, odpowiedzialnych za realizację przez niego polityki wspierającej interesy Banu Umajja, na jedną z pierwszych pozycji wybijać miał się natomiast syn al-Hakama, Marwan, będąc jego prawą ręką, oskarżany też o odcinanie Ibn Affana od jakichkolwiek informacji spoza rodziny. Trudno spodziewać się, by mając takie wpływy, Marwan nie zadbał o swojego ojca: S.K. Abd al-Jānābi, A.J. Jamra l-Hilali, *The Historical Starting....*, s. 1133. Jeszcze za życia Muhammada, 'Usman był natomiast zaangażowany w obronę Mu'awiji ibn al-Mudzira ibn Abi as-'Asa ibn Umajji, schwytanego przed bitwą pod Hamra al-Asad w 625 r. i oskarżonego o szpiegostwo na rzecz Mekkańczyków. Chociaż syn

w *Chronografii* jest o tyle interesujące, że ze współczesnych omówień biografii tego kalifa wyłania się postać o dużym znaczeniu w budowaniu wczesnej tożsamości muzułmańskiej. Wykorzystując informacje, wynikające z badań linii genealogicznych rodziny tego kalifa, zwraca się uwagę na to, jak mocno nawiązywał on do rodzącej się nowej tradycji islamskiej, wybierając np. imiona dla swoich synów spośród występujących w wersetach koranicznych proroków. Ten dowód na jego oddanie nowej wierze wydaje się znacznie mocniejszy niż różnorodne wykładnie działań tego kalifa zawarte w historiografii, niewolnej przecież od ówczesnych podziałów polityczno-religijnych²³².

Można odnieść wrażenie, że Teofanesowa opowieść została tak poprowadzona, by wykazać, że za panowania dwóch wspomnianych wyżej kalifów doszło do upadku państwa zbudowanego przez Mu'awiję i dopiero 'Abd al-Malik musiał je odrestaurować²³³, co zostało też skrupulatnie

Affana wyprosił dla niego powstrzymanie kary, ten uciekł, został odnaleziony i stracony z rozkazu Proroka. Jest to, obok al-Hakama, jeszcze jedna postać z rodu Banu Umajja wspominana w kontekście antyumajjadzkiej propagandy, nastawionej na podkreślanie osób zaangażowanych w walkę przeciwko islamowi na początku jego istnienia. Istotne, że był to ojciec żony Marwana, która urodziła 'Abd al-Malika: C.F. R o b i n s o n, *'Abd al-Malik*, Oxford 2005, s. 17–18. Innym członkiem Umajja, uznawanym za przeciwnika Wysłannika, którego sam Muhammad miał oskarżyć o żydowskie pochodzenie, był 'Ukba ibn Abi Mu'ajta: S. W a r d, *Muhammad Said: „You Are Only a Jew from the Jews of Sepphoris”: Allegations of the Jewish Ancestry of Some Umayyads*, JNES 60. 1, 2001, s. 31.

²³² Jak słusznie zauważył Fred M. D o n n e r: *the surviving historical facts may be unrecoverable or may be totally obscured by masses of partisan invective and later embellishment, added for polemical purposes*. Autor podkreślił, że powyższa konstatacja szczególnie dotyczyła takich postaci jak Marwan, mocno zaangażowanych w rywalizację polityczną we wczesnoislamskiej *ummie*. Tym istotniejsze i bardziej szanowane powinny być według niego dowody niezależne od numizmatycznych i sfragistycznych, jak np. genealogiczne, w tym przypadku – *Was Marwan ibn al-Hakam the First Real Muslim*, [in:] *Genealogy and Knowledge in Muslim Societies. Understanding the Past*, eds S.B. S a v a n t, H. d e F e l i p e, Edinburgh 2014, s. 105.

²³³ W latach osiemdziesiątych F.M. D o n n e r podjął się analizy zagadnienia powstania w pełni ukształtowanej wczesnej państwowości islamskiej, badając wzmianki źródłowe (przede wszystkim materiał numizmatyczny, inskrypcje, papirusy tworzone przez ówczesną biurokrację) pod kątem informacji na temat podstawowych funkcji, jakie powinna posiadać takowa instytucja, czyli grupy sprawującej nad wszystkim zarząd, istnienia sił porządkowych, sądownictwa, administracji podatkowej itp. Z analizy tej

odnotowane w tym samym fragmencie²³⁴. Teofanes podkreślił, że Abimelech, jak nazywa 'Abd al-Malika, doszedł do władzy po krótkim panowaniu Marwana i rządził ponad dwadzieścia lat²³⁵, a jego pierwszym, niemal natychmiast odniesionym sukcesem był zabicie 'Abdallaha ibn Zubajra²³⁶. Wymienił również, jako przeciwnika nowego władcy, niejakiego Dadachosa²³⁷, którego identyfikuje się z al-Dahhakiem ibn Kajsem al-Fihrim, o którym wiemy jednak, że zginął jeszcze w 684 r. pod Mardż Rahit²³⁸. Warto w tym miejscu dodać, że zaprezentowana przez Teofanes wersja okoliczności przejęcia władzy przez 'Abd al-Malika, nie wydaje się być zgodna ani z ówczesnym wizerunkiem syna Marwana, zachowanym m.in. w kronikach syryjskich²³⁹, ani też współczesnymi analizami, w których podkreśla się, że *de facto* wystąpienie Umajjady z pretensjami

wynikało, że z całą pewnością o istnieniu islamskiego państwa możemy mówić w okresie sprawowania władzy przez 'Abd al-Malika, natomiast pierwsze symptomy jego powstania znajdziemy w dokumentach z okresu Mu'awiji. Wszelkie dywagacje dotyczące okresu wcześniejszego, badacz uznał za nieweryfikowalne, ze względu na brak pewnego materiału źródłowego. Tym samym, wspomniane wyżej konstatacje Teofanesa potwierdzałyby analizy dokonane za pomocą współczesnych metod historycznych: *The Formation of the Islamic State*, JAOS 106:2, 1986, s. 283–296.

²³⁴ Znaczenie 'Abd al-Malika dla ostatecznego scementowania państwowości umajjadzkiej nie ulega oczywiście wątpliwości. Jak napisał kilka lat temu Timothy Power – *The Red Sea from Byzantium to the Caliphate: ad 500–1000*, Cairo 2012, s. 103: *The consolidation of the conquests and creation of a centralized state began with the reforms of the caliph 'Abd al-Malik ibn Marwan (685–705). Rival claimants to the caliphate were eliminated and the absolute rule of the Umayyad dynasty established. The capital at Damascus was linked to the provinces by an effective postal service, Arabic was made the administrative language of the state, and a standardized reformed coinage was introduced throughout the caliphate.*

²³⁵ Teofanes, AM 6175, s. 360.32 – 361.1–2.

²³⁶ Teofanes, AM 6175, s. 361.2–3.

²³⁷ Teofanes, AM 6175, s. 361.3: καὶ Δάδαχον.

²³⁸ W rzeczywistości jednak to, że stanął po stronie ibn Zubajra, mogło wynikać przede wszystkim z opozycji wobec Marwanidów. Człowiek ten był bowiem związany bardzo mocno z linią Mu'awiji, pełniąc przy nim funkcję dowódcy jego straży przybocznej. Podobne stanowisko piastował zresztą u boku jego syna i wnuka. Więcej zob.: A. Dietrich, *Al-Dahhak ibn Kays al-Fihri*, [in:] EI², vol. II: C–G, eds B. Lewis, Ch. Pellat, J. Schacht, Leiden 1965, s. 89–90.

²³⁹ Przedstawiany jest tam raczej jako człowiek wojowniczy, zaciekły oraz okrutny: C.F. Robinson, *'Abd al-Malik...*, s. 51.

do tronu można uznać za długotrwałą uzurpację wymierzoną przeciwko prawidłowo wybranemu na tę funkcję ibn Zubajrowi²⁴⁰. Informacje na temat zwycięstw syna Marwana pojawiają się również w następnych relacjach z AM 6178 i AM 6180. Chronograf wspominał najpierw o ekspedycji wysłanej przez ‘Abd al-Malika przeciwko Muchtarowi (błędnie przypisując jej dowództwo nieżyjącemu już wtedy Zijadowi ibn Abi Sufjanowi²⁴¹, przyrodniemu bratu Mu‘awiji – prowadził ją prawdopodobnie jego syn, ‘Ubayd Allah ibn Zijad²⁴²), która jednak zakończyła się zwycięstwem *oszusta i uzurpatora*²⁴³. W kolejnej relacji dotyczącej wydarzeń w Iraku Teofanes podkreślił, że ostateczny koniec Muchtara nastąpił z inicjatywy mekkańskiego antykalifa (bezpośrednim wykonawcą był jego brat, Mus‘ab ibn al-Zubajr²⁴⁴), nie Umajjadów. Oczywiście to ‘Abd al-Malik przewyciężył kryzys wywołany drugą *fitną*²⁴⁵, ale po pierwsze

²⁴⁰ *Ibidem*, s. 34.

²⁴¹ Teofanes, AM 6178, s. 363.21–22.

²⁴² Na temat ‘Ubajdy: C.F. Robinson, ‘*Ubayd Allāh b. Ziyād*, [in:] EI², vol. X: *T–U*, eds P.J. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs, Leiden 2000, s. 763–764.

²⁴³ Teofanes, AM 6178, s. 363.22: τοῦ ψεύστου καὶ τυράννου.

²⁴⁴ Ten faktycznie zginął kilka lat później, w 691 r., w bitwie pod Maskin, gdzie Umajjadami dowodził bezpośrednio kalif ‘Abd al-Malik – H. Lammens, Ch. Pellat, *Mus‘ab b. al-Zubayr*, [in:] EI², eds P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs, https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/musab-b-al-zubayr-SIM_5567 [dostęp: 10.05.2021 r.].

²⁴⁵ Autorzy dwóch fundamentalnych opracowań na ten temat wskazywali, że druga *fitna* była przede wszystkim starciem dwóch koncepcji rządzenia *umma* i jako taka kontynuacją dyskusji toczonych od czasów pierwszej wojny o sukcesję po ‘Usmanie. Linia sporu przebiegała pomiędzy zwolennikami tradycyjnych rodów sprawujących władzę przed islamem, którym *szura* nie była na dobrą sprawę potrzebna do legitymizacji a nowymi rodzinami, które zyskały na znaczeniu dopiero w momencie zwycięstwa Proroka w Hidżazie, odwołując się jednak także do zwyczaju, jakim były rady plemienne. Badacze podkreślali natomiast, że w żadnym wypadku nie powinno się traktować *fitny* jako konfliktu czysto personalnego, zob.: G. Rottler, *Die Umayyaden und der zweite Bürgerkrieg (680–692)*, Wiesbaden 1982; R. Sellheim, *Der zweite Bürgerkrieg im Islam. Das Ende der mekkanisch-medinensischen Vorherrschaft*, Stuttgart 1970. Podstawowe informacje na temat przebiegu *fitny*: ‘A.A. Dixon, *The Umayyad Caliphate 65–86/684–705. A Political Study*, PhD Thesis, University of London 1969, s. 219–251. Trudności z jakimi spotkał się syn Marwana na początku swojego panowania, a także

– poprzedni władcy, szczególnie Marwan, również podejmowali wysiłki w tym kierunku²⁴⁶, niektóre uwieńczone sukcesem, po drugie – sam proces odzyskiwania władzy nad kalifatem był znacznie dłuższy niż przedstawiono to w *Chronografii*, szczególnie w kontekście Zubajry, którego koniec Teofanes wieszczy właściwie w AM 6175, by potem przypomnieć o nim

związane z tym obawy przed kolejnymi wojnami domowymi, odnalazły w pewien sposób odzwierciedlenie w zachowanym folklorze arabskim: *A Hundred and One Nights*, transl. B. F u d g e, eds R. I r w i n, Ph. K. K e n n e d y, M. P o m e r a n t z, New York 2017, s. 191–196.

²⁴⁶ Na temat działań Jazyda I, które powziął w celu uśmierzenia rebelii w Hidżazie, a także wydarzeń przeczących całkowitemu brakowi umajjadzkiej inicjatywy w tamtym okresie, jak chociażby zwycięska dla Banu Umajja bitwa pod al-Harra i późniejsza, brzemenna w skutki, akcja plądrowania Medyny – H. L a m m e n s, *Califat de Yezid I*, Beyrouth 1921, s. 225–269. W kampanii medyńskiej uczestniczył zresztą Marwan ibn al-Hakam, który później, już jako kalif, był jednym z autorów zwycięstwa nad zubajrytami pod Mardż Rahit w sierpniu 684 r. O tym starciu: N. E l i s é e f f, *Mardj Rāhit*, [in:] EI², vol. VI: *Mabk–Mid*, eds C. E. B o s w o r t h, E. v a n D o n z e l, Ch. P e l l a t, Leiden 1991, s. 544–546. Pominięcie tematyki działań Jazyda, oddaje poniekąd zagadnienie muzułmańskich sporów o tego władcę, niebędących z pewnością na rękę Umajjadom. Stał się on wręcz przykładową figurą w niektórych dysputach na temat dopuszczalności buntu przeciwko niesprawiedliwemu kalifowi: H. H. L i e w, *Ibn al-Jawzī and the Cursing of Yazid b. Mu'awiya: A Debate on Rebellion and Legitimate Rulership*, JAOS 139. 3, 2019, s. 631–646. Kolejny raz wydaje się, że metoda przemilczenia pewnych faktów przez Teofanesa jest reminiscencją propagandy umajjadzkiej w jego dziele. Nie sposób nie wspomnieć w tym miejscu, że negatywne wzmianki dotyczące Jazyda, zachowane wśród wyznawców islamu, znalazły swoje nowe odniesienia w kontekście innych wspólnot bliskowschodnich, niekoniecznie muzułmańskich. Jak podkreśla Artur R o d z i e w i c z: *Thus, it does not seem strange to connect the term "Yezid" (and the Yezidis) with the famous Umayyad caliph, Yezid ibn Mu'awiya, who was associated with the denial of the principles of Islam and his love for wine, poetry and mysticism – Milete min Êzid. The Uniqueness of the Yezidi Concept of the Nation*, Se 1, 2018, s. 73. Interesujące, że pewne doktryny uznawane przez jezydów, zbieżne są z tymi szyickimi, a kult odnośnie Jazyda i Umajjadów nie wynikał wyłącznie z odległej reminiscencji politycznej lojalności wobec tej dynastii i jej przedstawicieli, ale miał też wymiar w jakimś stopniu religijny: M. G u i d i, *Origine dei Yezidi e storia religiosa dell'Islam e del dualismo*, RSO 13, 1932, s. 266–300. Zjawisko to nie dotyczy wyłącznie Jazyda, wystarczy wspomnieć legendarne genealogie z Błękitnego Sułtanatu, królestwa Fundż (lub Sennar), istniejącego w dzisiejszym Sudanie od początku XVI w. do pierwszej połowy XIX, gdzie powoływano się m.in. na pochodzenie od... Sulejmana ibn 'Abd al-Malika, który miał uciec przed prześladowaniami Abbasydów aż do Etiopii: Y. F. H a s a n, *The Umayyad Generalogy of the Funj*, SNoRe 46, 1965, s. 27–32.

w AM 6180, w kontekście walk z Muchtarem²⁴⁷. W relacji tej kolejny raz jednak Wyznawca próbował wskazać, że ‘Abd al-Malik odznaczał się wyjątkowym zmysłem taktycznym²⁴⁸. Najpierw Bizantyńczyk opisał starcia pomiędzy zubajrytami a muchtarytami, aby następnie, zgodnie ze znaną zasadą o trzecim, który korzysta, wspomnieć ostateczne zwycięstwo umajjadzkiego kalifa nad bratem Zubajry²⁴⁹ i podkreślić, że synowi Marwana udało się z powrotem *ὑπέταξε πᾶσαν τὴν Περσίδα*²⁵⁰. Konkluzję wydarzeń związanych z drugą *fitną* odnajdujemy w AM 6181, w której to relacji Teofanes opisał wyprawę Hadżdżadza ibn Jusufa²⁵¹ na Mekkę, gdzie miał on zabić Ibn Zubajrę²⁵². Jednocześnie mamy do czynienia ze wzmianką o zniszczeniach, do których doszło w wyniku oblężenia muzułmańskiego domu *idoli*, jak określił Ka’abę Wyznawca. Jest to nawiązanie do długiego, sześciomiesięcznego oblężenia Mekki przez siły umajjadzkie, podczas

²⁴⁷ Teofanes, AM 6180, s. 364.19–21.

²⁴⁸ Budowa wizerunku silnego wodza i militarnego przywódcy mogła być elementem umajjadzkiej propagandy tego okresu. Jak się wydaje, świadczy o tym chociażby zachowany z lat dziewięćdziesiątych VII w. materiał numizmatyczny, gdzie można zobaczyć ‘Abd al-Malika z mieczem w prawej, a biczem w lewej dłoni: C.F. Robison, *‘Abd al-Malik...*, s. 51. Nie odnosząc się jednak do kwestii *stricte* wizerunkowych należy zauważyć, że zasługą Marwanidy było z pewnością ujednolicenie wojsk umajjadzkich, ich profesjonalizacja, wprowadzenie niezależnej od plemiennej hierarchii dowódczej, a także zwiększenie liczebności armii (być może pomiędzy 250 a 300 tysięcy ludzi): *ibidem*, s. 68.

²⁴⁹ Teofanes, AM 6180, s. 364.21–22.

²⁵⁰ Teofanes, AM 6180, s. 364.23.

²⁵¹ Teofanes dość dobrze oddaje rolę jaką pełnił Hadżdżadz przy ‘Abd al-Maliku, przedstawiając go zarówno w AM 6181, oraz później, w AM 6192, jako sprawnego wodza, który miał wybitną zdolność do uśmierzania wszelkich buntów miejscowej ludności. Jest to zgodne z wizerunkiem tego przywódcy, jednego z filarów władzy Umajjadów zarówno w Hidżazie, jak i zwłaszcza później w Iraku, w źródłach muzułmańskich. Na temat ibn Jusufa zob. m.in.: Z.I. Oseni, *Early Life of al-Hajjaj b. Yusuf*, SII 19, 1982, s. 125–136; R. Sayed, *Die Revolte des Ibn al-Aʿaʿi und die Koranleser. Ein Beitrag zur Religions- und Sozialgeschichte der frühen Umayyadenzeit*, Freiburg im Breisgau 1977, s. 127–168; Sh.R. Chowdry, *Al-Hajjaj ibn Yusuf. An Examination of His Works and Personality*, PhD Thesis, University of Delhi 1972, s. 13–119; A. Dietrich, *al-Hadhdjād b. Yūsuf*, [in:] EI², vol. III: *H–Iram*, eds B. Lewis, V.L. Ménage, Ch. Pellat, J. Schacht, Leiden 1971, s. 39–43; J. Périer, *Vie d’al-Hadhdjād Ibn Yousouf (41–95 de l’hégire = 661–714 de J.-C.) d’après les sources arabes*, Paris 1904, s. 52–108; 167–204.

²⁵² Teofanes, AM 6181, s. 364.29–30.

którego doszło do zburzenia umocnień obronnych Świętego Miasta²⁵³, szybko zresztą odbudowanych. Sposób w jaki Chronograf poprowadził relację w tym miejscu, wydaje się jednak zastanawiający – jak napisał, destrukcji uległo zarówno samo miejsce, jak i idole w nim się znajdujące²⁵⁴. Z jednej strony oczywiście jest to wyrażona *explicite* pogarda dla religii muzułmańskiej, którą Teofanes wyraźnie określił w ten sposób jako idolatrię²⁵⁵. Z drugiej jednak strony trudno przejść obojętnie nad pytaniem jak należałoby potraktować tę wzmiankę w kontekście działań kalifa i wysłanego przez niego Hadżdżadża. Czy jest to stwierdzenie, iż dla władcy świętości te nie miały znaczenia, wyrażenie satysfakcji z faktu, że dewastacji tej muzułmanie dokonali własnymi siłami, a może sugestia jakichś wewnętrznych podziałów i niszczenia nawzajem istotnych dla przeciwników symboli? Trudno odnaleźć jednoznaczną odpowiedź, ponieważ w kolejnym fragmencie dotyczącym spraw mekkańskich, z AM 6183, Wyznawca użył innego słowa na określenie budowli kultowej znajdującej się w muzułmańskim Świętym Mieście – zamiast τὸν οἶκον τοῦ εἰδώλου spotykamy tam sformułowanie τοῦ Μάκκα ναόν, stosowane przez Teofanesa na określenie islamskiego domu modlitwy, a przecież związane z terminologią kościelną. Zastanawiająca różnica, zwłaszcza jeżeli weźmiemy pod uwagę ogólnie negatywny wydźwięk tego fragmentu, w którym ‘Abd al-Malik przedstawiony został jako ten, który chciał ograbić τῆς ἁγίας Γεθσημανῆ, prawdopodobnie kościół Grobu Najświętszej Marii Panny lub kościół Konania, obydwie na Wzgórzu Oliwnym, by doposażyć własną świątynię²⁵⁶. Podkreślenie faktu odbudowy Mekki dokonanej przez

²⁵³ J. P é r i e r, *Vie d'al-Hadjjâdj Ibn Yousof...*, s. 36–51.

²⁵⁴ T e o f a n e s, AM 6181, s. 364.31–32: ἐνέπρησε τὸν οἶκον τοῦ εἰδώλου αὐτοῦ σὺν τῷ εἰδῶλῳ τῆς σεβασμιότητος αὐτῶν.

²⁵⁵ Cyril Mango i Roger Scott tłumaczą tę frazę *their pagan temple* [T e o f a n e s (C. M a n g o, R. S c o t t), s. 509], w tym przypadku wydaje mi się, że jest to jednak nadinterpretacja, a propozycja Harry’ego Turtledove’a – *the house of his idol* [T e o f a n e s (H. T u r t l e d o v e), s. 63] odpowiada bardziej znaczeniu tego zdania. Sugestia dwóch pierwszych badaczy wydaje się tym bardziej zastanawiająca, że przecież w tekście dwukrotnie występuje słowo nawiązujące do idoli (τοῦ εἰδώλου oraz τῷ εἰδῶλῳ).

²⁵⁶ Całość relacji: T e o f a n e s, AM 6183, s. 365.21–28.

syna Marwana wydaje się być elementem tradycji bliskich Umajjadom. Wiadomo, że w historiografii okresu abbasydzkiego, a z taką mamy przede wszystkim do czynienia dla epoki wczesnoislamskiej, dominują bowiem przekazy, zgodnie z którymi środowiska Hidżazu pozostawały w konflikcie z dynastią z Damaszku (m.in. opowieści o ataku wojsk umajjadzkich na Mekkę i Medynę, wydaleniu Banu Umajja z Medyny, lekceważenia tamtejszych ośrodków kultowych, czy tyranii namiestników wysyłanych z Syrii do zarządzania tymi terenami). Jak zauważył jednak Gerlad R. Hawting, w literaturze wczesnomuzułmańskiej przetrwały również elementy niuansujące przedstawioną powyżej antyumajjadzką propagandę, choćby podkreślenie, że zniszczenie Mekki nie było wynikiem działań oblężniczych, ale przypadkowego zaproszenia ognia, opisy konciliacyjnych sygnałów wysyłanych czy to przez Mu'awiję, czy nawet jego syna – Jazyda, a także nastawione na rozwój lokalnych wspólnot działania 'Umara ibn 'Abd al-Azīza jako namiestnika Hidżazu, przed jego wstąpieniem na tron²⁵⁷. Wracając do relacji z podboju Mekki, kończy się ona stwierdzeniem, iż 'Abd al-Malik zdobył na powrót panowanie nad Persją, Mezopotamią i Wielką Arabią wraz z Medyną, a wojny, które muzułmanie toczyli między sobą, ustały²⁵⁸. Sukcesy syna Marwana musiały wyrzucić duże wrażenie na Teofaniesie, skoro powtarza informację o jego zwycięstwie także w następnym chronologicznie ustępie, w AM 6182²⁵⁹.

²⁵⁷ Autor podkreśla m.in. że radykalne potępienie Umajjadów nie mogło być na rękę samemu Abbasydom, raz ze względu na konflikt z Alidami, dwa dynastia damasceńska mimo wszystko symbolizowała jedność i ciągłość istnienia *ummy*, trudno więc było całkowicie podważać jej władzę. Więcej: G. R. H a w t i n g, *The Umayyads and the Hijāz*, [in:] *Proceedings of the Fifth Seminar for Arabian Studies: A Symposium Held at the Oriental Institute, Oxford, 22nd and 23rd September, 1971*, vol. II, Oxford 1972, s. 39–46.

²⁵⁸ T e o f a n e s, AM 6181, s. 365.1–3: καὶ ὑπετάγη τῷ Ἀβιμέλεχ ἡ τε Περσίς καὶ Μεσοποταμία καὶ ἡ μεγάλη Ἀραβία τοῦ Εὐφράτου· καὶ οἱ ἐμφύλιοι πόλεμοι αὐτῶν ἔπαυσαν.

²⁵⁹ Wspomniał tutaj, że państwo Arabów zostało uwolnione od wojen, a 'Abd al-Malikowi udało się ujarzmić wszystkich jego mieszkańców i osiągnąć pokój – T e o f a n e s, AM 6182, s. 365.5–6. Co najmniej podwójne podkreślenie tej powszechności, widoczne w powyższym fragmencie, pozwala nam domyślać się, że Teofaniesie uznał 'Abd al-Malika, podobnie jak i Mu'awiję za godnego przeciwnika i partnera dla bizantyjskich cesarzy, co potwierdzają też szczególnie te fragmenty *Chronografii*, w których opisał on ich działania dyplomatyczne. Jednocześnie powyższe sformułowania, podkreślające powszechność,

Być może jednak mamy tu do czynienia z niezamierzoną pomyłką, jakich nie brakuje w *Chronografii*, o czym pisałem już w rozdziale pierwszym.

Mimo wspomnianych powyżej, w AM 6175, przewag, ze względu na głód, epidemie oraz ataki Mardaitów w górach libańskich, nowy kalif zdecydował się, jak podkreślił Teofanes, błagać cesarza o pokój²⁶⁰. Następuje tu też wyraźne nawiązanie do czasów Mu'awiji, który zawarł podobny traktat (τὴν ἐπὶ Μαυρίου ζητηθεῖσαν εἰρήνην). Reasumując, obydwaj wielcy władcy muzułmańscy charakteryzują się m.in. tym, że dążą do zawarcia układu z Bizantyńczykami. W tym samym kontekście 'Abd al-Malik, jako inicjator działań pokojowych w stosunku do cesarstwa, wystąpił w *Chronografii* w relacji AM 6178, kiedy to miał dążyć do wznowienia traktatu po wstąpieniu na tron nowego cesarza, Justyniana II. Jednocześnie Teofanes zdaje się doceniać w pewnym sensie kunszt dyplomatyczny kalifa (choć może raczej dostrzegał nieporadność nowego władcy Bizancjum). Pozornie bowiem 'Abd al-Malik zaproponował korzystny dla cesarstwa układ, zgodnie z którym miał płacić pokaźny trybut w zamian za usunięcie zagrożenia ze strony Mardaitów²⁶¹. Wykonanie tegoż jednak okazało się według Chronografa brzemiennie w skutkach, osłabiając obronę cesarską, a wzmacniając nadgraniczny żywioł arabski, nie niepokojony już ciągłymi wypadami²⁶². Jak podkreślił Teofanes: *od tego momentu kraj Rzymów cierpi do dziś przez Arabów*²⁶³. Jednocześnie jednak Chronograf zauważył, że szybkie zerwanie tego układu przez Justyniana II było głupotą, spowodowaną m.in. młodym wiekiem władcy²⁶⁴. Teofanes powtórzył zresztą

wspólnotę oraz nastanie pokoju mogły równie dobrze pojawić się w propagandzie Marwanidy, który starał się używać wszelkich środków w celu podkreślenia swojego autorytetu jako jedynego kalifa, o czym można przekonać się chociażby na podstawie analizy zachowanych w Egipcie dokumentów, dotyczących organizacji corocznych pielgrzymek pod auspicjami władcy z Damaszku – P.M. Sijpesteijn, *An Early Umayyad Papyrus Invitation for the Hajj*, JNES 73. 2, 2014, s. 179–190.

²⁶⁰ Teofanes, AM 6176, s. 361.9–11: ὁ αὐτὸς Αβιμέλεχ τὴν ἐπὶ Μαυρίου ζητηθεῖσαν εἰρήνην αἰτεῖται ἀποστείλας πρέσβεις πρὸς τὸν βασιλέα.

²⁶¹ Teofanes, AM 6178, s. 363.7–10.

²⁶² Teofanes, AM 6178, s. 363.15–19.

²⁶³ Teofanes, AM 6178, s. 363.19–20: ὡν παρασταλέντων, πάνδεῖνα κακὰ πέπονθεν ἡ Ρωμανία ὑπὸ τῶν Αράβων μέχρι τοῦ νῦν.

²⁶⁴ Teofanes, AM 6178, s. 363.26–27.

podobne oskarżenie wobec syna Konstantyna IV jeszcze w AM 6183²⁶⁵. Oczywiście możemy uznać te dość dosadnie wyrażone opinie na temat cesarza za element budowania jego „czarnej legendy”, co jest zauważalne w innych fragmentach *Chronografii*, dotyczących polityki wewnętrznej Justyniana II²⁶⁶, nawet jednak w takim wypadku należy zauważyć, że w tak poprowadzonej narracji to ‘Abd al-Malik jawi się jako mąż stanu na tle bizantyńskiego złego władcy²⁶⁷. Sam opis okoliczności zawarcia traktatu przypomina te z czasów Mu‘awiji. Teofanes wyliczył w AM 6178 skrupulatnie: wysłanie emisariuszy przez ‘Abd al-Malika (τῷ ἔτει ἀποστέλλει Ἀβιμέλεχ πρὸς Ἰουστινιανὸν), odpowiedź Justyniana w postaci poselstwa magistra Pawła (καὶ ἐπεμψεν ὁ βασιλεὺς Παῦλον τὸν μαγιστριανὸν πρὸς Ἀβιμέλεχ ἀσφαλίσασθαι τὰ στοιχηθέντα), przyjęcie pisemnych gwarancji układu (γέγονεν ἔγγραφος ἀσφάλεια μετὰ μαρτύρων), przekazanie podarków (καὶ φιλοτιμηθεὶς ὁ μαγιστριανὸς ὑπέστρεψεν).

Oprócz działań dyplomatycznych i militarnych, według Teofanesa ‘Abd al-Malik nie wzdragał się przed stosowaniem podstępu. W relacji AM 6178 wspomniął na przykład, jak kalif poradził sobie z buntem ‘Amra ibn Sa‘ida al-Aszdaka²⁶⁸, który przejął władzę nad Damaszkiem

²⁶⁵ Teofanes, AM 6183, s. 365.10–11.

²⁶⁶ Zob.: A. K o m p a, *Polityka wewnętrzna Justyniana II w świetle „Krótkiej historii” patriarchy Nicefora i „Chronografii” Teofanesa Wyznawcy*, [in:] *Cesarstwo Bizantyńskie. Dzieje – religia – kultura. Studia ofiarowane Profesorowi Waldemarowi Ceranowi przez uczniów na 70-lecie Jego urodzin*, red. P. K r u p c z y ń s k i, M. J. L e s z k a, Łask–Łódź 2006, s. 113–138.

²⁶⁷ W kontekście tego traktatu bizantyńsko-umajjadzkiego, a także późniejszych wydarzeń związanych z odzyskaniem kontroli nad prowincjami kaukaskimi przez Marwana ibn Muhammada, kiedy sytuacja w samym kalifacie stała się bardziej stabilna po uporaniu się z problemami stwarzanymi przez ibn Zubajra i jego akolitów, należy stwierdzić, że na dobrą sprawę Teofanes oddał w ten sposób *clue* ówczesnych wydarzeń. Ostatecznie to Umajjadzi wyszli z tej dość trudnej sytuacji zwycięsko, odzyskując w latach dziewięćdziesiątych kontrolę nad Armenią, a później także Albanią, chociaż dziesięć lat wcześniej właściwie całkowicie stracili tam wpływy, co próbował wykorzystać Justynian II: N. G e l o v a n i, *Arab-Byzantine Relations under the Umayyad Caliphate and South Caucasus*, *IJSSH* 3. 1, 2013, s. 26–29.

²⁶⁸ Jako prominentny członek Banu Umajja, przywódca jednej z linii tego rodu, namiestnik Mekki jeszcze za Mu‘awiji oraz Medyny podczas panowania Jazyda, a także jeden z głównych organizatorów obrony Syrii przed siłami ‘Abdallaha ibn Zubajra

w momencie, kiedy władca przebywał w Iraku podczas drugiej *fitny* (rok 689)²⁶⁹. Najpierw syn Marwana doprowadził do negocjacji z buntownikami, dzięki którym udało mu się dojść do porozumienia, zgodnie z którym otworzyli oni bramy Damaszku²⁷⁰. Kiedy zaś osiągnął ten cel, nie zważając na zawarty traktat, *podstępnie go zamordował*²⁷¹. Z kolei o dwulicowe działania wobec Bizantyńczyków, Wyznawca oskarżył syna Marwana w relacji AM 6183. Opisuując spór o monety pomiędzy ‘Abd al-Malikiem a Justynianem II, Teofanes stwierdził m.in., że kalif *diabolicznie* udawał, że zależy mu na pokoju (καὶ ἀκούσας ταῦτα Ἀβιμέλεχ, ὑποκριθεὶς σατανικῶς παρεκάλει μὴ λυθῆναι τὴν εἰρήνην), co władca Rzymian poczytał za słabość i oznakę strachu, kiedy tymczasem wodzowi wiernych zależało jedynie na zyskaniu czasu, powstrzymaniu Mardaitów i uzyskaniu możliwości wybrania dogodnego momentu do rozpoczęcia wojny²⁷². W ten sposób kolejny raz Teofanes dał do zrozumienia, mimo użycia wobec arabskiego władcy negatywnych określeń, że to kalif wykazał się w tym przypadku odpowiednim zrozumieniem spraw wagi państwowej. W kontekście kwestii monetarnych należy dodać, że chociaż konflikt ten przedstawiany jest jako dotyczący wizerunków umieszczanych na monetach, w istocie dotyczył raczej zagadnień gospodarczych, konkurencji o monopole na wytwarzanie określonych

w czasach Marwana (był synem siostry kalifa), Asztrak uznał, że może sięgnąć po tytuł księcia wiernych – C.E. Bosworth, *Sa’id b. al-‘Āṣ*, [in:] EI³, vol. VIII: *Ned-Sam*, eds idem, E. van Donzel, W.P. Heinrichs, G. Lecomte, Leiden 1995, s. 853.

²⁶⁹ Teofanes, AM 6178, s. 363.23–24.

²⁷⁰ Teofanes, AM 6178, s. 363.24–25.

²⁷¹ Teofanes, AM 6178, s. 363.25–26: καὶ μετὰ τοῦτο δολοφονεῖ αὐτόν. By uśmierzyć bunt, ‘Abd al-Malik faktycznie miał zaproponować Asztrakowi nietykalność za poddanie Damaszku. Kiedy jednak doszło do układu, Asztrak został zaproszony do siedziby kalifa w stolicy i tam stracony. Więcej zob.: K.V. Zetterstéen, *‘Amr b. Sa’id*, [in:] EI³, vol. I: *A–B*, eds H.A.R.G. ibn, J.H. Kramers, E. Lévi-Provençal, J. Schacht, B. Lewis, Ch. Pellat, Leiden 1960, s. 453–454; K.V. Zetterstéen, *‘Amr b. Sa’id b. al-‘Āṣ b. Umayya al-Umawī, known as al-Ashdak* [in:] EI³, eds P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs, https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/amr-b-said-b-al-asb-umayya-al-umawi-known-as-al-ashdak-SIM_0641 [dostęp: 10.05.2021 r.].

²⁷² Całość: Teofanes, AM 6183, s. 365.8–20.

rodzajów numizmatów z odpowiedniego surowca (złoto, srebro, miedź), a także koniecznej unifikacji²⁷³, a poprzez to ochrony własnego systemu ekonomicznego, jak podkreśla się we współczesnej debacie²⁷⁴. Odsyłając do literatury szczegółowej na temat tego trudnego zagadnienia²⁷⁵, należy zauważyć, że na kwestie te zwrócił uwagę też sam Teofanes, pisząc o tym

²⁷³ Unifikacji nie tylko w sensie *stricto* ekonomicznym, ale także politycznym. Po reformie zanikła praktyka podkreślania własnej władzy przez poszczególnych namiestników na lokalnych monetach. Zjawisko to możemy zaobserwować w kontekście numizmatów złotych i srebrnych, na miedzianych często zachowano jeszcze odniesienia do lokalnych zarządców: G. R o t t e r, *The Umayyad fulūs of Mosul*, ANSMN 19, 1974, s. 165.

²⁷⁴ B. G h a y e m, M. S e d i q, *The Reasons for and Stages of Correcting and Arabicizing the Islamic Coins with an Emphasis on the Abd al-Malik ibn Marwan's Era*, HICC 9 (33), 2019, s. 63–88. Często jedynie dzięki miedzianym monetom możemy poznać historię lokalnej administracji na danym terenie: A. V a r d a n y a n, *The Administration of the 'Abbāsid North and the Evidence of Copper Coins (AH 142–218 / AD 759–833)*, AJN 28, 2016, s. 201–230.

²⁷⁵ Związane z uzyskaniem przewagi ekonomicznej, a także drenażem rynków ościennych ze złota: Ph. G r i e r s o n, *The Monetary Reforms of 'Abd al-Malik: Their Metrological Basis and Their Financial Repercussions*, JESHO 3, 1060, s. 241–264. Jak podkreślił Chase F. Robinson ujednolicenie waluty miało bardzo istotny wpływ na rozwój handlu ponadregionalnego i stworzenie jednej ogromnej strefy płatności od Indusu aż po Andaluzję: C. F. R o b i n s o n, 'Abd al-Malik..., s. 73–79, ze stałym kursem wymiany, nadzorowanym zresztą przez służby państwowe. Więcej na ten ostatni temat: M. Z a r a z i r, *The Exchange Rate of Fals in the Islamic Orient from Arabicization till the End of the Umayyad Period*, EJARS 7, 2, 2017, s. 161–179. Nie znaczy to oczywiście, że wszystkie regiony uczestniczyły w tym projekcie w równym wymiarze i na tych samych warunkach, niemniej nawet w tych peryferyjnych można zaobserwować ożywienie gospodarcze, choćby realizowane tradycyjnymi kanałami wymiany towarowej: M. M ü l l e r - W i e n e r, *Processes of Regionalisation in Late Antique and Early Islamic Bilad al-Sham and al-Jazira: Material Culture and the Organisation of Space*, [in:] *Central Periphery? Art., Culture and History of the Medieval Jazira (Northern Mesopotamia, 8th–15th centuries). Papers of the Conference held at the University of Bamberg, 31 October–2 November 2012*, eds e a d e m, L. K o r n, Wiesbaden 2017, s. 37–69; M. M ü l l e r - W i e n e r, *Material Evidence for the Transformation of Late-Umayyad Economies: the Case of Pottery with Applied and «Honeycomb» Decoration from Resafa (North Syria)*, [in:] *Proceedings of the 9th International Congress on the Archaeology of the Ancient Near East: June 9–13, 2014, University of Basel*, vol. II: *Egypt and Ancient Near East – Perceptions of Alterity, Ancient Near Eastern Traditions vs. Hellenization/Romanization, Reconstructing Ancient Eco-Systems, Islamic Session*, eds S. B i c k e l, B. J a c o b s, J.-M. L e T e n s o r e r, D. G e n e q u a n d, Wiesbaden 2016, s. 413–424.

w AM 6183 aż dwukrotnie: καὶ τὸ σταλὲν χάραγμα παρὰ Ἀβιμέλεχ νεοφανὲς ὃν καὶ μηδέποτε γεγονὸς οὐ προσεδέξατο²⁷⁶ oraz τῆς ὀλκῆς τοῦ χρυσοῦ διδομένης καὶ μηδεμιᾶς ζημίας τοῖς Ῥωμαίοις γινομένης ἐκ τοῦ νέα χαράσσειν Ἄραβας²⁷⁷ Zdanie, które występuje w tym fragmencie w kontekście zmiany wyglądu monet na „muzułmańskie”, a więc „ikonoklastyczne” [ὡς τῶν Ἀράβων μὴ καταδεχομένων τὴν τῶν Ῥωμαίων χαράγην ἐν τοῖς ἰδίῳ νομίμασιν²⁷⁸] wydaje się być wyłącznie dodatkiem do *clue* problemu, czyli próby przejścia części rynku monetarnego, wprowadzenia własnych standardów (wagowych przede wszystkim²⁷⁹) i uniezależnienia go od jakichkolwiek wpływów bizantyńskich²⁸⁰, także w sensie w jakim rozumieć mogli tę kwestię przedstawiciele cesarstwa – poprzez odejście od bizantyńskich

²⁷⁶ Teofanes, AM 6183, s. 365,10–11.

²⁷⁷ Teofanes, AM 6183, s. 365,16–18.

²⁷⁸ Teofanes, AM 6183, s. 365,15–16

²⁷⁹ Według niektórych badaczy muzułmańskich reforma ‘Abd al-Malika miała w związku z tym negatywne znaczenie religijne w kontekście odpowiednich miar opłaty *zakaatu*, wprowadzając nowe standardy wagowe, zmniejszające wyznaczoną *Koranem* i tradycją sumę: H. K a s s i m, *The Coinage Reforms of ‘Abd al-Malik bin Marwan and Its Impact on Zakat in Islam*, [in:] *8th International Conference on Language, Innovation, Culture, and Education*, London 2017, s. 61–73. Istnieją jednak też inne stanowiska, podkreślające znaczenie decyzji syna Marwana dla usystematyzowania i standaryzacji pewnych zasad dotyczących wspomnianych jałmużniczych praktyk religijnych: A. A b d u l l a h, *The Islamic Monetary Standard: The Dinar and Dirham*, *IJSEF* 1, 2020, s. 1–29.

²⁸⁰ Oczywiście miało to swój bardzo mocny wydźwięk wizualny, a najlepszym zestawieniem tych wątków, wraz z bogatym materiałem ikonograficznym wydaje się być praca: J. L. B a c h a r a c h, *Signs of Sovereignty. The Shahada, Qur’anic Verses, and the Coinage of ‘Abd al-Malik*, *Muq* 27, 2010, s. 1–30, w której też dokonano typologii monet wybijanych przez interesującego nas kalifa. Wyraźnie dowodzi ona, iż nie mieliśmy do czynienia z pełną unifikacją, ale licznymi wariantami: jerozolimskim, perskim czy syryjskim, chociaż obserwowane były tendencje do pewnej standaryzacji, zarówno podczas pierwszej reformy monetarnej (postać tzw. stojącego kalifa, na początku lat dziewięćdziesiątych VII w.), jak i drugiej (monety epigraficzne – przełom VII i VIII w.): I. S c h u l z e, W. S c h u l z e, *The Standing Caliph Coins of al-Jazira: some problems and suggestions*, *NC* 170, 2010, s. 331–353. Nie znaczy to jednak, że w materiale numizmatycznym nie spotkamy emisji, które moglibyśmy określić jako tymczasowe, a nawet awaryjne, wytwarzane *ad hoc*, z takimi też wizerunkami: A. O d d y, *Arab Imagery on Early Umayyad Coins in Syria and Palestine. Evidence for Falconry*, *NC* 15, 1991, s. 59–66. O arabsko-bizantyńskich kwestiach monetarnych zob. też: G. C. M i l e s, *Byzantine Milliaresion and Arab Dirhem. Some Notes on their Relationship*, *AJN* 9, 1960, s. 189–218.

wzorców i wybijanie własnej monety kalif odzęgnywał się od jakichkolwiek związków z Konstantynopolem, które do tej pory, formalnie, w ten sposób utrzymywał²⁸¹. Sama metoda dokonania reformy faktycznie mogła zaskakiwać, jej drugi etap nie wydaje się bowiem wynikiem długiego procesu zmian ewolucyjnych, ale raczej gwałtownym zastąpieniem tradycyjnych monet figuratywnych wzorami epigraficznymi²⁸² (po dokonaniu wcześniej kilku eksperymentów, o nie zawsze pozytywnym skutku²⁸³), dzięki którym można było stworzyć jeden środek wymiany pieniężnej, akceptowany i rozpoznawalny na całym terenie muzułmańskiego imperium²⁸⁴.

²⁸¹ Według Hamiltona A.R. Gibba przez pewien czas w Konstantynopolu utrzymywał się pogląd, zgodnie z którym państwo muzułmańskie, powstając na terenach dawnych prowincji cesarskich, formalnie pozostawało nadal w orbicie wpływów Bizancjum. Stąd też przedstawione u Teofanesa oburzenie Justyniana II na działania 'Abd al-Malika, naruszające monopol wybijania określonych złotych monet na cesarskich terenach: *Arab-Byzantine Relations...*, s. 232. Faktycznie, pierwsi Umajjadowie korzystali przecież z bizantyńskich środków płatniczych, w nich uiszczając chociażby ewentualny trybut cesarzowi: A.D.M. Hakim, *A Critical and Comparative Study of Early Arabian Coins on the Basis of Arabic Textual Evidence and Actual Finds*, PhD Thesis, The University of Leeds 1977, s. 49–53. Brak całkowicie własnych wzorów, w zamian korzystanie z bizantyńskich i sasanidzkich, z pewnością nie świadczyło o pełnej niezależności młodego państwa, przynajmniej w wymiarze ideologicznym i propagandowym. Dlatego trudno się dziwić, że uzyskawszy spokój wewnętrzny (w przeciwieństwie do cesarstwa), dysponując ogromnymi rynkami handlowymi, a także być może na nowo uruchomionymi kopalniami kruszców, zdecydowali się na uzyskanie niezależności: *ibidem*, s. 58. Bizantyńczycy, w osobie Justyniana II odpowiedzieli na muzułmańskie wyzwanie własnym programem ideologicznym, tzn. w 692 r. umieścili na swoich numizmatach obraz Chrystusa: I. Malévis, *The Formation of Byzantine View on Muslim during the „Dark Century” (ca. 650 – ca. 750)*, PhD Thesis, University of London 2015, s. 129–130.

²⁸² Co nie znaczy, że nie można znaleźć zabytków świadczących o wcześniejszym używaniu wyłącznie motywów epigraficznych na muzułmańskich monetach: A.H. Morton, *A Glass Dīnār Weight in the Name of Abd al-'Azīz B. Marwān*, BSOAS 49. 1, 1986, s. 177–182, ani dowodów na formowanie się niezależnego, regionalnego systemu „identyfikacji wizualnej” monet muzułmańskich, niezależnego od damasceńskich eksperymentów 'Abd al-Malika: S.D. Sears, *Before Caliphal Coins. Transitional Drahms of the Umayyad North*, AJN 15, 2003, s. 77–110.

²⁸³ L. Treadwell, *Abd al-Malik's Coinage Reforms: the Role of the Damascus Mint*, RN 165, 2009, s. 357–381.

²⁸⁴ Zmiana ta mogła być jeszcze bardziej odczuwalna i widoczna na terenach irańskich, gdzie wcześniej używano wzorów odwołujących się nieraz do tradycyjnych

Wracając do ‘Abd al-Malika, w *Chronografii* znajdziemy fragment świadczący o tym, że był to władca zdolny nie tylko do negocjacji, ale też zmiany podjętej już decyzji. Mam tu na myśli relację z AM 6183, w której opisane są, wspomniane już wyżej, prace nad odbudową świątyni w Mekce, do której kalif chciał użyć pewnych elementów z kościołów jerozolimskich, znajdujących się w ogrodach Getsemani. Kiedy jednak miejscowa społeczność chrześcijańska (z Sergiuszem ibn Mansurem, ojcem Jana z Damaszku, na czele) poprosiła go, by tego nie robił, a Justynian II przysłał inne kolumny, potrzebne do budowy, przystał na tę propozycję²⁸⁵. Jest to jednocześnie relacja w pewien sposób godząca w treść przekazów, które odnajdziemy w historiografii arabskiej z okresu abbasydzkiego, chociaż dotyczą one głównie osoby Walida I. Sedno sprawy leży w pomocy cesarza bizantyńskiego w odbudowie najważniejszego islamskiego ośrodka kultu. Wydzwięk w historiografii muzułmańskiej był mniej więcej taki – być może Umajjadzi odbudowali Mekkę, ale uczynili to chrześcijańskimi rękoma, co w pewien sposób podważa ich dzieło²⁸⁶. Nie można stwier-

perskich wizerunków, włącznie z przedstawieniami zwierzęcymi: i d e m, *The Copper Coinage of Umayyad Iran*, NC 168, 2008, s. 376–377. Jednocześnie odnajdujemy tam dowody na eksperymentowanie z formami wyłącznie epigraficznymi jeszcze przed reformą ‘Abd al-Malika, co ciekawe zachowanymi w języku pahlawijskim, a nie arabskim (choć z przesłaniem *szahady*): M.I. M o c h i r i, *A Pahlavi Forerunner of the Umayyad Reformed Coinage*, JRAS 2, 1981, s. 168–172. Wprowadzenie epigraficznych środków płatniczych, zgodnych z literą surowych koranicznych interpretacji, nie oznaczało jednak, że nagle kalifowie przestali otaczać się przedmiotami pełnymi zoomorficznych odniesień: F. S a r r e, *Die Bronzekanne des Kalifen Marwān II im Arabischen Museum in Kairo*, AIsl 1. 1, 1934, s. 10–15.

²⁸⁵ T e o f a n e s, AM 6183, s. 365, 21–28. Motywy z kalifem żądającym kolumn z kościoła chrześcijańskiego, które mają zostać wykorzystane do budowy muzułmańskiego domu modlitwy pojawiały się również w historiografii islamskiej, np. al-Makdisi opisał w podobny sposób (oczywiście z perspektywy muzułmańskiej) okoliczności budowy Białego Meczetu w Ramli przez Hiszama ibn ‘Abd al-Malika – N. A b u A s s a b, *The Umayyad’s Attitude towards the Christian Sacred Sites in Islamic Jerusalem*, JIJS 14, 2014, s. 29.

²⁸⁶ Sugestię taką podważa Hamilton A.R. G i b b, argumentując, że w narracjach tych raczej wyrażano dumę z powodu poddania chrześcijańskiego władcy woli kalifa,

dział w żaden sposób, czy także Teofanesowi przyświecał taki cel, kiedy przekazywał powyższą opowieść, jednakże nie jesteśmy w stanie też tego wykluczyć. Pomijając w gruncie rzeczy skomplikowany wydzźwięk tego fragmentu, w którym kalif chciał przecież naruszyć chrześcijańskie świętości, warto zwrócić uwagę, że poza tą wzmianką Teofanes nie poświęcił 'Abd al-Malikowi więcej uwagi w kontekście jego programu budowlanego, a przecież to on właśnie na szerszą skalę kontynuował takie prace (rozpoczęte z pewnością jeszcze przez Mu'awiję, o czym szerzej pisałem w rozdziale drugim w kontekście Jerozolimy i prześladowań tamtejszych chrześcijan), mające na celu m.in. podkreślenie znaczenia nowej dynastii, także wobec cesarstwa²⁸⁷, nie tylko w wymiarze fundacji religijnych, ale i świeckich²⁸⁸. Warto zwrócić też uwagę na fakt, że Teofanes nie odniósł się do zagadnień realizacji pewnych elementów polityki antychrześcijańskiej, związanych z synami Marwana – 'Abd al-Malikiem, a przede wszystkim sprawującymi w tym okresie rządy namiestnicze jego braciom 'Abd al-Azizem oraz Muhammadem (oprócz omówionego już morderstwa armeńskich nachararów), której egemplifikacją było niszczenie symboliki, a nawet niektórych świątyń²⁸⁹, a także ambicji teologicznych Marwanidy,

który wykorzystał go do budowy muzułmańskiego domu modlitwy: *Arab-Byzantine Relations...*, s. 225–228.

²⁸⁷ Zob. chociażby obszerne studium na temat wymiaru ideologicznego stojącego za koncepcją budowy Domu na Skale: J. L a s s n e r, *Medieval Jerusalem. Forging an Islamic City in Spaces Sacred to Christians and Jews*, Ann Arbor 2017, s. 121–179, a także ostatnią pracę Przemysława N o w o g ó r s k i e g o, który zwraca uwagę przede wszystkim na wymiar ideowy wspomnianego meczetu, jako symbolu tryumfu islamu: *Fundacja sanktuarium Kubbat as-Sachra wyrazem pobożności lub polityki kalifa Abd al-Malika ibn Marwana*, *SChr* 24, 2017, s. 39–46. Jego znaczenie jako *symbols of continuity and stability* doceniano w państwach odwołujących się do dziedzictwa kalifatu jeszcze w średniowieczu, tworząc lepsze lub gorsze kopie założenia w innych regionach funkcjonowania muzułmańskiej *ummy*: F. B. F l o o d, *Umayyad Survivals and Mamluk Revivals: Qalawunid Architecture and the Great Mosque of Damascus*, *Muq* 14, 1997, s. 74.

²⁸⁸ Chociażby w kontekście przygotowywania godnej kalifa siedziby w Jerozolimie: R. S h a n i, D. C h e n, *On the Umayyad Dating of the Double Gate in Jerusalem*, *Muq* 18, 2001, s. 1–40.

²⁸⁹ C. F. R o b i n s o n, 'Abd al-Malik..., s. 80.

zarówno w kontekście dysput teozoficznych²⁹⁰, jak i bardziej przyziemnych zagadnień kodyfikacji i ujednolicenia tradycji, także koranicznych²⁹¹.

Biorąc pod uwagę dość pozytywny wizerunek ‘Abd al-Malika, jaki wyłania się z kart *Chronografii*, pewne zdziwienie może budzić fakt, że jego śmierci Teofanes poświęcił jedynie krótką wzmiankę, informując jednocześnie o przejściu władzy przez jego syna, Walida I²⁹². Tak czy inaczej, pewne elementy obecne w przedstawionych powyżej relacjach, przede wszystkim zaś odwołanie do licznych zwycięstw kalifa, niejako legitymizujących jego władzę, możemy spotkać w zachowanych proumajjadzkich przekazach, takich jak np. fragmenty poezji dworskiej stworzonej ku czci ‘Abd al-Malika w kontekście zakończenia drugiej *fitny*²⁹³.

2.2. Walid – ‘Umar – Jazyd – prześladowcy chrześcijan

W dwóch przypadkach Teofanes scharakteryzował poczynania kalifów za ledwie jednym, dwoma zdaniami. Walida I nazwał „nieszczęśliwym”²⁹⁴. Nie należy jednak rozumieć tego określenia dosłownie. Bizantyńczyk dał przez ten epitet do zrozumienia, iż nieszczęśliwym musi być człowiek prześladowający chrześcijan, a więc grzeszny. I takie też znaczenie ma ó *ἀλιτήριος*, użyte w tym passusie, omawiającym okoliczności przekształcenia chrześcijańskiej katedry św. Jana Chrzyciela w meczet²⁹⁵. Teofanes wspominał

²⁹⁰ *Ibidem*, s. 93–94. Nowe badania przynoszą oczywiście coraz więcej takich informacji, chociaż istotne są też te, które falsyfikują dotychczasowe przekonania na temat aktywności kalifa na tym polu: W. M a d e l u n g, *The authenticity of the letter of ‘Abd Allāh b. Ibād to ‘Abd al-Malik*, RMMus 132, 2012, s. 37–43.

²⁹¹ C. F. R o b i n s o n, *‘Abd al-Malik...*, s. 103.

²⁹² T e o f a n e s, AM 6197, s. 374.14–15.

²⁹³ S. P i n c k n e y S t e t k e v y c h, *Umayyad Panegyric and the Poetics of Islamic Hegemony: al-Akhta’s „Khaffa al-Qatīnu”* („Those That Dwelt with You Have Left in Haste”), JAL 28. 2, s. 89–122.

²⁹⁴ T e o f a n e s, AM 6199, s. 376. 1. Słowo ó *ἀλιτήριος* tłumaczyć można również jako ‘winny’, ‘występny’, ‘grzeszny’, zob. *Słownik grecko-polski*, t. I, s. 29. W podobny sposób tłumaczy też Harry Turtledove: T e o f a n e s (H. T u r t l e d o v e), s. 73.

²⁹⁵ Zgodnie z przekazami muzułmańskimi, po pierwsze Walid przejął świątynię obiecując wybudować nową. Po drugie, meczet został wybudowany od podstaw,

zresztą, że powodem, dla którego doszło do zabrania wierzącym ich bazyliki była zazdrość Walida (φθόνω)²⁹⁶, a więc jeden z grzechów głównych. Ogólnie sformułowania wydają się mieć tutaj chyba bardziej duchowy niż ziemski wymiar. Powyższą wzmiankę i jej kontekst przesładowczy Teofanes podkreślił poprzez dodanie do tej relacji drugiego passusu, w którym opisał działania administracyjne syna ‘Abd al-Malika – wprowadzenie języka arabskiego zamiast greckiego w dokumentach administracyjnych²⁹⁷. Interesujące, że reformy te łączy dopiero z Walidem, chociaż podobne próby miały miejsce właśnie za panowania jego ojca. Nie pasowałoby to jednak do wersji zaprezentowanej w *Chronografii*, gdzie syn Marwana przedstawiony został niemal jak wzór władcy. Wyznawca natychmiast wyjaśnił zresztą, że działania te nie przyniosły skutku, a chrześcijańscy pisarze pracowali w kancelariach muzułmańskich ἕως σήμερόν²⁹⁸, czyli także w czasach Teofanesa²⁹⁹.

Biorąc pod uwagę powyższe uwagi, także te dotyczące Mu‘awiji i ‘Abd al-Malika, interesujące wydaje się, w jaki sposób Chronograf przedstawił Walida w kontekście działań dyplomatycznych. Spotykamy jedną

nie wykorzystano do jego konstrukcji pozostałości po bazylice. Oczywiście nie wydaje się to prawdopodobne, co więcej przy przygotowaniu nowego meczetu wzięli udział mistrzowie sprowadzeni w tym celu z cesarstwa bizantyńskiego. Na temat okoliczności powstania meczetu Umajjadów w Damaszku, jednego z najważniejszych muzułmańskich domów modlitwy aż po dziś dzień, przede wszystkim względem jego roli w programie budowlanym Walida i elementach propagandy wizualnej zastosowanej w tym zabytku zob.: F.B. Flood, *The Great Mosque of Damascus. Studies on the Makings of an Umayyad Visual Culture*, Boston 2001, s. 184–236; R. Grafman, M. Rosen-Ayalon, *The Two Great Syrian Umayyad Mosques: Jerusalem and Damascus*, Muq 16, 1999, s. 1–15. O późniejszych redefinicjach: B.J. Walker, *Commemorating the Sacred Spaces of the Past. The Mamluks and the Umayyad Mosque at Damascus*, NEA 67. 1, 2004, s. 26–39.

²⁹⁶ Gdyż świątynia chrześcijańska τὸ ὑπερβῆλλον κάλλος τοῦ τοιοῦτου ναοῦ. Całość tego passusu – Teofanes, AM 6199, s. 375.31 – 376.1–2.

²⁹⁷ Teofanes, AM 6199, s. 376.2–4: καὶ ἐκώλυσε γράφεσθαι Ἑλληνιστὶ τοὺς δημοσίους τῶν λογοθεσίων κώδικας, ἀλλ’ ἐν Αραβίοις αὐτὰ παρασημαίνεσθαι.

²⁹⁸ Całość tego sformułowania – Teofanes, AM 6199, s. 376.6–7: διὸ καὶ ἕως σήμερόν εἰσι σὺν αὐτοῖς νοτάριοι Χριστιανοί.

²⁹⁹ Powołując się przy tym na kwestię niedostosowania arabskiego systemu zapisu liczb: Teofanes, AM 6199, s. 376.4–6: χωρὶς τῶν ψήφων, ἐπειδὴ ἀδύνατον τῇ ἐκείνων γλώσσει μονάδα ἢ δυάδα ἢ τριάδα ἢ ὀκτὼ ἡμισυ ἢ τρία γράφεσθαι.

taką wzmiankę, w AM 6206, gdzie Bizantyńczyk opisał działania cesarza Anastazjusza II Artemiusza, przygotowujące państwo na muzułmański atak. Władca miał wysłać do kalifa swoich posłów, pod pretekstem podjęcia negocjacji, w rzeczywistości zaś jako szpiegów pozyskujących informacje o arabskich przygotowaniach do ataku³⁰⁰. Dla naszych rozważań istotne wydaje się, że Walid, w odróżnieniu od Mu'awiji, czy 'Abd al-Malika nie jest tu kreatorem sytuacji, ale statystą, łatwo oszukanym przez Bizantyńczyków.

We fragmentach związanych z panowaniem Walida można zauważyć podobną tendencję, jak w przypadku kalifów sprawiedliwych i Mu'awiji. W tamtych passusach to Umajjada wymieniany jest jako prowadzący politykę arabską wobec cesarstwa, w przypadku syna 'Abd al-Malika funkcję tę przejmują wodzowie, z jego bratem Maslamą na czele, wówczas namiestnikiem al-Dżaziry, czyli terenów pogranicznych z imperium bizantyńskim (por. relacje z AM: 6201, 6202, 6203, 6204, 6205). Znaczenie Walida jest do tego stopnia marginalizowane, że nawet w kontekście jego programu budowlanego (założenia ośrodka 'Andżar) Teofanes przypisuje tę fundację jego synowi al-'Abbasowi³⁰¹, którego wcześniej wymienił jako jednego z przywódców wypraw militarnych na cesarstwo³⁰². Ta sama prawidłowość, nawet mocniej zaakcentowana, dotyczy osoby następcy, brata Walida, Sulejmana ibn 'Abd al-Malika. Poza wzmiankami o przejęciu kalifatu³⁰³ i śmierci³⁰⁴, Teofanes nawiązuje do niego tylko w jeszcze jednym fragmencie, co uznaje się zresztą za pomyłkę³⁰⁵. Stwierdza tam, że Maslama poprosił Σουλείμαν τὸν πρωτοσύμβουλον o posiłki w postaci

³⁰⁰ Teofanes, AM 6206, s. 384.1–7.

³⁰¹ Teofanes, AM 6202, s. 16–18. O identyfikacji fundatorów ośrodka zob.: H.K. Chahab, *On the Identification of Anjar ('Ayn al-Jarr) as an Umayyad Foundation*, Muq 10, 1993, s. 42–48.

³⁰² Tak w AM 6202, jak i wspólnie z Maslamą w AM 6201: Teofanes, AM 6201, s. 376.31: τούτῳ τῷ ἔτει ἐπεστράτευσεν Μασαλμᾶς καὶ Ἀβας τὴν Τύανον.

³⁰³ Teofanes, AM 6207, s. 384.18–19.

³⁰⁴ Teofanes, AM 6207, s. 396.23–24.

³⁰⁵ Według Cyrila Mango i Rogera Scotta Teofanes miał w tym fragmencie na myśli albo Sulejmana ibn Mu'ada albo innego arabskiego dowódcę o tym imieniu – Teofanes (C. Mango, R. Scott), s. 548, przyp. 15.

floty³⁰⁶. Według większości badaczy jest to błąd, gdyż najprawdopodobniej Teofanes miał na myśli Sulejmana dowodzącego podczas tej kampanii flotą. Jednakże Chronograf używa tutaj tytułu, który zarezerwował dla kalifa, o którym to już pisałem poprzednio. Tak czy inaczej, ten brak wzmianek o samym władcy jest tym bardziej symptomatyczny, że ta część *Chronografii* wypełniona była odniesieniami do Arabów czy samego Maslamiy ibn ‘Abd al-Malika, ze względu na opis drugiego oblężenia Konstantynopola³⁰⁷.

Za zdecydowanie bardziej rozbudowane należy uznać omówienie poczynań kolejnego kalifa, ‘Umara II. Jego ojcem był ‘Abd al-Aziz, brat kalifa ‘Abd al-Malika, którego czterej synowie zostali kalifami. ‘Umar był wnukiem założyciela marwanidzkiej gałęzi dynastii umajjadzkiej

³⁰⁶ Teofanes, AM 6209, s. 395.16–18.

³⁰⁷ Sam Sulejman to niedoceniany władca umajjadzki, wokół którego jednak narosło wiele mitów i legend: R. Eisener, *Zwischen Faktum und Fiktion. Eine Studie zum Umayyadenkalifen Sulaimān b. Abdalmalik und seinem Bild in den Quellen*, Wiesbaden 1987, s. 23–28, 84–90, 98–114. W arabskim folklorze zachowały się pozytywne przekazy na jego temat, związane z takimi cechami jak mądrość, wiedza, ale także umiejętności wojskowe i myśliwskie: *A Hundred and One Nights...*, s. 63–79. Był to też człowiek bardzo oddany realizacji inwestycji budowlanych, szczególnie w Ramli, jeszcze przed objęciem tronu, zob.: A. Gorzalczany, A. Salamon, *Archaeological Evidence of a Powerful Earthquake in Ramla, Israel, during the Early Islamic Period*, [in:] *Proceedings of the 10th International Congress on the Archaeology of the Ancient Near East*, vol. 1, eds B. Horejs, Ch. Schwall, V. Müller, M. Luciani, M. Ritter, M. Guidetti, Wiesbaden 2017, s. 601–614, a przede wszystkim: N. Luz, *The Construction of an Islamic City in Palestine. The Case of Umayyad al-Ramla*, JRAS 7. 1, 1997, s. 27–54, gdzie oprócz propozycji wizualizacji umajjadzkiej Ramli, omówienia dotychczasowych badań archeologicznych, znaleźć można analizę przyczyn, dla których Sulejman wybudował nowe miasto – oprócz podawanych przez historyków muzułmańskich pobudek osobistych (uzyskanie sławy podobnej przodkom, szczególnie dorównanie ojcu), należy bowiem wziąć pod uwagę kwestie praktyczne – późniejszy kalif wybudował to miasto na swoich warunkach, zamiast przebudowywać jeden z istniejących już ośrodków, wdając się w niekończące się spory z lokalnymi właścicielami gruntów. To ciekawa perspektywa, wiele nam mówiąca o faktycznej władzy namiestnika na danym terenie. Podobnie zresztą było w kontekście Jerozolimy – zamiast przebudowywać świątynię chrześcijańską, muzułmanie udali się ze swoimi nowymi projektami na nieużywane dostatecznie Wzgórze Świątynne i tam stworzyli centrum nowej władzy – religijnej, ale także politycznej.

Marwana I. Należy także dodać, iż jego matka pochodziła z naprawdę znakomitej rodziny. Umm Asim bint Asim była bowiem córką Asima, syna ‘Umara ibn al-Chattaba, drugiego spośród kalifów sprawiedliwych. Po śmierci ‘Abd al-Azīza, wezwano go do Damaszku, gdzie poślubił córkę ‘Abd al-Malika, Fatimę. Wkrótce potem, po śmierci tego kalifa, jego syn i następca al-Walid wyznaczył ‘Umara gubernatorem Medyny. Łagodne rządy, jakie sprawował, stały się najprawdopodobniej przyczyną jego odwołania. Miało to miejsce w 712 r. Być może doświadczenia nabyte podczas tej służby stały się inspiracją do dość gwałtownych reform administracyjnych, jakie wprowadził później, zwłaszcza na wschodzie, gdzie podzielił dotychczas połączony zarząd nad Persją i Irakiem na dwa oddzielne gubernatorstwa, wprowadzając jednocześnie dość ścisły nadzór osobisty nad działaniami obydwu namiestników³⁰⁸. Następne lata spędził w Damaszku. W ciągu panowania Sulejmana, został kimś w rodzaju nieoficjalnego doradcy i towarzyszył kalifowi w jego podróżach. Ta bliskość pomiędzy nimi³⁰⁹ zadecydowała być może o tym, iż to ‘Umar, a nie następny w kolejności syn ‘Abd al-Malika, Jazyd, został następcą Sulejmana³¹⁰.

³⁰⁸ A.S. DeShazo, M.L. Bates, *The Umayyad Governors of al-‘Irāq and the Changing Annulet Patterns on their Dirhams*, NC 14, 1974, s. 111. To osobiste zaangażowanie ‘Umara II widoczne jest nie tylko w kontaktach z namiestnikami, ale także z niższą administracją terenową. Yaacov Lev w swoich rozważaniach na temat relacji pomiędzy kalifami a regionalnymi kadimami egipskimi zwrócił uwagę, że to właśnie syn ‘Abd al-Azīza praktykował prowadzenie bezpośredniej korespondencji z sędziami, by zasięgnąć informacji tak o rozwoju miejscowej *ummy*, jak i z pewnością działań samych namiestników: Y. Lev, *The Administration of Justice in Medieval Egypt: From the 7th to the 12th Century*, Edinburgh 2020, s. 83–100. W doborze miejscowej kadry zarządzającej przestał też kierować się wyłącznie koligacjami z Banu Umajja, konsultując niekiedy wybór z przedstawicielami miejscowej ludności: M.A. Karim, *Fighting Against Corruption (A Political Biography of ‘Umar Ibn ‘Abd al-‘Aziz)*, M.JSA 7, 1, 2007, s. 5–6.

³⁰⁹ ‘Umar miał poprzeć roszczenia Sulejmana do przejścia władzy po Walidzie, rezygnując z własnych praw: *ibidem*, s. 3.

³¹⁰ Trudno stwierdzić z całą pewnością jakie pobudki kierowały Sulejmanem, szczególnie, że były one niezrozumiałe również dla ówczesnych. Hiszam dla przykładu zagroził buntom, a zgodził się na nowego kalifa tylko pod warunkiem uznania za następcę swego brata Jazyda. Weryfikacji wymaga również osąd, zgodnie z którym Sulejman nie miał po prostu jak przekazać władzy swoim synom, gdyż najstarszy z nich, Ajjub umarł przed nim, część zaś była na wyprawach wojennych przeciwko Bizantyńczykom, inni nie

Miało to miejsce we wrześniu 717 r.³¹¹ Podkreślić należy, iż autor *Chronografii* przyczynił się w niemałym stopniu do stworzenia, można by rzec, czarnej legendy tego władcy, która trwa właściwie do dziś³¹². Przede wszystkim Chronograf skoncentrował w jednej relacji, dotyczącej tego panowania, właściwie wszystkie informacje o antychrześcijańskich zarządzeniach Umajjadów, o jakich pisał w swoim dziele. Dodajmy, że jest to literalnie jeden zwarty fragment w AM 6210, poprzedzony co więcej

osiągnęli odpowiedniego wieku (Sulejman miał mieć czternastu synów, nie wszyscy byli z uznanych związków, uprawniających ich do dziedziczenia). Więcej: T. Mayer, *Neue Aspekte zur Nominierung 'Umar II. durch Sulaimān b. 'Abd al-malik (96/715–99/717)*, WO 25, 1994, s. 109–115.

³¹¹ Krótki szkic biograficzny odnajdzie Czytelnik w: P.M. Cobb, 'Umar II b. 'Abd al-'Aziz, [in:] EI², vol. X, eds P.J. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs, Leiden 2000, s. 821–822.

³¹² Postać 'Umara ibn 'Abd al-Aziza wywołuje w literaturze przedmiotu wiele kontrowersji. Charles Lebeau, badacz z osiemnastego wieku stwierdził, że 'Umar był *tym bardziej okrutny im bardziej ortodoksyjny w wierze* (zob.: Ch. Lebeau, *Histoire du Bas-Empire*, t. XII, Paris 1831, s. 125). Jak zauważył już kilkadziesiąt lat temu W. W. Barthold, historycy zajmujący się 'Umarem próbowali przedstawić jego osobę jako niepraktycznego idealistę, który dla swojej utopii stworzenia prawdziwie muzułmańskiego państwa zaprzepaścił dziedzictwo poprzedników – W.W. Barthold, *The Caliph 'Umar II and the Conflicting Reports about his Personality*, transl. J.W. Werry, IQ 15, 1971, s. 69. Dziś nie spotykamy już tak jednoznacznych sądów na temat tego władcy. Dominuje raczej wizerunek kalifa jako reformatora, który przewidywał, że bez wprowadzenia koniecznych zmian, uczynienia państwa dobrem wszystkich muzułmanów, Umajjadów może czekać tragiczny koniec: A. Borut, *Entre tradition et histoire: genèse et diffusion de l'image de 'Umar II*, MUSJ 58, 2005, s. 329–378. Jednocześnie Hugh Kennedy zauważa na przykład, że 'Umar II był kalifem o *najbardziej złożonym charakterze spośród władców marwanidzkich* – *The Prophet and the Age...*, s. 106. Wspominana jest jego antychrześcijańska polityka (D. Madyska, *Historia świata arabskiego...*, s. 182), podkreśla się wyjątkowe ulgi podatkowe dla neofitów muzułmańskich niearabskiego pochodzenia (P.K. Hitti, *Dzieje Arabów...*, s. 186). 'Umar II był też zupełnie inaczej postrzegany niż reszta kalifów umajjadzkich w późniejszym, abbasydzkim okresie. Charakterystyczne, że nie sprofanowano jego grobu, w przeciwieństwie do innych pochówków umajjadzkich kalifów (*ibidem*, s. 189). Wśród Abbasydów jego pobożność cieszyła się takim szacunkiem, że jeden z kalifów, al-Muhtadi obrał go sobie za wzór doskonałego władcy, zob.: J. Hauser i in sk i, *Burzliwe dzieje kalifatu bagdadzkiego*, Warszawa–Kraków 1993, s. 174. Wypada zgodzić się z obserwacją Geralda R. Hawtinga (*The First Dynasty of Islam...*, s. 77), który stwierdził, iż jednoznacznie pozytywne przekazy kronikarzy arabskich stanowią często przeszkodę w opracowaniu obiektywnego obrazu tego panowania.

swoistym panegirycznym na cześć Boga i Świętej Marii, wychwalanych tu w kontekście zwycięskiej obrony Konstantynopola. By związać ‘Umara z tą wielką klęską muzułmanów, Teofanes powtarza w tym passusie informację o jego wyniesieniu do rangi kalifa³¹³ (wcześniej wspomniał o tym niejako mimochodem, pomiędzy relacjami z oblężenia, w AM 6209³¹⁴, również przed tą krótką wzmianką znajduje się opis wypadków, których korzystny dla Bizantyńczyków obrót przypisał wstawiennictwu Matki Bożej), sugerując, że jego panowanie rozpoczęło się od wycofania się spod Stolicy Świata, czego nie omieszczał skomentować sformułowaniem μετὰ πολλῆς αἰσχύνῃς³¹⁵. Reasumując, rządy ‘Umara zainicjowane zostały w wielkim wstydzie lub hańbie, gdyż sformułowanie to ma kilka równorzędnych tłumaczeń. Warto jednocześnie zwrócić uwagę, że ogłoszenie odwrotu spod Konstantynopola przez ‘Umara, jest bardzo symboliczną klamrą spinającą epokę wielkich podbojów. Widać to nie tylko w kontekście nieudanego starcia z Bizantyńczykami, ale także w warstwie religijno-filozoficznej, a przede wszystkim architektonicznej. Zauważa się bowiem w dzisiejszej nauce, że panowanie syna ‘Abd al-Azīza była pewną zmianą jakościową – zamiast idei imperialnych obecnych w poprzednich założeniach, ‘Umar, będący jednym z największych budowniczych, spośród wszystkich przedstawicieli dynastii umajjadzkiej, zaproponował powrót do źródeł wiary, co egemplifikował również poprzez planowane za jego rządów założenia budowlane. Być może właśnie dlatego ze względu na ich skromność, nie zdobyły one odpowiedniej popularności i dzisiaj niewiele kojarzy go jako fundatora wielu islamskich domów modlitwy³¹⁶. Tak czy inaczej ta

³¹³ Teofanes, AM 6210, s. 399,5–6.

³¹⁴ Teofanes, AM 6209, s. 399,21–24.

³¹⁵ Teofanes, AM 6210, s. 399,7. ‘Umar II przejął władzę we wrześniu 717 r., a oblężenie trwało do sierpnia 718 r. Mimo to można znaleźć przekazy, nawet chrześcijańskie, zgodnie z którymi Konstantynopol nie upadł tylko dlatego, że kalif odwołał oblężenie. Odpowiednim przykładem jest tu Dionizjusz z Tell-Mahre, zob.: M. Canard, *Les expéditions des Arabes contre Constantinople dans l’histoire et dans la légende*, JA 208, 1926, s. 99–100.

³¹⁶ N. Lebovits, *Constructing God’s Community. Umayyad Religious Monumentation in Bilad al-Sham 640–743 CE*, Senior Honors Thesis, Vanderbilt University, Nashville 2020, s. 92.

sugestia, niezgodna przecież z prawdą, że ‘Umar natychmiast po przejęciu władzy rozkazał zakończyć oblężenie Konstantynopola, tym samym wycofując się z imperialnych planów, wydaje się być zgodna nie tylko z wizerunkiem tego kalifa jako skupionego na sprawach wewnętrznych myśliciela i filozofa, ale też z materiałem archeologicznym, w kontekście chociażby sztuki dekoratywnej i ograniczenia jej wykorzystania za tego panowania. Pewne pojednawcze gesty względem cesarstwa można również odnaleźć w reskryptach ‘Umara II, gdzie zakazał m.in. utrudniania handlu morskiego swoim namiestnikom, co z pewnością musiało dotyczyć m.in. wymiany z Bizancjum³¹⁷.

Opisawszy wielkie zwycięstwo Bizantyńczyków nad Arabami, Chronograf przeszedł do omówienia rządów ‘Umara, które przedstawił jako szereg ograniczeń i decyzji wymierzonych przede wszystkim w chrześcijan. Tak jakby kalif mścił się za porażkę otwierającą jego panowanie. W tym fragmencie mamy też wzmiankę o trzęsieniu ziemi³¹⁸. W poprzednim rozdziale wspomniałem zaś, że opisy takich zjawisk przyrodniczych były czasem wykorzystywane, by niejako zapowiedzieć niekorzystne wydarzenia. Pierwsze zarządzenie wyrażone zostało we frazie: *‘Umar zakazał wina w miastach*³¹⁹. Porównując ten passus z dostępnymi wersjami *Karty ‘Umara*³²⁰, można dojść do wniosku, że zakaz ten dotyczył sprzedawania i kupowania wina w centrach miast, określanych jako muzułmańskie, w *medinach*³²¹. Nie zakazano zaś chrześcijanom używania wina jako

³¹⁷ H.A.R. Gibb, *Arab-Byzantine Relations...*, s. 230–231.

³¹⁸ Teofanes, AM 6210, s. 399.20.

³¹⁹ Teofanes, AM 6210, s. 399. 20–21: ἐκώλυσεν Οὐμαρ τὸν οἶνον ἀπὸ τῶν πόλεων. Słowo κώλυω znaczy z ἀπὸ oraz acc. *odmawiać komuś czegoś*. Dosłownie więc fragment ten należałoby przetłumaczyć: *‘Umar odmówił wina miastom*.

³²⁰ Na początku uważano, iż dokument ten był dziełem ‘Umara I, potem łączono go z ‘Umarem ibn ‘Abd al-Azizem. Obecnie uważa się, iż w takiej formie, czyli zwartego tekstu, powstał on znacznie później, zob.: K. Kosielska, *Grecy i Arabowie. Historia Kościoła melkickiego (katolickiego) na ziemiach zdobytych przez muzułmanów (634–1516)*, Kraków 2004, s. 76–80.

³²¹ Zakaz ten obejmował również krew, padlinę i świnie, zob.: *Classical Islam. A Sourcebook of Religions Literature*, transl. N. Calder, J. Mojaddedi, A. Ripstein, Abingdon–New York 2003, 91–92.

takiego, co byłoby oczywiście problematyczne w kontekście kultowym. Chroniąc *ummę* przed obcymi wpływami, ‘Umar skupiał się nie tylko na chrześcijanach. Wiemy też, że w swojej korespondencji z namiestnikiem Kufy ‘Abd al-Hamidem ibn ‘Abd al-Rahmanem, zakazał przekazywania tradycyjnych podarków podczas perskich świąt – Nouruz i Mehregān³²².

Drugim postanowieniem, znajdującym się w tym fragmencie, było zarządzenie, iż świadectwo chrześcijanina przeciw muzułmaninowi nie będzie akceptowane³²³. Wspominając o tym Teofanes poświadcza kolejny zakaz zawarty w *Karcie ‘Umara*, w której znajduje się m.in. wzmianka: *małżeństwo, którego świadkiem byłby chrześcijanin, uznamy za nielegalne*³²⁴.

Oprócz wyszczególnienia tych nakazów, Chronograf wspominał także o zwolnieniu z podatków neofitów muzułmańskich³²⁵. Teofanes potraktował to zarządzenie jak kolejne represyjne działanie względem chrześcijan³²⁶. Pojawiły się w tym miejscu niepokojące wzmianki o przymusowym nawracaniu chrześcijan oraz wielu męczennikach, którzy brak zgody na zmianę wyznania przeplacili życiem. Takie przedstawienie kwestii dokumentu, skierowanego w istocie do muzułmanów, jest zrozumiałe o tyle, że reskrypt znacznie poprawiał sytuację *mawali*³²⁷. Wiele osób, w ten

³²² Mimo zakorzenionej wcześniej silnej tradycji obchodzenia tych uroczystości także przez muzułmanów. Więcej na ten temat: R. H a u g, *The Gifts of Mīhragān: Muslim Governors and Gift Giving during Non-Muslim Holidays*, [in:] *What Difference Does Time Make? Papers from the Ancient and Islamic Middle East and China in Honor of the 100th Anniversary of the Midwest Branch of the American Oriental Society*, eds J. S c u r l o c k, R. H. B e a l, Oxford 2019, s. 31–43.

³²³ T e o f a n e s, AM 6210, s. 399. 24–25: καὶ μὴ παραδέχεσθαι μαρτυρίαν Χριστιανοῦ κατὰ Σαρακηνοῦ ἐθέσπισεν.

³²⁴ *Classical Islam. A Sourcebook...*, s. 91.

³²⁵ T e o f a n e s, AM 6210, s. 399. 20–22.

³²⁶ Podobnie przedstawia działanie tego reskryptu ‘Umara także historiografia koptyjska: S e w e r, III, s. 72.

³²⁷ To nie była przy tym reforma motywowana wyłącznie kwestiami religijnymi. O kondycji grupy muzułmańskich klientów w czasach panowania ‘Umara, przede wszystkim z punktu widzenia relacji społecznych zob.: G. R. H a w t i n g, *‘Umar II and the Treatment of the Mawālī Aḥmad b. Yaḥyā b. Jābir al-Balādhurī (d. 279/892), Muḥammad b. Jarīr al-Ṭabarī (d. 310/923), and Abū Muḥammad ‘Abd Allāh b. ‘Abd al-Ḥakam (d. 214/829)*, [in:] *Conversion to Islam in the Premodern Age: A Source-*

sposób zachęconych, dokonywało apostazji i nawracało się na islam³²⁸, co nie mogło podobać się osobom tak zaangażowanym w życie Kościoła jak Wyznawca. Z perspektywy muzułmańskiej była to jednak regulacja, którą można przecież uznać za pozytywną³²⁹. Decyzje syna ‘Abd al-Azīza nie zawsze jednak podobały się wszystkim muzułmanom, jak chociażby regulacja dotycząca dziedziczenia dotacji po zmarłych wojownikach za udział w dżihadzie, co prowadziło do licznych nadużyć i uszczuplenia skarbcza państwowego, według ‘Umara II należącego do wszystkich członków *ummy*. Regulacja zakazująca takowego dziedziczenia, zgodnie z interpretacją kalifa prowadziła więc w istocie do ochrony wspólnego majątku wyznawców Allaha. By zabezpieczyć faktycznych, niesamodzielných spadkobierców zmarłych uczestników dżihadu, władca stworzył rejestr nowo narodzonych. Inna rzecz, czy wszystkie te decyzje faktycznie mogły być wprowadzone w życie przy niewielkiej administracji państwowej, a rozrastających się społecznościach muzułmańskich na terenach podbitych³³⁰. Samo zarządzanie, za pomocą edyktów i reskryptów wydawanych z kancelarii kalifa, można uznać, paradoksalnie, za praktykę zaczerpniętą

book, eds N. Hurvitz, Ch.C. Sahner, U. Simonsohn, L. Yarbrough, Berkeley 2020, s. 94–100.

³²⁸ Klasyczna wersja reskryptu, w tłumaczeniu na język angielski, dostępna jest w: H.A.R. Gibb, *The Fiscal Rescript of ‘Umar II*, Ara 2, 1955, s. 1–16. Autor zauważa w komentarzach pewną niekonsekwencję reskryptu, np. w kontekście użytkowania ziemi obciążonej podatkami związanymi z wyznaniem. Nie były one znoszone, mimo przejścia dzierżawcy na islam. Bez względu na powyższe zastrzeżenia, reskrypt miał pozytywne skutki w wymiarze traktowania wszystkich muzułmanów na równych zasadach, zob.: P. K. Hitti, *Dzieje Arabów...*, s. 186.

³²⁹ Ten wizerunek ‘Umara, jako osoby, która chciała ulżyć innym muzułmanom, a jednocześnie niezgadającego się na nieproporcjonalny przepych dworu kalifa, zachował się w tradycyjnie przekazywanych na jego temat różnego rodzaju legendach i opowieściach, jak chociażby ta o odmowie przyjęcia pewnych elementów wyposażenia pałacu po przejściu władzy i oddania ich na potrzeby *ummy*: *Classical Arabic Stories...*, s. 77–80. Także badania dotyczące rzeczywistego, wysokiego obciążenia podatkowego występującego za poprzedników syna ‘Abd al-Azīza, pozwalają domniemywać, że decyzje podejmowane przez tego ostatniego mogły zostać bardzo dobrze przyjęte: C.F. Robinson, *‘Abd al-Malik...*, s. 71–72.

³³⁰ Waddād al-Qāḍī, *A Documentary Report on Umayyad Stipends Registers (“diwān al-‘atā”) in Abū Zur‘a’s “tārīkh”*, QSA (Nuova Serie) 4, 2009, s. 7–44.

z cesarstwa bizantyńskiego³³¹. W ten sposób ‘Umar stawiał się ponad dotychczas stosowanym prawem. Jest to o tyle interesujące, że nie do końca zgodne z muzułmańską praktyką prawną, starającą się przede wszystkim podkreślać łańcuch tradycji zaczerpniętych bezpośrednio od Proroka.

Relację *Chronografii*, dotyczącą poczyniań ‘Umara II, kończy wzmianka o liście napisanym przez niego do cesarza Leona III³³², zawierającym wykład podstawowych prawd wiary islamskiej. Kalif miał nadzieję nawrócić władcę Rzymian na islam³³³. Zauważmy, że Chronograf nie odnosi się tutaj do zagadnienia, czy ta misja ‘Umara zakończyła się sukcesem. Jest to z pewnością kolejny element budowania czarnej legendy Leona III. Tak czy inaczej, syn ‘Abd al-Azīza został w tym miejscu przedstawiony jako władca obeznany z kwestiami teologicznymi, co jest zgodne z muzułmańskimi wizerunkiem tego kalifa³³⁴.

³³¹ H.A.R. Gibb, *Arab-Byzantine Relations...*, s. 224.

³³² Teofanes, AM 6210, s. 399. 25–26.

³³³ Autentyczność listu, którego odpis znajduje się w *Historii kalifów* Gewonda, jest podważana. Być może jednak sam fakt korespondencji miał miejsce, tylko oryginalne pismo nie dotrwało do naszych czasów, a zachował się falsyfikat. Więcej na ten temat zob.: B. Cecotta, *Wybrane zagadnienia z korespondencji muzułmańsko – chrześcijańskiej na podstawie „Historii kalifów” Ghewonda*, [in:] *Per aspera ad astra. Materiały z XVI Ogólnopolskiego Zjazdu Historyków Studentów*, t. XIV, Kraków 2008, s. 27–44; K. Kościelniak, *Polemika muzułmańsko-chrześcijańska na podstawie korespondencji przypisywanej kalifowi umajjadzkiemu ‘Umarowi II († 720) i cesarzowi bizantyjskiemu Leonowi III († 741)*, FHC 8, 2002, s. 97–105. Por. również: J.-M. Gaudel, *La correspondance de ‘Umar et Léon (vers 900)*, [in:] *Collection Studi arabo – islamici del PISAI*, Roma 1995, s. 3–30; idem, *The Correspondence between Leo and Umar: Umar’s Letter Re-discovered?*, ICh 10, 1984, s. 109–157; D. Cardillac, *La polémique antichrétienne du manuscrit aljamiado N° 4944 de la Bibliothèque Nationale de Madrid*, t. I–II, Montpellier 1972; D. Sourdel, *Un pamphlet musulman anonyme d’époque abbaside contre les chrétiens*, REI 34, 1966, s. 1–33; A. Jeffery, *Ghevond’s Text of the Correspondence between ‘Umar II and Leo III*, HTR 37. 4, 1944, s. 269–332.

³³⁴ Warto dodać, iż oprócz powszechnie znanej, domniemanej korespondencji z cesarzem, ‘Umar polemizował być może m.in. ze słynnym al-Hasanem al-Basrim (um. 728), nauczycielem założyciela szkoły mu‘tazylickiej Wasila ibn Aty. Głównymi tematami dyskusji miały być kwestie dotyczące pobożności i ascetyzmu, a także predestynacji i wolnej woli, zob.: S.A. Mura, *Early Islam between Myth and History. Al-Hasan al-Basri (d. 110 H/ 728 CE) and the Formation of His Legacy in Classical Islamic Scholarship*, Leiden–Boston 2006, s. 121–139. Wspomnieć należy o listach przeciwko

Ostatnią wzmianką na temat ‘Umara II w *Chronografii* jest ta dotycząca jego śmierci³³⁵. Teofanes wspomniał tam jedynie, że sprawował on władzę nad Arabami przez dwa lata i cztery miesiące.

Jak więc widzimy, Bizantyńczyk przedstawił ‘Umara II jako fanatycznego wyznawcę islamu, który podjął nawet próbę nawrócenia samego cesarza, a jednocześnie gorliwego prześladowcę chrześcijan. Warto jednak nadmienić, iż w wielu źródłach chrześcijańskiego Wschodu nie odnotowuje się tak negatywnego obrazu umajjadzkiego władcy³³⁶. Jednocześnie

kadarytom, także pełnych teologicznych odniesień: H.Q. Murad, *Sunnah and Hadith in ‘Umar II’s Epistle against the Qadariyyah*, *Isis* 35, 3, 1996, s. 283–291. Jak napisał kilkanaście lat temu Spahic Omer: *Unlike his Umayyad predecessors, ‘Umar allied himself with the mainstream Muslim intellectuals, consulting them regularly on various matters. – Theological Conflicts in Early Islamic Era. The Execution of Ghaylān ibn Muslim al-Dimashqī al-Qadārī*, *ID* 9, 2, 2001, s. 207. Jego kontakty z intelektualistami nie ograniczały się jednak wyłącznie do przedstawicieli teologii, jego towarzyszem był np. Chalid ibn Safwan, wykształcony dworzanin i orator, nazwany przez Jaakko Hämeen-Anttila „dżentelmenem VIII wieku”: *Portrait of an Eighth-Century Gentleman Khālid ibn Saḥwān in History and Literature*, Leiden–Boston 2020, s. 18 (choć relacja o ich przyjaźni bywa podważana). Por. też: idem, *Khālid Ibn Saḥwān: An Orator at the Umayyad and Abbasid Courts*, [in:] *In the Presence of Power: Court and Performance in the Pre-Modern Middle East*, eds M.A. Pomerantz, E. Birge Vitz, New York 2017, s. 100–118. Dla rozwoju późniejszych szkół prawniczych duże znaczenie miały mieć listy i instrukcje ‘Umara adresowane do jego namiestników: M. Tillier, *Califes, émirs et cadis: le droit califal et l’articulation de l’autorité judiciaire à l’époque umayyade*, *BEO* 63, 2014, s. 147–190. Do tego rodzaju spuścizny należy jednak podchodzić ostrożnie, gdyż większość jej zachowała się w późniejszych odpisach. Problem ten – badając spuściznę sekretarza Marwana II, ‘Abd al-Hamida ibn Jahji – omówiła wieloaspektowo Wadda al-Qādī w tekście: *Early Islamic State Letters. The Question of Authenticity*, [in:] *The Byzantine and Early Islamic Near East. I: Problem in the Literary Source Material*, eds Av. Cameron, L.I. Conrad, Princeton 1992, s. 215–275.

³³⁵ Teofanes, *AM* 6212, s. 401.13–14.

³³⁶ Mam tu na myśli przede wszystkim następujące przekazy źródłowe: Gewond (К. П а т к а н ь я н), s. 29 oraz 70; Sewer III, s. 71–72. U Gewonda możemy mieć do czynienia z transmisją pewnych przekazów arabskich, gdyż armeński historyk wspominał o ‘Umarze jako o jednym z najbardziej szlachetnych spośród wszystkich Banu Umajja. Wardapet podkreślił jednocześnie pozytywną politykę syna ‘Abd al-Aziza wobec samej Armenii, np. wyzwolenie armeńskich jeńców i zakładników, uznał też wręcz, że kalif w pewnym momencie (po wymianie korespondencji z Leonem III) stał się życzliwy wobec chrześcijan. Armeński historyk w ogóle oceniał działania tego władcy jako pokojowe, a miał najprawdopodobniej na myśli jego aktywność wewnętrzną, administracyjną.

wizerunek przedstawiony przez Teofanesa, chociaż z jego perspektywy negatywny, wydaje się dość koherentny z historiografią muzułmańską. W niektórych późniejszych dziełach, wierność ‘Umara II wydaje się być nawet osią narracyjną, łączącą panowanie pierwszych kalifów sprawiedliwych z późniejszymi dziejami islamu. Syn ‘Abd al-Azīza nie jest tam jedynie piątym prawowiernym, ale wręcz niejako poprawia błędy pierwszych czterech (a nie tylko własnej, umajjadzkiej dynastii³³⁷), których rządy doprowadziły przecież do wojen domowych. W osobie ‘Umara dochodzi do symbolicznego przywrócenia jedności całej *ummy*, tak istotnej dla historyków jedenastego, dwunastego wieku, trapionych upadkiem autorytetu kalifatu, rozwojem szytyzmu, czy atakami ze strony krzyżowców³³⁸.

Także wspomniane wyżej źródło koptyjskie w niektórych fragmentach docenia kalifa jako człowieka dobrego dla innych ludzi (choć nie zapomina podkreślić, że był muzułmaninem, co nie było właściwe przed Bogiem). W pierwszej części autorzy *Historii* stwierdzają wręcz, że ibn ‘Abd al-Azīz umorzył chrześcijanom podatki, odbudowywał zniszczone egipskie ośrodki, a wyznawcy Chrystusa żyli pod jego panowaniem w dostatku. Ogólnie jednak charakterystyka ‘Umara zachowana w tym źródle ma wydźwięk negatywny. Na tę niekoherentność relacji chrześcijańskich dotyczących syna ‘Abd al-Azīza zwrócił uwagę Luke Y a r b r o u g h, w swoim szczegółowym opracowaniu przekazów na temat wprowadzonych rzekomo przez tego kalifa zakazów zatrudniania niemuzułmańskich urzędników, zauważając jednocześnie te fragmenty, w których podkreślano troskę władcy o *zimmich*: *Did ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz Issue an Edict Concerning Non-Muslim Officials?*, [in:] *Christians and Others in the Umayyad State*, eds A. B o r r u t, F.M. D o n n e r, Chicago 2016, s. 173–206.

³³⁷ Zgodnie z dominującą w historiografii muzułmańskiej narracją ‘Umar II krytykował zdecydowanie swoich umajjadzkich przodków, szczególnie z linii marwanidzkiej. Jedynym kalifem, co do którego wyrażał raczej pozytywne opinie spośród Banu Umajja (oprócz oczywiście ‘Usmana, sprawiedliwego) był Mu‘awija. Nie odnosił się też zbyt często do innych Sufjanidów. Trzeba być jednak bardzo ostrożnym w przyjmowaniu tych relacji za w pełni wiarygodne, mogły one w części powstać, by jeszcze mocniej wyróżnić syna ‘Abd al-Azīza na tle całego rodu, co do którego czarnej legendy nie mamy dzisiaj wątpliwości, iż była wytworem propagandy abbasydzkiej i szyickiej itp.: H.Q. M u r a d, *Was ‘Umar II „a True Umayyad”?*, *ISl* 24. 3, 1985, s. 325–348. Jak słusznie zauważył Hamilton A.R. G i b b, ‘Umar traci tym mocniej na wyjątkowości im więcej wiemy na temat prawdziwych dziejów Umajjadów, a nie sugerujemy się legendami na ich temat, przeważnie o bardzo negatywnym wydźwięku: *The Fiscal Rescript...*, s. 1.

³³⁸ Więcej na temat podobnych przekazów zob.: N. K h a l e k, *Early Islamic History Reimagined: The Biography of ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azīz in Ibn ‘Asākir’s Tārīkh madīnat Dimashq*, *JAOS* 134. 3, 2014, s. 431–451.

Nie bez znaczenia były z pewnością też przekazy podkreślające, że jego rządy wypadały w 100 lat od hidżry (niezbyt však dokładnie), czyniąc go mahdim, a przede wszystkim *mudžaddidem*, czyli odnowicielem wiary³³⁹. I chociaż sam termin wydaje się późniejszy, to odwołania do jego uczoności wydają się być wiarygodne, co więcej wyróżnia się na tym tle nie tylko wśród kalifów umajjadzkich, ale także abbasydzkich³⁴⁰. W kontekście współczesnych dywagacji na temat działalności ‘Umara II wskazuje się, że poprzez podkreślanie swojej wierności ideom islamu, chciał on w istocie sprzymierzyć Umajjadów z jednym z trzech głównych obozów opozycyjnych wobec władzy rodu Abu Sufjana – nie mogąc liczyć na ułożenie stosunków z charydżytami czy szyitami z przyczyn oczywistych³⁴¹, wybrał przymierze z rodzącą się opozycją sunnicką, niezrozumiałą dla wielu środowisk syryjskich, ale coraz silniejszą w innych częściach państwa, z Irakiem i Hidżazem na czele³⁴². W tym sensie niedocenienie tego potencjału przez jego następców, mogło doprowadzić całą dynastię do klęski. Pamięć o „świętości” syna ‘Abd al-Azīza może

³³⁹ A. B o r r u t, *Entre mémoire et pouvoir. L’espace syrien sous les derniers Omeyyades et les premiers Abbassides* (v. 72–193/692–809), Leiden–Boston 2011, s. 291–297. Podobne interpretacje pojawiają się zresztą w dyskursie naukowym. Albrecht N o t h zastanawiał się dla przykładu, czy przypisywane ‘Umarowi II ograniczenia względem chrześcijan nie były po prostu przywróceniem zarzuconych w okresie sprawowania władzy przez Umajjadów zakazów, wprowadzonych przez wcześniejszych kalifów sprawiedliwych: *Problems of Differentiation between Muslims and Non-Muslims*, transl. M. M u e h l h a e u s l e r, [in:] *Muslims and Others in Early Islamic Society*, ed. R. H o y l a n d, London 2004, s. 103–125.

³⁴⁰ A. A l a j m i, Kh. K e s h k, *Umayyad Ideology...*, s. 13–15.

³⁴¹ Chociaż pewne działania w tym celu były podejmowane przecież, jak chociażby zakaz oficjalnego wyklinania Alego, który to zwyczaj rozpoczął jeszcze Mu‘awija: *ibidem*, s. 15. ‘Umar miał również spotykać się z przedstawicielami charydżytów, którym przekazał, że traktuje swój kalifat jako przygotowanie do wyboru prawdziwego następcy Proroka: M. A. K a r i m, *Fighting Against...*, s. 3–4. Jego zbyt tolerancyjna polityka wobec wspomnianych wyżej ruchów miała zresztą doprowadzić do ich nadmiernego rozwoju, co stało się w opinii niektórych ówczesnych (a także współczesnych badaczy) poważnym problemem dla następców syna ‘Abd al-Azīza: *ibidem*, s. 4.

³⁴² H. M. T. N a g e l, *Some Considerations Concerning the Pre-Islamic and the Islamic Foundations of the Authority of the Caliphate*, [in:] *Studies on the First Century of Islamic Society*, ed. G. H. A. J u y n b o l l, Edwardsville (Illinois) 1982, s. 196–197.

wynikać m.in. stąd, że jako jedyny z Umajjadów odwoływał do dziedzictwa towarzyszy Proroka³⁴³. Trudno jednak podejrzewać go o całkowitą bezinteresowność w podejmowaniu podobnych działań.

O Jazydzie II ibn 'Abd al-Maliku szerzej wspomniałem w rozdziale drugim, kiedy poruszałem tematykę wizerunku islamskiego ikonoklazmu zachowanego w *Chronografii*. W kontekście niniejszych rozważań warto jednak przypomnieć określenia jakimi został potraktowany ten kalif przez bizantyńskiego historyka, jak się wydaje, ze względu na prześladowania. Nazwany został przez Teofanesa 'bezmyślnym', 'nierozsądnym' czy też po prostu 'głupim' (ὁ ἀνόητος). Ma to chyba także związek z przypisywanym temu kalifowi przywiązaniem do Żydów³⁴⁴. Oprócz wspomnienia związanego z ikonoklazmem, Jazydowi poświęcił Wyznawca jeszcze dwie wzmianki. Pierwsza z nich dotyczy okoliczności przejścia władzy przez Jazyda po śmierci 'Umara. Chronograf łączy to wydarzenie z powstaniem innego Jazyda, ibn al-Muhallaba, który faktycznie zbuntował się na przełomie panowania dwóch Umajjadów. Faktem jest, że jego zatarg z rodem Mu'awiji rozpoczął się jeszcze za 'Umara II, który pozbawił go władzy nad Chorasaniem za złe traktowanie podbitych ludów i uwięził. Jazydowi udało się uciec z więzienia za życia syna 'Abd al-Azīza, jednak kiedy ten umarł, ibn al-Muhallab wystąpił otwarcie przeciwko Umajjadom, nie uznając władzy Jazyda II i organizując opór w Iraku. Tak jak podał Teofanes³⁴⁵, człowiekiem, który stłumił tę rebelię był Maslama ibn 'Abd al-Malik, zwyciężając buntowników pod Wasit w 720 r.³⁴⁶ Tak czy ina-

³⁴³ G.H.A. Juynboll, *On the Origins of Arabic Prose: Reflections on Authenticity*, [in:] *Studies on the First Century...*, s. 169.

³⁴⁴ Teofanes, AM 6215, s. 402.3–4. Z drugiej jednak strony sformułowanie użyte przez Teofanesa mogło mieć na celu zasugerowanie, że Jazyd był tylko bezmyślnym (czy też bezwolnym) narzędziem w ręku „żydowskiego maga”. Należy też dodać, że Jazyd II nie cieszył się szczególnym poważaniem także wśród chrześcijańskich kronikarzy, pozostających na terenach okupowanych przez muzułmanów. Por.: Gewond (К. П а т к а н ь я н), s. 70–71 oraz Sewer, III, s. 72–73.

³⁴⁵ Teofanes, AM 6212, s. 401.16–17.

³⁴⁶ Ród al-Muhallaba przetrwał i odgrywał dość istotną rolę we wczesnym okresie panowania dynastii abbasydzkiej, wcześniej stając mocno po stronie Abbasydów w czasie tzw. rewolucji: G.R. Hawting, *The First Dynasty of Islam...*, s. 73–76; M. Hinds,

czej podkreślenie, że panowanie rozpoczęło się od buntu w Persji można traktować jako sugestię, iż niekoniecznie było ono szczęśliwe (narracja zbudowana jest tu następująco – śmierć ‘Umara – Jazyd władcą – bunt³⁴⁷). Bizantyński historyk nie omieszkiał zresztą podkreślić, że wielu Persów dołączyło do uzurpatora, czyli al-Muhallaba (καὶ συναπῆλθον αὐτῷ πολλοὶ τῆς Περσίδος³⁴⁸). Określenie buntownika w ten sposób (jako τύραννος) powinno być jednakże wskazówką, jak Teofanes traktował samych Umajjadów – jako prawowitych władców państwa muzułmańskiego.

Jazyd nie należał zdecydowanie do ulubionych kalifów Wyznawcy – aż dwukrotnie podkreślił on jego śmierć. Po raz pierwszy w AM 6215, informując, że wydany przez niego edykt ikonoklastyczny nie rozprzestrzenił się zbyt daleko z przyczyny jego zgonu. Spotykamy się tu z dość dosadnym stwierdzeniem, gdzie wzmianka o końcu władcy okraszona została sformułowaniami o łasce Jezusa Chrystusa i wstawiennictwu Matki Bożej oraz wszystkich świętych³⁴⁹, co w domyśle miało doprowadzić do końca kalifa i niewprowadzeniu τοῦ σατανικοῦ αὐτοῦ δόγματος. Po raz wtóry śmierć Jazyda została wspomniana w kolejnej chronologicznie relacji z AM 6216, wraz z informacją, że jego panowanie trwało cztery lata³⁵⁰.

An Early Islamic Family from Oman: al-‘Awtabi’s Account of the Muhallabid, Manchester 1991, s. 53–74; F. G a b r i e l i, *La rivolta dei Muhallabiti nel ‘Irāq e il nuovo Balādūrī*, RANL 14, 1938, s. 199–236. Nic dziwnego, biorąc pod uwagę jak byli traktowani przez Umajjadów, chociażby w kontekście negatywnej propagandy produkowanej na ich temat na damasceńskim dworze: J. H e l l, *Al-Farazdaq’s Lieder auf die Muhallabiten*, ZDMG 60.1, 1906, s. 1–48; i d e m, *Al-Farazdaq’s Lieder auf die Muhallabiten*, ZDMG 59.3, 1905, s. 589–622. Ta umiejętność dostosowania się do sytuacji, kariery wodza al-Muhallaba ibn Abi Sufry i później jego syna Jazyda, który przecież za Sulejmana był namiestnikiem Iraku, za czasów Umajjadów, a następnie zdolność rodu do powrotu w kręgi dworskie nowej dynastii, nie umknęły uwagi badaczy: B. U l r i c h, *Arabs in the Early Islamic Empire. Exploring al-Azd Tribal Identity*, Edinburgh 2019, s. 116–168.

³⁴⁷ T e o f a n e s, AM 6212, s. 401.13–15: Τῷ δ’ αὐτῷ ἔτει ἀπεβίω Οὐμαρος, ὁ τῶν Ἀράβων ἀμηρεύσας ἔτη β’ καὶ μῆνας δ’, καὶ ἀμηρεύει Ἰζίδ. τούτῳ φέται ἐν Περσίδι τύραννος ὀνόματι καὶ αὐτὸς Ἰζίδ Μουαλαβί.

³⁴⁸ T e o f a n e s, AM 6212, s. 401.15–16.

³⁴⁹ T e o f a n e s, AM 6215, s. 402.4–6: ἀλλὰ χάριτι τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ταῖς πρεσβείαις τῆς ἀφθόρου μητρὸς αὐτοῦ καὶ πάντων τῶν ἁγίων.

³⁵⁰ T e o f a n e s, AM 6216, s. 403.24–25.

2.3. Hiszam i następcy – stagnacja

Następnym kalifem, którego charakterystykę przedstawił Teofanes, był Hiszam³⁵¹. Chronograf nie stworzył w swoim dziele wyraźnego portretu tego władcy³⁵². Z jednej strony opisał go jako przyjaciela przyszłego patriarchy antiocheńskiego Stefana³⁵³. Podkreślał, iż to właśnie kalif przyrzucił się do jego wyniesienia³⁵⁴, a tym samym do przywrócenia najwyższej hierarchii w Kościele antiocheńskim, zmieniając tym samym wcześniej ustanowiony przez Arabów zakaz wyznaczenia patriarchy (καλυνόντων τῶν Ἀράβων γενέσθαι πατριάρχην ἐν αὐτῇ), któremu sam był wierny przez kilkanaście lat (οὗτος τὴν ἀγιωτάτην ἐκκλησίαν τῆς Ἀντιοχείας ἐπὶ μὲν χρόνους χηρέουσας). Wyznawca wspomniał też, że tamtejsi chrześcijanie, którzy wyznaczyli go na patriarchę wierzyli, że działania, które doprowadziły do przywrócenia patriarchy, stały się faktem z woli Bożej (οἱ θεόθεν

³⁵¹ Za panowania tego kalifa nastąpiło odrodzenie potęgi umajjadzkiej. Przejawiało się to głównie poprzez aktywność militarną. Udało się między innymi pogromić Chazarów w 737 r. oraz ujarzmić Turgesz na wschodzie. Jednak wyprawy wojenne kosztowały, a rosnące podatki powodowały niezadowolenie ludności. Ostatnie lata panowania Hiszama to okres walk z buntami, m.in. powstaniem Berberów. Polityka wewnętrzna władcy polegała na utrzymywaniu równowagi pomiędzy Kajsytami i Jemenitami. Na krótką metę była to polityka dobra, gdyż zapewniała spokój. Jednak poprzez tę praktykę przygotował grunt pod nową wojnę domową. Tym razem zakończyła się ona upadkiem dynastii. Więcej na temat Hiszama zob.: K.Y. B l a n k i n s h i p, *The End of the Jihad State. The Reign of Hisham Ibn 'Abd al-Malik and the Collapse of the Umayyads*, Albany 1994; G.R. H a w t i n g, *The First Dynasty of Islam...*, s. 81–88; H. K e n n e d y, *The Prophet and the Age...*, s. 108–112; D. M a d e y s k a, *Historia świata arabskiego...*, s. 183–186.

³⁵² Różnie jest także przedstawiany w literaturze. Na przykład Dariusz Górski opisuje jego panowanie jako czas ucisku finansowego, także chrześcijan, natomiast Krzysztof Kościelniak podkreśla jego tolerancję wobec innych wyznań, por.: D. G ó r s k i, *Sytuacja chrześcijaństwa...*, s. 80; K. K o ś c i e l n i a k, *Grecy i Arabowie...*, s. 72–73.

³⁵³ T e o f a n e s, AM 6231, s. 415.33–416.1–7.

³⁵⁴ Tę wzmiankę można jednak rozumieć równie dobrze jako zarzut wobec przedstawicieli Kościoła antiocheńskiego, którzy zgodzili się na jakiegokolwiek propozycje Hiszama. O stosunku tej wspólnoty wobec kalifa por. uwagi: L. v a n R o m p a y, *A Remarkable Note on the Death of Caliph Hishām (743 CE) in Ms. Deir al-Surian, Syr. 5*, [in:] *Christsein in der islamischen Welt: Festschrift für Martin Tamcke zum 60. Geburtstag*, hrsg. S.H. G r i f f i t h, S. G r e b e n s t e i n, Wiesbaden 2015, s. 165–172.

τοῦτο νομίσαντες γενέσθαι). Należy stwierdzić, że takie wyznanie było dość interesujące, biorąc pod uwagę, jak dużą rolę w tych wydarzeniach miał mieć według Teofanesa Hiszam. Chronograf nie odnosi się w żaden sposób do tych przekonań antiocheńskich chrześcijan, niemniej jednak przytacza je. Warto zwrócić uwagę, że jest to konkludujący fragment dotyczący panowania syna ‘Abd al-Malika, bowiem w pierwszym wierszu tej relacji Wyznawca poinformował o jego śmierci (τούτῳ τῷ ἔτει τέθνηκεν Ἰσάμ, ὁ τῶν Ἀράβων ἀρχηγός). Tak jakby uznał, iż warto przypomnieć o jakimkolwiek pozytywnym działaniu władcy w kontekście jego końca. Z drugiej strony, obwiniał Hiszama o dokonanie prześladowań i rozkaz zamordowania bizantyńskich jeńców³⁵⁵, przebywających we wielu miastach jego państwa³⁵⁶, a którzy to, jak podkreślił, zginęli męczeńską śmiercią, w domyśle – nie wyrzekając się wiary (tylko w przypadku Eustacjusza to ostatnie zostało wyrażone *explicite*³⁵⁷, ale Wyznawca wspominał, że inni ponieśli taką samą śmierć jak on³⁵⁸).

W kontekście prześladowań za czasów Hiszama z dość interesującą wzmianką mamy do czynienia w AM 6218, gdzie pomiędzy opisem kampanii Maslamy ibn ‘Abd al-Malika w Kapadocji oraz *razzia* Mu‘awiji ibn Hiszama znajduje się enigmatyczne stwierdzenie: καὶ αἱ κάμηλοι τοῦ πρωτοσυμβούλου ἐκάησαν εἰς τὸν ἅγιον Ἡλίαν³⁵⁹. Być może Wyznawca miał tu na myśli klasztor patriarchy Eliasza w Jerychu³⁶⁰. Nie to stanowi jednak oczywiście *clue* tej wzmianki. Co do kwestii dziwnego stwierdzenia, że

³⁵⁵ Teofanes, AM 6232, s. 414.3–9. Relacja ta dotyczy męczeństwa jeńców bizantyńskich, w tym Eustacjusza, który dostał się do niewoli podczas rajdu Sulejmana, syna kalifa Hiszama, na Sideron w 739 r., zob.: Teofanes, AM 6230, s. 411. 10–12. Więcej na ten temat zob.: B. C e c o t a, „Kłątwa na Mahometa i jego opowieści i wszystkich, którzy wierzą w nie!” – prześladowania chrześcijan przez Umajjadów w Syrii na podstawie *Chronografii* Teofanesa Wyznawcy, PNH 8. 1, 2009, s. 143–152. Dokładnie omówiłem tę kwestię w drugim rozdziale niniejszej książki.

³⁵⁶ Teofanes, AM 6232, s. 414.3–4.

³⁵⁷ Teofanes, AM 6232, s. 414.5–8.

³⁵⁸ Teofanes, AM 6232, s. 414.9–10: καὶ πολλοὶ δὲ ἕτεροι διὰ μαρτυρίου καὶ αἵματος ἐν Χριστῷ ἐτελείωθησαν.

³⁵⁹ Teofanes, AM 6218, s. 404.14–15.

³⁶⁰ Teofanes (C. Mango, R. Scott), s. 561, przyp. c.

wielbłądy *pierwszego radcy*, jakby można było w wolnym tłumaczeniu oddać użyty tu tytuł, a oznaczający kalifa, zginęły w ogniu, jest ono najprawdopodobniej związane z funkcjonującą we wschodniej literaturze chrześcijańskiej (u takich autorów jak Anastazjusz z Synaju czy Pseudo-Metodiusz) legendą, łączoną zresztą z Sulejmanem ibn 'Abd al-Malikiem, zgodnie z którą jeden z kuzynów kalifa chciał wprowadzić wielbłądy do kościoła, nie licząc się zupełnie z protestami tamtejszego duchownego oraz wiernych, jednakże zwierzęta natychmiast padły martwe, co, wraz z innymi cudami, doprowadziło do nawrócenia muzułmanów³⁶¹. Tego typu historia, z wprowadzaniem zwierząt przez muzułmanów do świątyń chrześcijańskich nie jest niczym wyjątkowym, pojawia się np. w spuściźnie koptyjskiej. Interesująca mnie tutaj wzmianka wygląda jednak zdecydowanie jak wtrącenie, co więcej niezbyt klarowne. Postanowiłem o tym wspomnieć, by wskazać, że także tego typu fragmenty mogą świadczyć o elementach kształtowania wizerunku danego muzułmańskiego władcy. Wszak nawiązanie do zwierząt kalifa jest tutaj wyraźne, chociaż Teofanes (lub jeden z jego współpracowników) całkowicie pomija kontekst wydarzenia.

Nie jest to zresztą jedyna enigmatyczna wzmianka dotycząca panowania Hiszama. W AM 6226 Teofanes wspomniął o losie Teodora, syna Mansura, obecnie uznawanego za prawdopodobnego brata Sergiusza³⁶², ojca Jana z Damaszku, o których karierach dworskich wspominałem już w drugim rozdziale niniejszej pracy. Chronograf stwierdził, że został on wygnany na pustynię, chociaż nie uściśla za co konkretnie go ukarano. Teodor znany jest wyłącznie z *Chronografii*³⁶³. Trudno jednoznacznie stwierdzić, mając tak mało danych, czy jest to element rodzinnych tradycji Damascenczyka, niezachowanych w innych źródłach (Teofanes odwoływał się wszak kilka

³⁶¹ Więcej na temat tego toposu: Ch.C. S a h n e r, *Christian Martyrs under Islam. Religious Violence and the Making of the Muslim World*, Princeton–Oxford 2018, s. 106–107.

³⁶² Teofanes (C. M a n g o, R. S c o t t), s. 569, przyp. 2.

³⁶³ S.H. G r i f f i t h, *The Manṣūr Family and Saint John of Damascus. Christians and Muslims in Umayyad Times*, [in:] *Christians and the Others in the Umayyad State*, eds A. B o r r u t, F.M. D o n n e r, Chicago 2016, s. 32–33.

razy do Jana). Podobnie, nie można rozwiązać kwestii, czy nawiązanie to dotyczyło jakiejś kary administracyjnej wobec jednego z urzędników kalifa, czy decyzja o wygnaniu miała kontekst religijny i spotkała Teodora jako przedstawiciela wspólnoty chrześcijańskiej. Kolejna z zagadkowych relacji pojawiła się w AM 6232, gdzie Wyznawca wzmiankował zniszczenia dokonane przez *Hierakitów* w Damaszku³⁶⁴, za co zostali oni skazani na karę powieszenia³⁶⁵. *Hierakici*, czy też *Herakici*, to prawdopodobnie nawiązanie do arabskich mieszkańców Iraku, w odróżnieniu do *Isamitów*, związanych z terenami Syrii, Asz-Szam (podziału tego dokonał Teofanes w omawia-

³⁶⁴ Teofanes wymienił w tym fragmencie słowo ἀγοραὶ, trudno jednak stwierdzić, co dokładnie miał na myśli. Tłumacze na język angielski zgadzają się, że słowo to zostało tu podane w kontekście miejsca handlowego, rynku. Biorąc pod uwagę wielofunkcyjność podobnych miejsc w kulturze muzułmańskiej (o roli rynku zob.: K.F. H m o o d, *Traditional Markets in Islamic Architecture. Successful Past Experiences*, WIT 171, 2017, s. 263–273), można warunkowo zgodzić się z tą sugestią. Wydaje mi się jednak, że powinno się mocniej zaakcentować funkcję spotkań, towarzyską takiego miejsca, gdyż tę właśnie mógł mieć na myśli Teofanes. Na pewno nie powinno się tego wykluczać, chociażby miejsca takie miały faktycznie przede wszystkim kupiecki i handlowy charakter po podboju arabskim: R.M. F o o t e, *Commerce, Industrial Expansion and Orthogonal Planning. Mutually Compatible Terms in Settlements of Bilad al-Sham during the Umayyad Period*, MAr 13, 2000, s. 25–38.

³⁶⁵ T e o f a n e s, AM 6232, s. 412.3–4: ἐκάνησαν ἀγοραὶ ἐν Δαμασκῷ ὑπὸ Ἱερακιδῶν, καὶ ἐφουρκίσθησαν. Niekoniecznie szubienicy – w tym przypadku wydaje się, że należy zgodzić się z tłumaczeniem Harry’ego Turtledove’a – T e o f a n e s (H. T u r t l e d o v e), s. 103, a nie Cyrila Mango i Rogera Scotta – T e o f a n e s (C. M a n g o, R. S c o t t), s. 572. Jest to o tyle istotne, że powieszenie niekoniecznie może oznaczać karę szubienicy, katalog mógł być znacznie obszerniejszy, obejmując m.in. ukrzyżowanie. O tej formie kary, stosowanej w okresie panowania Umajjadów zob.: S.W. A n t h o n y, *Crucifixion and Death as Spectacle. Umayyad Crucifixion in Its Late Antique Context*, New Haven (Connecticut) 2014, s. 1–5; L. R e i n f a n d t, *Bewaffneter Raub und Kreuzigung im frühen Islam* [in:] *Strafe und Strafrecht in den antiken Welten unter Berücksichtigung von Todesstrafe, Hinrichtung und peinlicher Befragung*, eds R. R o l l i n g e r, M. L a n d, H. B a r t a, Wiesbaden 2012, s. 249–259; A. M a r s h a m, *Public Executions in the Umayyad Period. Early Islamic Punitive Practice in Its Late Antique Context*, JAIS 11, 2011, s. 101–136; T. S e i d e n s t i c k e r, *Responses to Crucifixion in the Islamic World (1st–7th/7th–13th Centuries)*, [in:] *Public Violence in Islamic Societies. Power, Discipline and the Construction of the Public Sphere 7th–19th Centuries CE*, eds Ch. L a n g e, M. F i e r r o, Edinburgh 2009, s. 203–216.

nym już wcześniej w kontekście panowania Mu'awiji fragmencie relacji z AM 6152³⁶⁶). Co do sedna tej relacji, trudno wskazać jednoznacznie czego ona dotyczy – czy jest to reminiscencja wewnętrznych problemów kalifatu w tym okresie (lata 739–740), związanych z rebelią jednego z przywódców Alidów, Zajda ibn Alego ibn Husajna³⁶⁷ (założyciela zajdytów³⁶⁸),

³⁶⁶ Teofanes, AM 6152, s. 347.30–32–348.1–2.

³⁶⁷ Podstawowe informacje na temat Zajda: W. Madelung, *Zayd b. 'Alī b. al-Ḥusayn*, [in:] EI², eds P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/zayd-b-ali-b-al-husayn-SIM_8137?s.num=2 [dostęp: 10.05.2021 r.]. Należy jednak pamiętać uwagi sformułowane już ponad sto lat temu, przestrzegające przed traktowaniem wszelkich wzmianek dotyczących tej osoby jako wiarygodnych. Wokół Zajda narosło bowiem wiele legend, co związane jest z wagą jaką do tej postaci przykładali w przeszłości zarówno sunnici, jak i szyici: R. Strothmann, *Das Problem der literarischen Persönlichkeit Zaid ibn 'Alī*, I 13, 1923, s. 1–52.

³⁶⁸ Zajdyci byli jednym z najbardziej umiarkowanych odłamów szyityzmu, najbliższym sunnitom. Od końca IX w., imamowie i duchowni związani z zajdytami sprawowali władzę w północnym Jemenie, nawiązując niekiedy do idei alternatywnego kalifatu. Ich państwo i jego organizacja wzbudzała zainteresowanie w literaturze naukowej, szczególnie w pierwszej połowie XX w.: i d e m, *Das Staatsrecht der Zaiditen*, Strassburg 1912, *passim*, chociaż i współcześnie pojawiają się prace na ten temat, m.in. w kontekście pojmowania wspólnoty wiernych i obowiązków z tym związanych: E. Hovden, *Competing Visions of Welfare in the Zaydi Community of Medieval South Arabia*, [in:] *Meanings of Community across Medieval Eurasia. Comparative Approaches*, eds i d e m, Ch. Luttrell, W. Pohl, Leiden–Boston 2016, s. 338–361. Konteksty współczesne: A. Lux, *Yemen's last Zaydī Imām: the shabāb al-mu'min, the Malāzīm, and 'ḥizb allāh' in the thought of Husayn Badr al-Dīn al-Hūthī*, CAA 2. 3, 2009, s. 369–434. O początkach zajdytów, wraz z wstępem analizującym okoliczności powstania doktryn szyickich zob.: C. van Arendonk, *De opkomst van het Zaidietische imamaat in Yemen*, Leiden 1919, s. 1–97 (wersja francuska C. van Arendonk, *Les débuts de l'imamat zaidite au Yemen*, Leiden 1960). Na temat teologii zajdytów: J. van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert der Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, Berlin 1991, s. 239–272. Kilka lat temu Hassan Ansari oraz Sabine Schmidtke przygotowali obszernie omówienie ustaleń dotyczących rozwoju zajdytów w średniowieczu, zarówno w Persji (H. Ansari, S. Schmidtke, *Studies in Medieval Islamic Intellectual Traditions*, Atlanta 2017, s. 115–138), jak i Jemenie, gdzie szczególnie godne polecenia jest krótkie podsumowanie rozwoju doktryny: H. Ansari, S. Schmidtke, J. Thiele, *Zaydī Theology in Yemen, Third/Ninth through Ninth/Fifteenth Centuries*, [in:] *Studies in Medieval Islamic...*, s. 263–282.

ukrzyżowanego po śmierci w Kufie³⁶⁹, czy też jakichś konfliktów wewnętrznych pomiędzy różnymi rodami i plemionami, zakończonych starciem w stolicy państwa, a może niesubordynacji muzułmanów, w związku z prześladowaniami chrześcijańskich kupców – wydaje się, że możliwości jest dość dużo. Niemniej jednak w kontekście naszych rozważań należy zwrócić uwagę na meritum tego krótkiego fragmentu – co prawda w państwie Hiszama dochodziło do podobnych wybryków, jednakże wykonawców spotykała kara.

Wracając do samego kalifa, Teofanes wspomniał między innymi, iż był on wielkim budowniczym: (Hiszam) *został kalifem i rozpoczął budowę pałaców na wsi i w miastach, zakładał plantacje i ogrody oraz budował kanały*³⁷⁰. Być może ta rozbudowana uwaga dotyczyła przede wszystkim kompleksu tzw. pałacu Hiszama w Chirbat al-Mafdżar, niedaleko od Jerycha, w ramach którego oprócz samej siedziby władcy, wybudowano kilka łaźni³⁷¹, a także park z ogrodami i polami uprawnymi, zasilanymi przez rozwinięty system irygacyjny³⁷². Rzecz w tym, że do dzisiaj trwa

³⁶⁹ Brutalne potraktowanie jego ciała miało być jednym z elementów wykorzystywanych propagandowo przeciwko Umajjadom podczas przygotowań do tzw. rewolucji abbasydzkiej. Po zwycięstwie Abbasydzi mieli zresztą zemścić się za sprofanowanie ciała Zajda, w podobny sposób traktując odnalezione szczątki Hiszama. O ukrzyżowaniu Zajda zob.: S.W. A n t h o n y, *Crucifixion and Death as Spectacle...*, s. 40–50.

³⁷⁰ T e o f a n e s, AM 6216, s. 403.24–27: ὁ τοῦτου ἀδελφός, καὶ ἡρξάτο κτιῆσαι κατὰ χώραν καὶ πόλιν παλάτια καὶ κατασποράς ποιεῖν καὶ παραδείσους καὶ ὕδατα ἐκβάλλειν.

³⁷¹ Y. K a w a s a k i, Y. N a k a m u r a, A. Y a m a g u c h i, Sh. O k a z a k i, *Study of the Thermal Bath within Hisham's Palace by Utilizing a Reconstructed Model and a Simulation of the Internal Space*, [in:] *Archi-Cultural Interactions through the Silk Road 4th International Conference, Mukogawa Women's Univ., Nishinomiya, Japan, July 16–18, 2016 Proceedings*, Nishinomiya 2016, s. 17–20, https://www.mukogawa-u.ac.jp/~iasu2016/pdf/iaSU2016_proceedings_104.pdf [dostęp: 10.05.2021 r.].

³⁷² Z ostatnich podsumowań zob. m.in. H. T ä h ä, D. W h i t c o m b, *The Mosaics of Khirbet el-Mafjar Hisham's Palace*, Ramallah–Chicago 2014–2015, s. 10–14; i i d e m, *Khirbat al-Mafjar and its Place in the Archaeological Heritage of Palestine*, JEMAHS 1. 1, 2013, s. 54–65; R. T a l g a m, *The Stylistic Origins of Umayyad Sculpture and Architectural Decoration. Part I: Text*, Wiesbaden 2004, s. 3–8, 52–62, 78–88, 101–105 (szczególnie w kontekście obcych inspiracji – bizantyńskich oraz sasanidzkich); H. T ä h ä, *Rehabilitation of Hisham's Palace in Jericho*, [in:] *Tutela, Conservazione e Valorizzazione del Patrimonio Culturale della Palestina*, a cura di F. M a n i s c a l c o, Napoli 2005, s. 179–188. O znaczeniu społeczno-kulturowym samych łaźni wśród umajjadzkiej elit

dyskusja, kto był faktycznym fundatorem i użytkownikiem tego założenia, szczególnie, że budowa ta nigdy nie została ukończona i porzucono ją po zniszczeniach spowodowanych trzęsieniem ziemi w 746 r.³⁷³ Część badaczy łączy kompleks np. z Walidem II³⁷⁴. Tak czy inaczej, nie była to jedyna rezydencja Hiszama³⁷⁵, więc odniesienia do jego zasług na tym polu wydają się uzasadnione. Za Olegiem Grabarem³⁷⁶ można dodać też, że we

zob.: I. A r c e, *The Umayyad Baths at Amman Citadel and Hammam al-Sarah Analysis and Interpretation*, Sy 92, 2015, s. 133–168.

³⁷³ Podsumowania technicznych aspektów trudności z periodyzacją dokonał ostatnio Ignacio A r c e: *A New Umayyad Mosque at Khirbet el-Mafjar, and Other Discoveries: A New Understanding through Architectural Stratigraphy and Landscape Archaeology*, [in:] *Digging Up Jericho: Past, Present and Future*, eds R. T h y r z a S p a r k s, B. F i n l a y s o n, B. W a g e m a k e r s, J. M. B r i f f a, Oxford 2020, s. 151–172.

³⁷⁴ Robert W. H a m i l t o n uważał np., że chociaż pałac był prawdopodobnie dziełem Hiszama (*Khirbat al-Mafjar. An Arabian Mansion in the Jordan Valley*, Oxford 1959), to ostateczny charakter całego kompleksowi, włącznie z elementami dekoracyjnymi nadał Walid II, a niektóre z rozwiązań tam zastosowanych mogą nawet poświadczать znane z innych źródeł pewne nietypowe zachowania tego kalifa, którego panowanie uznaje się czasem za jedną z przyczyn upadku całej dynastii (*Walid and His Friends: An Umayyad Tragedy*, Oxford 1988). Jednym z powodów – dla których odrzucano teorię, aby odnalezione w kompleksie artefakty mogły być związane z Hiszmem – była jego legendarna prawowierność, która prawdopodobnie nie pozwoliłaby mu na uznawanie dekoracji przeczących zakazom sporządzania wizerunków: M. L o u h i v o u r i, *The Palace of Hisham and 8th Century, C.E. Iconoclasm*, [in:] *Encounters of the Children of Abraham from Ancient to Modern Times*, vol. I, eds A. L a a t o, P. L i n d q v i s t, Leiden 2010, s. 200.

³⁷⁵ Por. chociażby: M. G u s s o n e, *Resafa – Ruṣāfat Hishām, Syria: New Insights Regarding the Caliphal Residence of Hishām b. ‘Abd al-Malik and Ghassanid Sedentarization*, [in:] *Proceedings of the 10th International Congress on the Archaeology of the Ancient Near East*, vol., eds B. H o r e j s, Ch. S c h w a l l, V. M ü l l e r, M. L u c i a n i, M. R i t t e r, M. G u i d e t t i, Wiesbaden 2017, s. 615–628. Problem użytkowania określonych budowli nie dotyczy zresztą tylko wspomnianego wyżej przykładu. Kwestie sporne pojawiają się m.in. w kontekście innego ważnego zabytku tego typu, Kusajr Amra, kojarzonego dotychczas przede wszystkim z Walidem I. Niedawno odkryto jednak inskrypcje wskazujące na istotne znaczenie Walida II dla tej budowli, m.in. dwujęzyczne (greckie i arabskie) napisy wymieniające imię syna Jazyda II, kiedy był jeszcze księciem, a nie kalifem: F. I m b e r t, *Le prince al-Walid et son bain: itinéraires épigraphiques à Qusayr ‘Amra*, BEO 64, 2015, s. 321–363.

³⁷⁶ O. G r a b a r, *Umayyad „Palace” and the ‘Abbasid „Revolution”*, SIsl 18, 1963, s. 5–18.

wzmiance o Hiszanie Teofanes mógł odnieść się w ogóle do częstokroć niedocenianego aspektu działalności Umajjadów w Syrii, polegającego na utrzymaniu istotnych ośrodków produkcji na pograniczu terenów uprawnych³⁷⁷, wcześniej nastawionych na produkcję wina, poprzez ich nawadnianie systemami kanałów i tworzenie ogrodów warzywnych i owocowych³⁷⁸ w pobliżu słynnych siedzib, pałaców i zamków, określanych dzisiaj „pustynnymi”³⁷⁹, chociaż w VII–VIII w. takowymi po prostu nie były³⁸⁰. Dość wspomnieć o przedstawionych kilka lat temu wynikach badań na temat towarzyszącej pałacom inwestycji w system zapór i zbiorników retencyjnych, największych tego typu przedsięwzięć przed czasami

³⁷⁷ Rolę jednego z kompleksów pałacowych, w kontekście otoczenia osadniczego i gospodarczego omówił niedawno: M. J e n n i n g s, *Cities and Palaces: Khirbet el-Mafjar and the Evolution of Settlements on the Jericho Plain*, [in:] *Digging Up Jericho: Past, Present and Future*, eds R. T h y r z a S p a r k s, B. F i n l a y s o n, B. W a g e m a k e r s, J. M. B r i f f a, Oxford 2020, s. 255–268.

³⁷⁸ O różnego rodzaju założeniach ogrodowych (παράδεισος) w kulturze Umajjadów zob. na przykładach podanych przez: C. V i b e r t - G u i g u e, *La question des paradesoi à l'époque omeyyade en Jordanie à travers le décor des bains de Qusayr 'Amra et du réservoir d'Ayn Sawda à Azraq al-Shishan*, [in:] *Paradeisos. Genèse et métamorphose de la notion de paradis dans l'Antiquité: Actes du colloque*, ed. E. M o r v i l l e z, Paris 2014, s. 315–340.

³⁷⁹ Jak napisał już ćwierć wieku temu Jere L. B a c h a r a c h: *many of these desert palaces were not in the desert and were larger than a palace complex – Marwanid Umayyad Building Activities: Speculations on Patronage*, Muq 13, 1996, s. 27. Typowe cechy takiego założenia omówił ostatnio Ignacio A r c e w: *Qasr al-Balqa' Revisited (I) – The Qasr During the Umayyad Period: Plan, Vaulting and Phasing*, [in:] *Proceedings of the 10th International on the Archeology...*, s. 579–600. Podstawowa praca dotycząca typologii „umajjadzkich zamków”, których struktury obronne wywodzą się przede wszystkim z doświadczeń sasanidzkich zob.: H. S t e r n, *Notes sur l'architecture des chateaux omeyyades*, AIsI 11/12, 1946, s. 72–97.

³⁸⁰ Ekonomiczne wykorzystanie potencjału „pustynnych” siedzib widać dobrze na przykładzie Kasr al-Hallabat, gdzie badania archeologiczne wykazały, iż okres umajjadzki w rozwoju założenia związany był właśnie z tworzeniem systemu nawadniania, cystern i innych urządzeń służących do rozwoju rolniczego charakteru tego miejsca: Gh. B i s h e h, *From Castellum to Palatium: Umayyad Mosaic Pavements from Qasr al-Hallabat in Jordan*, Muq 10, 1993, s. 50. Prace takie nie dotyczyły zresztą wyłącznie osławionych pałaców: O. S h m u e l i, *An Umayyad-Period Aqueduct for the Irrigation of Farmland South of Ramla*, Ati 70, 2012, s. 92–93; A. G o r z a l c z a n y, *The Umayyad Aqueduct to Ramla and Other Finds near Kibbutz Na'an*, Ati 68, 2011, s. 193–200.

nam współczesnymi³⁸¹. Przedstawiając badania związane z Kasr al-Hajr al-Szarki, „zamku” wybudowanego przez Hiszama, Denis Gennequand zwrócił uwagę, że spośród odkrytych podczas wykopalisk budynków i założeń tam się znajdujących, blisko sześćdziesiąt procent miało wyłącznie funkcje rolnicze³⁸². Ten gospodarczy charakter pałaców staje się wyraźniej widoczny w porównaniu z podobnymi fundacjami abbasydzkimi, w których podkreślony jest przede wszystkim rekreacyjny aspekt założeń. W syryjskich fundacjach Umajjadów zaobserwować można raczej prostotę i cele obronne – brak specjalnych punktów obserwacyjnych na znajdujące się tam niegdyś ogrody, czy mających w domyśle podobną funkcję okien zewnętrznych³⁸³. Badania, wykorzystujące system informacji geodezyjnych, pozwoliły potwierdzić, że za budowę systemu pustynnych siedzib stało coś więcej niż sama ekonomia, chociaż na pewno nie chodziło o romantyczny powrót na pustynię, czy klimatyczne bazy logistyczne pod organizację polowań – twierdze te położone były po prostu przy jedynych dostępnych w danym miejscu źródłach wody, skutecznie uniemożliwiając skorzystanie z nich w przypadku jakiegokolwiek inwazji, przede wszystkim od strony Hidżazu (doświadczenia z antykalifatem z Mekki nie zostały zapomniane)³⁸⁴. Tendencja rozwoju podobnych posiadłości nie dotyczyła zresztą wyłącznie Syrii. Podobne założenia rozwijał np. nad Eufratem, w Iraku, słynny Maslama ibn ‘Abd al-Malik. Na podstawie tej tendencji Oleg Grabar zaproponował zresztą, aby nie przeceniać „rewolucyjnego” charakteru przejścia władzy przez Abbasydów, wskazując, że to sami Umajjadzi zapoczątkowali proces przesuwania punktu ciężkości państwa,

³⁸¹ D. Gennequand, *Barrages d’époque Omeyyade au Proche-Orient*, [in:] *Regards croisés d’orient et d’occident. Les barrages dans l’antiquité tardive: Actes du colloque, 7–8 janvier 2011, Paris, Fondation Simone et Cino del Duca. Organisé dans le cadre du programme ANR EauMaghreb*, eds F. Baratte, Ch. J. Robin, E. Rocca, Paris 2013, s. 103–124.

³⁸² D. Gennequand, *Les établissements des élites omeyyades en Palmyrène et au Proche-Orient*, Beyrouth 2012, s. 371.

³⁸³ D. Fairchild Ruggles, *The Mirador in Abbasid and Hispano-Umayyad Garden Typology*, Muq 7, 1990, s. 80–81.

³⁸⁴ M. B. Alhasanat, Sh. Kabir, W. A. Wan Hussin, E. Addison, *Spatial analysis of a historical phenomenon: using GIS to demonstrate the strategic placement of Umayyad desert palaces*, GeoJ 77. 3, 2012, s. 343–359.

przynajmniej w kontekście ekonomicznym, z Syrii do Iraku³⁸⁵. Być może miało to związek z ogólną zmianą koncepcji i idei na funkcjonowanie państwa muzułmańskiego, objawiające się powolnym odchodzeniem od wzorów bizantyńskich na rzecz sasanidzkich i perskich, jakie można zaobserwować podczas panowania Hiszama³⁸⁶.

Wydaje się, że Chronograf nie doceniał osobistych talentów militarnych władcy. We fragmencie otwierającym panowanie (AM 6216) podkreślił, że kalif *wyruszył przeciw rzymskim prowincjom i po utracie wielu ludzi wrócił do domu*³⁸⁷. Kolejne wyprawy na tereny bizantyńskie lub przeciwko Chazarom, opisane w kontekście jego panowania, Wyznawca wiąże z poszczególnymi wodzami, takimi jak Maslama ibn ‘Abd al-Malik³⁸⁸ (w AM 6218, 6221, 6222, 6223) czy synowie Hiszama (a jego ojcostwo, co istotne, często podkreślane jest w tych relacjach) – Maslama, Mu‘awija (AM 6219, 6226, 6228) oraz Sulejman (AM 6227, 6229, 6230, 6231, 6233). Tak czy inaczej, pierwsze działania militarne za panowania ostatniego z synów ‘Abd al-Malika na tronie kalifa nie wróżyły niczego dobrego i być może Chronografowi zależało by podkreślić te niezbyt pozytywne auspicje, pod jakimi Hiszam zaczynał swoje rządy. Jednocześnie Wyznawca przedstawił państwo ostatniego syna ‘Abd al-Malika na tronie jako nad wyraz ekspansywne, o czym świadczy powyżej wymieniona liczba różnorodnych wypraw zdobywczych, w większości zakończonych zresztą zwycięstwami, zdobyciem określonych miast, czy dużej liczby jeńców.

³⁸⁵ O. G r a b a r, *Umayyad „Palace”*..., s. 5–18.

³⁸⁶ H.A.R. G i b b, *Arab-Byzantine Relations*..., s. 232–233.

³⁸⁷ T e o f a n e s, AM 6216, s. 403. 27–28: καὶ ἐπεστράτευσεν [χθῆ] τὴν Ῥωμανίαν, καὶ πολλοὺς τῶν σὺν αὐτῷ ἀποβαλὼν ὑπέστρεψεν.

³⁸⁸ Szczególnie ten pierwszy właśnie zapisał się w historiografii muzułmańskiej jako wzór islamskiego bohatera, niemal nowy Aleksander Wielki, a jego heroizacja związana była oczywiście przede wszystkim z oblężeniem Konstantynopola. Przy czym faktyczna klęska pod bizantyńską stolicą nie przeszkodziła muzułmańskim historykom przedstawić tego starcia jako niemal arabskiego zwycięstwa, właśnie poprzez dodanie wielu elementów epickich, tworząc pomnikową postać Maslamy. Nic dziwnego, że Antoine B o r r u t, który zajął się m.in. właśnie tym tematem w swoim fundamentalnym studium historiograficznym epoki Umajjadów, określił muzułmańskie narracje względem tejże postaci (podobnie jak odnośnie ‘Umara II) jako „fabrykę bohaterów”: *Entre mémoire et pouvoir*..., s. 229–282.

Tymczasem biorąc pod uwagę ilość problemów wewnętrznych w umajjadzkim państwie doby Hiszama – opozycję szyicką (rebelię Zajda ibn Alego)³⁸⁹, problemy w Afryce i Egipcie (bunty berberyjskie oraz powstania koptyjskie)³⁹⁰, a także na wschodzie, w postaci kilkunastoletniej rewolty religijno-społecznej w Chorasanie, organizowanej przez al-Harisa ibn Surajdżę³⁹¹, udane wojny zdobywcze na kaukaskich czy środkowoazjatyckich kresach³⁹² kalifatu wydają się jednak mniej znaczące. Wyznawca w ogóle nie odnosi się zaś do problemów wewnętrznych podczas tego panowania, chociaż przecież czynił to chętnie w kontekście innych władców umajjadzkich.

W opisach działalności przeciwko cesarstwu interesującą relacją jest AM 6229. Teofanes wspomniał tam o jednej z *razzia* podjętych przez syna Hiszama, Sulejmana na Azję Mniejszą, podczas której udało mu się zdobyć wielu jeńców, wśród nich zaś człowieka, który ogłosił się Tyberiuszem, synem Justyniana II³⁹³. Zgodnie z przekazem Wyznawcy, kalif postanowił wykorzystać tę sytuację, tak by podważyć władzę ówczesnego cesarza (Leona III), jak i nadać odpowiednie znaczenie sukcesowi swojego syna³⁹⁴. Wysłał bowiem domniemanego Tyberiusza do Jerozolimy, a potem, z odpowiednimi honorami, strażą, chorągwiami a także symbolami władzy cesarskiej obwoził go po całej Syrii³⁹⁵. Należy docenić propagandowy wymiar tego działania.

Reasumując, wydaje się, że osoba Hiszama jest mimo wszystko jedną z najbardziej niejednoznacznie zaprezentowanych postaci umajjadzkich

³⁸⁹ A.M. Khleifat, *The Caliphate of Hishām b. 'Abd al-Malik (105–125/724–743) with Special Reference to Internal Problems*, PhD Thesis, University of London 1973, s. 78–130.

³⁹⁰ *Ibidem*, s. 131–173.

³⁹¹ Kh.Y. Blankinship, *The End of the Jihad State...*, s. 177–184; A.M. Khleifat, *The Caliphate of Hishām...*, s. 193–223.

³⁹² *Ibidem*, s. 224–308. Też uzależnione czasem od niepewnej lojalności miejscowych namiestników, jak pozwala domniemywać chociażby przykład Kutajby ibn Muslima: H. Kurt, *The Decline of a Power in Khurāsān and Transoxiana in the Period of Umayyad Caliphate*, AÜİFD 45, 2004, s. 193–203.

³⁹³ Teofanes, AM 6229, s. 411.2–4.

³⁹⁴ Teofanes, AM 6229, s. 411.4–5.

³⁹⁵ Teofanes, AM 6229, s. 411.5–8.

w *Chronografii*. Wielki budowniczy, podstępny dyplomata, przyjaciel części chrześcijan, z drugiej strony prześladowca, podobnie jak wcześniej już wymienieni.

Następcą Hiszama został Walid II ibn Jazyd, choć nie było to z pewnością po myśli pierwszego z nich³⁹⁶, m.in. ze względu na niezbyt moralne prowadzenie się syna Jazyda. Walid II miał nadużywać wina, prowadzić również bujne życie towarzyskie, oskarżano go o czyny niegodne muzułmanina, także w kontekście działań uznanych za bezbożne, czy wręcz obrazoburcze (picie wina przed Kaabą, strzelanie z łuku do Koranu), świadczących o jego braku wiary. Warto jednak dodać, że przekazy te budziły wątpliwości już w późnym średniowieczu³⁹⁷. Otwierający to panowanie *passus Chronografii* sugeruje po pierwsze, że Walid był

³⁹⁶ Hiszam miał przysiąc, że wyznaczy Walida swoim następcą, kiedy ojciec tego ostatniego, Jazyd II, oddawał mu władzę. Nie było to niczym dziwnym, biorąc pod uwagę, iż wśród Marwanidów ukształtowała się zasada *wali al-'ahds*, dwóch następców, którym składano przysięgę wierności – *bajana* – A. M a r s h a m, *Rituals of Islamic Monarchy: Accession and Succession in the First Muslim Empire*, Edinburgh 2009, s. 113–133. Mimo postępowania zgodnie z tym prawidłem, Hiszam przez długi okres swojego panowania starał się promować sukcesję swoich synów, przede wszystkim Maslamę (choć ten był bliskim towarzyszem Walida II i nie popierał pomysłów ojca). O tych staraniach Hiszama zob. np.: *ibidem*, s. 119–120. Maslama miał prowadzić np. piątkowe modlitwy, otrzymał też funkcję przewodniczącego *hadżdzu*, gdzie towarzyszyli mu uznani muzułmańscy uczeni, niejako legitymizując jego prawa do przewodniczenia *ummie*: S. J u d d, *Religious Scholars and the Umayyads. Piety-minded supporters of the Marwānid Caliphate*, London–New York 2014, s. 55. Jak udowadnia w swojej pracy doktorskiej Ramli O m a r, ostatni syn 'Abd al-Malika na tronie nie był wyjątkiem w kontekście podważania decyzji swoich poprzedników względem sukcesji. Walid I faworyzował swojego syna 'Abd al-Azīza, Sulejman z kolei Ajjuba, a Jazyd II Walida: *The Umayyad Succession...*, s. 152–154.

³⁹⁷ V. L e b e d e v, *Der Kalif al-Walid II. als Held einer arabischen Volkserzählung*, ZDMG 151. 1, 2001, s. 63–68. Próbę zmierzenia się z czarną legendą kalifa podjął jako pierwszy D i e t e r D e r e n k: *Leben und Dichtung des Omayyadenkalifen al-Walid ibn Yazīd. Ein quellenkritischer Beitrag*, Freiburg 1974, chociaż Francesco G a b r i e l i kilkadziesiąt lat wcześniej zwracał już uwagę na poziom skomplikowania charakteru tego człowieka, być może po prostu nieprzystającego do skali zadań stojących przed nim jako władcy: *resta pur sempre il fatale coincidere di un momento delicato, richiedente avvedutezza ed energia, e comprensione dei problemi politici, militari e sociali urgenti, con una personalità assolutamente inadeguata al compito, quale fu quella di al-Walid, già naturalmente poco incline, in pieno contrastocol predecessore, a una concezione seria e pratica della vita, ma portata da disgraziati eventi a esasperare questa stessa predisposizione*,

synem Hiszama³⁹⁸. Po drugie zaś, nowy kalif przedstawiony został w kontekście wewnętrznych sporów w cesarstwie bizantyńskim pomiędzy Konstantynem V a Artabasdem³⁹⁹, niemal jako ich rozjemca, gdyż jak podkreślił Wyznawca, obydwaj wysłali do niego posłów, starając się o wsparcie⁴⁰⁰. W ten sposób, w kontekście tego fragmentu *Chronografii* moglibyśmy uznać Walida za niemal nowego Mu'awiję, który w przekazie tej kroniki występował m.in. w charakterze rozjemcy bizantyńskich sporów⁴⁰¹. W tej samej relacji z AM 6234 Teofanes rozwił jednak wątpliwości

facendone un vero e proprio programma negativo di governo – Al-Walid ibn Yazid: Il califfo e il poeta, RSO 15, 1, 1934, s. 2.

³⁹⁸ Teofanes, AM 6234, s. 416.8–9: τούτω τῷ ἔτει ἐκράτησεν Οὐαλίδ, υἱὸς Ἰσάμ, τῆς Ἀράβων ἀρχῆς.

³⁹⁹ Na temat buntu Artabasda, zięcia Leona III przez córkę Annę, wspierającego jego wysiłki w 717 r. i pochodzącego z rodzinnej dla dynastii izauryjskiej Germanicji zob. m.in.: W. Treadgold, *The Missing Year in the Revolt of Artavasdos*, JÖB 42, 1992, s. 87–93; I. Rochow, *Bemerkungen zur Revolte des Artabasdos aufgrung bisher nicht beachteter Quellen*, K 68, 1, 1986, s. 191–197; P. Speck, *Artabasdos, der rechtläubige Vorkämpfer der göttlichen Lehren. Untersuchungen zur Revolte des Artabasdos und ihrer Darstellung in der byzantinischen Historiographie*, Berlin 1981.

⁴⁰⁰ Teofanes, AM 6234, s. 416.9–11.

⁴⁰¹ Pomimo wskazanych wyżej reinterpretacji panowania Walida II, dominuje nadal negatywna ocena władcy. Jednocześnie należy dodać, że kalif jest uznawany za jednego z najzdolniejszych poetów swojej epoki: R. Jacoby, *Al-Walid Ibn Yazid, the Last Ghazal Poet of the Umayyad Period*, [in:] *Ghazal as World Literature I. Transformations of a Literary Genre*, eds Th. Bauer, A. Neuwirth, Beirut 2005, s. 131–155; *Poezja arabska. Wiek VI–XIII. Wybór*, tłum. J. Bielawski, red. J. Danecki, Wrocław 1997, s. 286; R. Jacoby, *Theme and variations in Umayyad ghazal poetry*, JAL 23, 1993, s. 109–119. Inna rzecz, że jego poezja miała jednak pewien związek z przypisywaną mu miłością do trunków: R. Farrin, *Abundance from the Desert. Classical Arabic Poetry*, Syracuse (New York) 2011, s. 130–149; P.F. Kennedy, *The Wine Song in Classical Arabic Poetry. Abū Nuwas and the Literary Tradition*, Oxford 1997, s. 25–28. Co ciekawe, obecne analizy jego spuścizny wskazują, że brał udział w ówczesnych istotnych debatach teologicznych, a także okoloﬁlozoficznych na temat charakteru władzy kalifa, próbując tworzyć własne koncepcje: S. Judd, *Reinterpreting al-Walid b. Yazid*, JAOS 128.3, s. 439–458. Nie można też nie wspomnieć o jego ambicjach budowlanych, szczególnie w kontekście sztuki dekoratywnej, zarówno w okresie sprawowania władzy: R.W. Hamilton, *Walid and His Friends...*, jak i oczekiwania na nią: F. Imbert, *Le prince al-Walid et son bain: itinéraires épigraphiques à Qusayr 'Amra...*, s. 321–363. Niektórzy dopatrują się tu zresztą osobistego udziału Walida w budowaniu koncepcji tych dekoracji, niemal własnoręcznego podpisu, nawiązującego zarówno do tworzonej przez niego

z jakiego rodzaju władcą mieliśmy rzekomo do czynienia, opisując dzieje Piotra z Damaszku, którego przypadek omówiłem szerzej w rozdziale drugim. Tutaj należy podkreślić jedynie, że Chronograf wyraźnie wskazał na winnego śmierci męczennika – był nim Walid, który nakazał, aby τὸν ἀγιώτατον μητροπολίτην Δαμασκοῦ obcięto język i wygnano go do Arabii południowej⁴⁰². Za pewną formę prześladowania ludności, choć nie zostało to wyrażone *explicite*, możemy też uznać wieńczący powyższą relację fragment o zaordynowaniu przesiedleń z Cypru do Syrii⁴⁰³. Ostatnią wzmianką na temat Walida jest ta, w której Teofanes informuje o jego śmierci, podając dokładną jej datę, 16 kwietnia, a nawet dzień (czwartek) oraz powód – zamordowanie przez Arabów⁴⁰⁴. Jest to reminiscencja tragicznych wydarzeń, do których doszło w łonie Banu Umajja za panowania Walida, związana z tradycyjną już rywalizacją pomiędzy Kajsydami i Jemenitami. Syn Jazyda zaczął otaczać się tymi pierwszymi, mianując ich na eksponowane stanowiska. Uwięził też na pewien czas Sulejmana, syna poprzedniego kalifa Hiszama, jednego z pretendentów do tronu. Nie bez znaczenia był sposób potraktowania Chalida ibn ‘Abd Allaha al-Kasiego, byłego namiestnika Iraku, który zresztą chciał poinformować Walida o szykowanym na jego życie spisku, za co został uwieczniony i oddany w ręce nowego irackiego gubernatora, Jusufa ibn ‘Umara, który torturami doprowadził do jego śmierci. Te nieprzemyślane decyzje przyczyniły się do powstania szerokiej koalicji przeciwnej Walidowi, której udało się wynieść na tron Jazyda III, syna Walida I ibn ‘Abd al-Malika. Syn Jazyda II skończył życie w jednej ze swoich rezydencji pustynnych,

poezji, jak i szczegółów życia: D. B e h r e n s-A b o u s e i f, *The Lion-Gazelle Mosaic at Khirbat al-Maffjar*, Muq 14, 1997, s. 11–18.

⁴⁰² Całość tej rozbudowanej relacji, obejmującej również wzmianki o innych męczennikach, ale bez kontekstu związanego z kalifem zob.: T e o f a n e s, AM 6234, s. 416.18 – 417.21.

⁴⁰³ T e o f a n e s, AM 6234, s. 417.21–22.

⁴⁰⁴ T e o f a n e s, AM 6235, s. 418.16–17: καὶ ἀνῆρέθη Οὐαλὶδ ὑπὸ τῶν Ἀράβων μηνὶ Ἀπριλλίῳ ι', ἡμέρᾳ ε', ἄρξας ἔτος α'. Jest to zgodne z tradycją syryjską (E l i a s z z N i s i b i s, s. 81, AH 126), a niemal dokładnie tę samą datę, odpowiadającą 15 kwietnia (do zabicia al-Walida doszło prawdopodobnie w nocy z 15 na 16 kwietnia, stąd w relacjach pojawia się również środa jako dzień śmierci), podaje at-Tabari [okoliczności śmierci: T a b a r i XXVI (C. H i l l e n b r a n d), s. 164 oraz 196].

al-Bachrze, gdzie został zabity przez wojska Sulejmana ibn Hiszama⁴⁰⁵. Mimo lakoniczności informacji przekazanej przez Wyznawcę, będącego często niedoścignionym mistrzem ujęć syntetycznych, należy stwierdzić, że musiał być zorientowany w podstawowych okolicznościach śmierci Walida, skoro wspomniał o morderstwie.

W podobnie skrótowej formie Teofanes rozprawił się z panowaniem dwóch następców Walida – Jazyda III ibn Walida (pierwszego tego imienia) oraz Ibrahima ibn Walida (również pierwszego), które też nie trwały zbyt długo (Jazyd nosił tytuł, bo o sprawowaniu władzy ciężko mówić, od kwietnia do października 744 r., Ibrahim od października do początku grudnia tego samego roku). W kontekście pierwszego z władców Chronograf, mimo poświęcenia mu dosłownie dwóch zdań, przekazał całkiem dużo informacji. Po pierwsze użył wobec niego przydomku *ὁ Λειψός*⁴⁰⁶, który możemy tłumaczyć jako oznaczający coś wadliwego, niekompletnego, niepełnego, jakiś brak czegoś, a jest odpowiednikiem arabskiego przydomka tego władcy – *al-nakis*. Etymologia tego określenia kalifa związana miała być z polityką oszczędnościową wobec wojskowych. Jazyd po swojej *baja* (odebraniu przysięgi) miał obiecać ograniczyć wydatki państwowe, wstrzymać prace budowlane, nie obciążać skarbu kosztami utrzymania swojej rodziny, ograniczyć też politykę rozwijania jednych prowincji kosztem innych. Tak więc jego plan nie dotyczył jedynie spraw wojskowych, chociaż tutaj także zapowiedzieć miał znaczne ograniczenia

⁴⁰⁵ Współczesne analizy wskazują, że za konfliktem z Walidem II stały znacznie istotniejsze pobudki niż decyzje personalne, związane z fundamentalnymi zagadnieniami koncepcji legitymizacji władzy kalifa, balansu pomiędzy konsensusem wspólnoty (w tym przypadku raczej Banu Umajja niż całej *ummy*), a osobistymi aspiracjami i zasługami władcy, w szczególności w kontekście *‘ahd’u*, czyli zobowiązań i umów jakimi ograniczano władzę danego kalifa. Dobrym przykładem jest tu przecież Hiszam ibn ‘Abd al-Malik, który, pomimo że dysponował pełnią autorytetu jako kalif, nie mógł zmienić decyzji podjętych na początku panowania, zgodnie z którymi następcą miał być syn jego brata, Jazyda, a nie bezpośredni potomkowie. Nie mógł nawet oskarżyć swojego nominalnego następcy, mógł jedynie starać się, by ten sam przyznał, że nie powinien zostać kalifem. Możliwe jest, że Walid II próbował wzmocnić autorytet samodzielnej legitymizacji kalifa i odrzucić znaczenie *‘ahd’u*, co przeplacił swoim życiem: A. A l a j m i, *Ascribed vs. Popular Legitimacy: The Case of al-Walid II and Umayyad ‘ahd*, JNES 72. 1, 2013, s. 25–33.

⁴⁰⁶ T e o f a n e s, AM 6235, s. 418.17: καὶ κρατεῖ τῆς ἀρχῆς Ἰζίδ ὁ Λειψός.

w prowadzonych kampaniach militarnych⁴⁰⁷. Wzmianka o przydomku, niezbyt pochlebnym dodajmy, jest reminiscencją tych decyzji podejmowanych przez Jazyda III na początku jego panowania. Interesujące jednak, że Teofanes w kolejnych wersach swojej relacji, bezpośrednio po wzmiance o przezwisku Jazyda, napisał m.in., że nowemu władcy udało się przejąć kontrolę nad Damaszkiem właśnie dzięki redystrybucji środków finansowych, dużym wydatkom⁴⁰⁸. Przysłowiowym jednym tchem Wyznawca wspomniał też od razu, że Jazyda uznały Syria, Persja i Egipt⁴⁰⁹. Warto w tym miejscu przytoczyć celną uwagę L.I. Conrada, który omawiając kwestię użytego przez Teofanesa przezwiska Jazyda, będącego bezpośrednią kalką arabskiego przydomku, stwierdził, iż trudno spodziewać się by wiedzę tę Chronograf zaczerpnął z innego niż arabskie, muzułmańskie źródło, chociażby pośrednio, informacja ta bowiem jest zbyt mocno związana z wewnętrznymi zatargami pomiędzy Umajjadami (przydomek był propagandowo wykorzystywany prawdopodobnie przez Marwana ibn Muhammada)⁴¹⁰. Wydaje mi się, że można jednak w tej sugestii pójść nieco dalej i zauważyć, że obydwie wersje, dotyczące stosunku Jazyda do wydatków, mogą być elementem, jakbyśmy dzisiaj powiedzieli, wojny informacyjnej wymierzonej przeciwko temu władcy. Stąd też cały *passus* nie wydaje się być logiczny, gdyż jest zbiorem argumentów wysuwanych w różnych okolicznościach, by podważyć legitymizację synów Walida I. Problem z uznaniem tejsze musiał być zaś znaczny, skoro zachowała się (podobnie jak w kontekście panowania Walida II) dokumentacja tejsze stworzona w kancelarii samego kalifa, mam tu na myśli oficjalne listy tego

⁴⁰⁷ P. C r o n e, M. H i n d s, *God's Caliph. Religious Authority in the First Centuries of Islam*, Cambridge 1986, s. 107. Zapowiedzi te wynikały m.in. z istotnych problemów społecznych związanych z niesprawiedliwą dystrybucją środków rozpoczętą co najmniej za panowania Hiszama, a kontynuowaną przez Walida II. Krytyka ta przybierała również charakter religijny, odnoszący się do koniecznego powrotu do „czystego islamu”. Okazało się jednak, że Jazyd III nie potrafił należycie wykorzystać tego potencjału: J. v a n E s s, *Les Qadarites et la Gailāniya de Yazid III*, *SIsl* 31, 1970, s. 269–286.

⁴⁰⁸ T e o f a n e s, AM 6235, s. 418.17–18.

⁴⁰⁹ T e o f a n e s, AM 6235, s. 418.18–20.

⁴¹⁰ L. I. C o n r a d, *Theophanes and the Arabic Historical Tradition. Some Indications of Intercultural Transmission*, [in:] *Arab-Byzantine Relations in Early Islamic Times*, eds M. B o n n e r, L. I. C o n r a d, London–New York 2017, s. 345.

władcy, przeznaczone dla szerokiej publiczności, zwłaszcza do wygłoszenia w meczetach Iraku i Chorasanu, a zawierające argumenty potwierdzające prawowierność wyboru ostatnich marwanidzkich przywódców⁴¹¹.

W kontekście panowania Jazyda, ostatnią wzmianką jest informacja o wystąpieniu przeciwko niemu Marwana ibn Muhammada i śmierci kalifa pięć miesięcy później⁴¹². W tym samym passusie Teofanes przekazał również, że Jazyd pozostawił kalifat swojemu bratu Ibrahimowi⁴¹³. Ten ostatni wymieniony został tylko w tym miejscu. Chronograf dał jednak do zrozumienia, że nie była to już licząca się postać na muzułmańskiej scenie politycznej, bowiem ogranicza jego władzę właściwie tylko do Damaszku⁴¹⁴. Jest to zgodne z prawdą, Ibrahim dość szybko, po niecałych dwóch miesiącach, oddał władzę Marwanowi, za co ten odwdziczył się pozostawieniem go przy życiu (Ibrahim zginął dopiero z rąk Abbasydów, w czasie rewolucji w 750 r.).

2.4. Marwan II – upadek

Ostatnim władcą umajjadzkim, o którym Chronograf napisał nieco więcej, był Marwan II⁴¹⁵. Wydaje się, iż opis walki o utrzymanie dynastii, znajdujący się w *Chronografii*, jest dość bogaty w szczegóły (choć niekoniecznie

⁴¹¹ A. M a r s h a m, *Rituals of Islamic Monarchy...*, s. 168–180.

⁴¹² T e o f a n e s, AM 6235, s. 418.22–23.

⁴¹³ T e o f a n e s, AM 6235, s. 418.23.

⁴¹⁴ T e o f a n e s, AM 6235, s. 418.23–24: τὸν αὐτοῦ ἀδελφόν, ἐπὶ τῆς Δαμασκού διάδοχον.

⁴¹⁵ Marwanowi II, pomimo wielu wysiłków, nie udało się uchronić dynastii przed upadkiem. Należy jednak dodać, iż w pewnym stopniu on także ponosił odpowiedzialność za klęskę. Nigdy bowiem wcześniej, ród Umajjadów nie był tak skłócony jak za jego czasów. Dodatkowo Marwan oparł się na niedocenianych dotąd Kajsytach. Jemenici wzniecili bunt już na początku jego panowania, jednak został on wtedy jeszcze uśmierzony. Gdyby nie wewnętrzne kłótnie, być może udałoby się zachować Umajjadom władzę. Powstanie Abbasydów nie było przecież pierwszym tego typu ruchem w Persji. Z dzisiejszej perspektywy dziwić nas może sojusz, jaki zawarł Sulejman ibn Hiszam z powstańcami. Jednak pretendent planował przecież wykorzystanie rewolty do uzyskania tronu. Wydaje się, iż nikt nie spodziewał się tak tragicznych skutków, zwłaszcza,

dokładny). Teofanes wspomniał więc kilka razy, iż Marwan II dokonywał rzezi, czy to na mieszkańcach zdobywanych miast, czy to na swoich przeciwnikach politycznych. Po przejęciu władzy rozkazał wymordować wiele istotnych osób spośród tych, które miały brać udział w zabójstwach Walida II i jego synów⁴¹⁶. W kolejnym roku doszło do powieszenia stu dwudziestu członków plemienia Kalb w Emesie⁴¹⁷. W relacji z AM 6237 Teofanes wzmiankował, że po zdobyciu Emesy, Marwan zarządził rzeź krewnych i wyzwoleńców Hiszama⁴¹⁸. Podkreślił też, że nowy kalif rozkazał zburzyć mury takich miast jak Damaszek czy Jerozolima⁴¹⁹, dokonując tam wielu egzekucji⁴²⁰. Szczególnie dużo miejsca Teofanes poświęcił dokładnemu opisaniu okoliczności morderstwa dokonanego na al-'Abbasie ibn Walidzie, uduszonego w dość specyficzny sposób przez bliżej nieznanego Etiopczyka, sługę Marwana⁴²¹. Wydaje się, iż Chronograf w takich właśnie działaniach upatrywał jednej z głównych przyczyn klęski kalifa i oceniał rządy Marwana z punktu widzenia destrukcji, jakich jego

iż ziemie perskie pozostawały w okresie umajjadzkim na uboczu i nie przejmowano się nimi zbyt. Centrami kalifatu były Syria i Egipt, i dlatego też właśnie tam działały armie Marwana. Więcej na ten temat – É.-C. A m é l i n e a u, *Les derniers jours et le mort du khalife Merouân II d'après l'Histoire des Patriarches d'Alexandrie*, JA sér. II / t. IV, 1914, s. 421–449; G. R. H a w t i n g, *The First Dynasty of Islam*..., s. 96–119; P. H i t t i, *Dzieje Arabów*..., s. 230–236; H. K e n n e d y, *The Prophet and the Age*..., s. 112–122; D. M a d e y s k a, *Historia świata arabskiego*..., s. 200–209.

⁴¹⁶ T e o f a n e s, AM 6235, s. 419.2–5.

⁴¹⁷ T e o f a n e s, AM 6236, s. 421.25: ἐν Εμέσῃ δὲ ῥα' Χαλβενούς ἐφούρκισεν.

⁴¹⁸ T e o f a n e s, AM 6237, s. 422.20–21: ἀπολαβὼν Εμεσαν ἀναιρεῖ πάντας τοὺς συγγενεῖς καὶ ἀπελευθέρους Ἰσάμ.

⁴¹⁹ T e o f a n e s, AM 6237, s. 422.21–22: καθαιρεῖ δὲ καὶ τὰ τεῖχη Ἡλιουπόλεως καὶ Δαμασκού καὶ Ἱεροσολύμων. Niszcząc tym samym dzieło swoich poprzedników. Badania archeologiczne przeprowadzone w Jerozolimie wykazały np., że to najprawdopodobniej Hiszam ibn 'Abd al-Malik przyczynił się do rewitalizacji Świętego Miasta jako twierdzy, odnawiając lub odbudowując mury tamtejszego ośrodka, co pozwoliło naukowcom udowodnić, że działalność umajjadzka w mieście nie ograniczała się jedynie do jego zagospodarowania religijnego czy też reprezentacyjnego: J. M a g n e s s, *The Walls of Jerusalem in the Early Islamic Period*, BArch 54. 4, 1991, s. 208–217.

⁴²⁰ T e o f a n e s, AM 6237, s. 422.22–23.

⁴²¹ Za pomocą mikstury, której jednym ze składników było prawdopodobnie wapno: T e o f a n e s, AM 6236, s. 421.27–31.

armie dokonały w Syrii. Napisał bowiem w podsumowaniu: *zniszczenie w dniach Marwana trwało sześć lat i wszystkie ważne miasta Syrii straciły mury oprócz Antiochii, której planował użyć jako schronienia*⁴²², podkreślając jednocześnie jak wielu ludzi zginęło z jego ręki⁴²³. Marwan został więc przedstawiony jako władca nie tylko niedbający o swoje państwo, ale jako ten, który sam je wyniszcza. Przykłady takich działań ibn Muhammada nie dotyczyły zresztą wyłącznie większych ośrodków miejskich, ale dotyczyły także struktury własnościowej poszczególnych gałęzi rodu marwanidzkiego. Dość wspomnieć wydarzenia wokół 'Andżaru, jednego z „pustynnych” pałaców umajjadzkich, należącego do kalifa Ibrahima. Jednym z celów walk, jakie się wywiązały w jego okolicach w 744 r., włącznie ze słynną bitwą pomiędzy siłami Marwana a Sulejmana ibn Hiszama, było nie tyle militarne pokonanie przeciwnika, ale zniszczenie tej, przynoszącej dotąd dobre dochody, posiadłości, mogącej stanowić ekonomiczne wsparcie dla przeciwników ostatniego Umajjady⁴²⁴.

Warto zwrócić jednak uwagę, że Marwan, podobnie jak wcześniej Mu'awija, przedstawiony został jako wódz wojskowy, osobiście walczący w bitwach. Co prawda Teofanes nie dostrzegł jego zaangażowania na Kaukazie przed podjęciem walki o tron, chociaż Marwan był przecież niejako kontynuatorem działań jakie prowadziły na tych terenach Maslama ibn 'Abd al-Malik⁴²⁵, przede wszystkim wymierzonych przeciwko

⁴²² Teofanes, AM 6241, s. 426.7–9: ἐκράτησε δὲ ἡ ἐπὶ Μαρουὰμ ἄλωσις ἔτη', ἐν ἧ πᾶσαι μὲν αἱ κατὰ τὴν Συρίαν περιφανεῖς πόλεις ἀπετειχίσθησαν, ἄτερ Ἀντιοχείας, διότι καταφύγιον αὐτὴν ἔχειν ἐμελέτα.

⁴²³ Teofanes, AM 6241, s. 426.10.

⁴²⁴ M. Chehab, *The Umayyad Palace at 'Anjar*, ArsOr 5, 1963, s. 20–21. Należy dodać, że 'Andżar nie był klasycznym pałacem umajjadzkim, ale raczej małym ośrodkiem miejskim, chociaż konkretna kategoryzacja tego miejsca wymyka się z tradycyjnie przyjmowanych podziałów jednostek osadniczych. Nie wynikało to jednak ze złego zaplanowania 'Andżaru, ale raczej z ekonomicznych planów, jakie wiązano z tym miejscem od samego początku jego istnienia: B. Leal, *'Anjar: An Umayyad image of urbanism and its afterlife*, [in:] *Encounters, Excavations and Argosies. Essays for Richard Hodges*, eds eadem, J. Mitchell, J. Moreland, Oxford 2017, s. 172–189.

⁴²⁵ Jest to z pewnością jeden z najbardziej znanych i pamiętanych przedstawicieli rodu Umajjadów, nie tylko w kontekście jego wyprawy na Konstantynopol (dzięki której został uhonorowany przede wszystkim w folklorze arabskim, później tureckim),

Chazarom. Wnuk Marwana I na kartach *Chronografii* pojawia się jako człowiek, który po prostu reaguje na złe decyzje Jazyda III (ἀκούσας ταῦτα καταλαμβάνει τὴν Μεσοποταμίαν), namiestnik Armenii (Μαρουάμ, υἱὸς Μουάμεδ, τὴν Ἀρμενίαν διέπων), wypowiadający wojnę Ibrahimowi ibn Walidowi w obronie synów Walida II⁴²⁶, mężczyzna obeznany z rzemiosłem wojennym, o czym świadczy klęska jaką zadał Sulejmanowi ibn Hiszamowi nad rzeką Lita⁴²⁷. Kolejny raz o osobistym dowództwie Marwana, Teofanes wspomniął w relacji z AM 6236 dotyczącej jego starcia w regionie Emesy z wojskami Sabita ibn Nu'aimy oraz Dahhaka ibn Kajsa⁴²⁸. W 6237 Chronograf wspomina jego zwycięstwo nad Sulejmanem ibn Hiszamedem⁴²⁹ oraz Dahhakiem ibn Kajsem⁴³⁰, w tym ostatnim przy-

ale właśnie poprzez jego działalność na Kaukazie, gdzie został bohaterem licznych kaukaskich legend, m.in. gruzińskich: H.T. Norris, *The Sacred Sword of Maslamah b. 'Abd al-Malik*, OM (Nuova Serie) 89. 2, 2009, s. 389–406. Na temat administracyjnej działalności Maslamy podczas jego rządów na północy, przede wszystkim zarządzania prowincjami w warunkach nieustannej wojny pogranicznej i kwestiach zapewnienia finansowania własnych kontyngentów wojskowych zob. m.in. D.A. Spellberg, *The Umayyad North. Numismatic Evidence for Frontier Administration*, ANSMN 33, 1988, s. 119–127. Roli Maslamy (jak też Marwana ibn Muhammada) w kształtowaniu administracji Północy poświęciła nieco miejsca Alison Vaca w pracy: *The Umayyad North*, [in:] *The Umayyad World...*, s. 219–239. Ogólne informacje na temat zarządu tą istotną prowincją, chroniącą przed najazdami serce muzułmańskiego imperium w Syrii i Iraku zob. m.in.: A. Shahinyan, *Northern Territories of Sasanian Atropatene and the Arab Azerbaijan*, ICs 20.2, 2016, s. 191–203 oraz dwa teksty w tomie *The Archaeology of Medieval Islamic Frontiers: From the Mediterranean to the Caspian Sea*, ed. A. Asa Eger, Boulder (Colorado) 2019: K. Alizadeh, *Overlapping Social and Political Boundaries: Borders of the Sasanian Empire and the Muslim Caliphate in the Caucasus*, s. 139–167; T. Vorderstrasse, *Buddhism on the Shores of the Black Sea: The North Caucasus Frontier between the Muslims, Byzantines, and Khazars*, s. 168–194.

⁴²⁶ Całość relacji dotyczącej działań Marwana w pierwszym etapie wojny domowej: Teofanes, AM 6235, s. 418.20–24.

⁴²⁷ Teofanes wspomniął tam o dwudziestu tysiącach zabitych po stronie popierających Ibrahima ibn Walida, dowodzonych przez Sulejmana, co wydaje się liczbą znacznie zawyżoną, niemniej jednak Chronograf chciał podkreślić rozmiar klęski syna Hiszama, który był zmuszony uciekać z pola bitwy jedynie z poczem osobistym: Teofanes, AM 6235, s. 418.26–29.

⁴²⁸ Teofanes, AM 6236, s. 17–20.

⁴²⁹ Teofanes, AM 6237, s. 422.2–5.

⁴³⁰ Teofanes, AM 6237, s. 422.8–11.

padku wraz ze swoim synem, ‘Abdallahem ibn Marwanem⁴³¹. W czasie tej kampanii zdobył również Emesę⁴³², Damaszek i Jerozolimę⁴³³, a podsumowanie jego działań podczas wojny domowej odnajdziemy w AM 6239, kiedy Teofanes konkluduje: ἐξενίκησε Μαρουάμ, ὁ τῶν Ἀράβων ἀρχηγός, ὡς προέφην⁴³⁴. Szczęście opuściło Marwana dopiero w starciach z Abbasydami, ale i w tych fragmentach Chronograf pokreślił osobisty udział kalifa w starciach, przede wszystkim w bitwie nad Wielkim Zabem⁴³⁵.

Dodatkowo Teofanes oskarżał kalifa o sprzyjanie heretykom oraz o pogańskie praktyki⁴³⁶. Interesujące jest, iż chrześcijanin widział zło w nieprzestrzeganiu zasad islamu. Teofanes wspominał także o przeniesieniu stolicy do Harranu⁴³⁷, co było jednym z głównych błędów syna Muhammada ibn Marwana. Jednocześnie jednak to właśnie Marwan II miał zapewnić ochronę i poważanie Teofilaktowi, patriarche Antiochii, nakazując by honorowano jego stanowisko w oficjalnych dekretach (καὶ τοῦτον γράμμασι καθολικοῖς τιμᾶσθαι προσέταξε παρὰ τῶν Ἀράβων), doceniając jego przymioty duchowe, zwłaszcza czystość (ἀρίσμασι γὰρ πνευματικοῖς ἐκεκόσμητο, καὶ μάλιστα τῇ σωφροσύνῃ). Marwan występował tutaj jako władca, który wydaje zgodę na prośbę chrześcijan, by możliwe było wyświęcenie nowego patriarchy po śmierci wspomnianego już wyżej Stefana, przyjaciela kalifa Hiszama (τῷ δ’ αὐτῷ ἔτει παρακλήσει τῶν Χριστιανῶν τῆς ἐώας συνεχώρησε χειροτονηθῆναι Θεοφύλακτον)⁴³⁸. Tym samym kolejny już władca muzułmański został przedstawiony jako decydująca instancja względem chrześcijańskiej hierarchii na terenach podległych jego władzy administracyjnej. Syn Muhammada występuje też w AM 6236, niemal jak mściciel chrześcijan – w kontekście wzmiankowanej już egzekucji al-‘Abbasa ibn Walida, Chronograf podkreślił przede wszystkim, że był to prześladowca chrześcijan (dodając jednak

⁴³¹ Teofanes, AM 6237, s. 422.6–7.

⁴³² Teofanes, AM 6237, s. 422.7–8.

⁴³³ Teofanes, AM 6237, s. 422.21–22.

⁴³⁴ Teofanes, AM 6239, s. 424.9–10.

⁴³⁵ Teofanes, AM 6240, s. 425.4–6.

⁴³⁶ Teofanes, AM 6241, s. 426.11–13.

⁴³⁷ Teofanes, AM 6235, s. 419.5–6.

⁴³⁸ Całość omówionego passusu: Teofanes, AM 6236, s. 421.20–25.

wątpliwe twierdzenia o stosowanej przez niego magii⁴³⁹), dopiero potem dodał, że ‘Abbas był zamieszany w śmierć Walida II.

Także stosunek Teofanesa do sposobu przejścia władzy przez kalifa nie wydaje się być jednoznaczny. Podkreślił, iż Marwan chciał jedynie *pozornie poprzeć synów Walida i sprzeciwić się Jazydowi*⁴⁴⁰, powtarzając tę informację w kolejnych wersach tego fragmentu, dotyczących wymordowania dzieci Walida przez Sulejmana ibn Hiszama⁴⁴¹. Później wspomniał jednak jeszcze raz, że Marwan prowadził tę wojnę jakby w imieniu zamordowanego Walida, kiedy opisał zemstę jaką ten wywarł na zabójcach kalifa i jego synów w Damaszku⁴⁴². Podobnie też, kiedy opisał okoliczności śmierci al-‘Abbasa ibn Walida, podkreślił, że brał on udział w spisku na życie Walida II, co miało być jedną z przyczyn egzekucji⁴⁴³.

Chronograf doceniał odwagę i upór Marwana, podkreślając, iż umajjadzki kalif walczył do końca. Napisał bowiem, iż *Marwana ścigali Mauroforoi* [Abbasydzi – B.C.], *ujęli go i zabili po ciężkiej wojnie*⁴⁴⁴. Chronograf dodał także w jednej z późniejszych relacji, iż w Syrii wybuchło kilka powstań, które skończyły się *wraz z nadejściem zabalsamowanej głowy Marwana*⁴⁴⁵. Teofanes skonstatował tym samym fakt, iż nie wszyscy zgadzali się na zmianę dynastii, o czym świadczą także działania samych Abbasydów⁴⁴⁶. Dziejopis nie wydaje się do końca neutralnym

⁴³⁹ Teofanes, AM 6236, s. 421.31–33: μαγείαις γὰρ καὶ δαιμόνων ἐπικλήσεσι πολλὰ κατὰ Χριστιανῶν κακὰ ἐτεκτήνατο. οὗτος καὶ τῷ αἵματι Οὐαλίδ ἐκοινώνησεν.

⁴⁴⁰ Teofanes, AM 6235, s. 418. 21–22: ὑπερμαχῶν, τὸ δοκεῖν, τῶν τέκνων τοῦ Οὐαλίδ καὶ ἐναντιούμενος τῷ Ιζίδ.

⁴⁴¹ Teofanes, AM 6235, s. 418.30–419.1.

⁴⁴² Teofanes, AM 6235, s. 419.2–5.

⁴⁴³ Teofanes, AM 6236, s. 421.32–33.

⁴⁴⁴ Teofanes, AM 6241, s. 425. 13–15: τούτῳ τῷ ἔτει καταδιώκεται Μαρουὰμ ὑπὸ τῶν Μαυροφόρων καὶ καταληφθεὶς ὑπ’ αὐτῶν κτείνεται, βαρυτάτου πολέμου κροτηθέντος.

⁴⁴⁵ Teofanes, AM 6242, s. 427. 6–7: ἐλθούσης δὲ τῆς κεφαλῆς τοῦ Μαρουὰμ ἐσμυρνισμένης, ἐπαύσαντο αἱ πλείους τῶν στάσεων.

⁴⁴⁶ Dynastia umajjadzka jeszcze długo po 750 r. była bardzo poważana wśród muzułmanów, szczególnie w Syrii. Tamtejszy zarządca as-Salih, poślubił wdowę po Marwanie II, aby stworzyć pozory sukcesji, zob. H. Kennedy, *Dwór kalifów. Powstanie i upadek najpotężniejszej dynastii świata muzułmańskiego*, tłum. J.W. Kozłowska, J. Pierzchała, Warszawa 2006, s. 53. Na temat proumajjadzkich resentymentów jeszcze w IX w. zob.: J.A. Bellamy, *Pro-Umayyad Propaganda in Ninth-Century*

przy opisywaniu tego konfliktu. Zaznacza bowiem, iż Abbasydzi rozpoczęli swoje rządy od prześladowań polityczno-religijnych⁴⁴⁷. Także wzmianka o uchodzących ostatnich Umajjadach (Teofanes wspomniał o synach i kuzynach Marwana – οἱ δὲ περισωθέντες υἱοὶ τε καὶ συγγενεῖς τοῦ Μαρουᾶ⁴⁴⁸, choć ‘Abd ar-Rahman, założyciel kordobańskiej linii Umajjadów był wnukiem Hiszama ibn ‘Abd al-Malika), którzy odnaleźli swoje miejsce w Andaluzji po długiej peregrynacji przez Afrykę, Libię i morze⁴⁴⁹, gdzie pozostali wraz ze swoimi krewnymi i współwyzawcami (ᾠκησαν μέχρι τοῦδε τοῦ χρόνου⁴⁵⁰), niesie w sobie zarówno nutę nostalgii⁴⁵¹,

Baghdad in the Works of Ibn Abī l-Dunyā, [in:] *Prédication et propagande au Moyen Age. Islam, Byzance, Occident. Session des 20–25 octobre 1980*, eds G. Ma k d i s i, D. S o u r d e l, J. S o u r d e l-T h o m i n e, Paris 1983, s. 71–86. Abu ‘Umar az-Zahid, słynny gramatyk z Bagdadu, który zmarł w drugiej połowie X w., miał napisać dzieło wychwalające cnoty Mu‘awiji i nie przyjmował nikogo na nauki dopóki chętny nie zapoznał się z tezami tej pracy. Próbę rehabilitacji syna Abu Sufjana poprzez propagowanie opowieści o jego licznych spotkaniach i rozmowach z Ibn ‘Abbasem, odnajdujemy również m.in. w dziełach tzw. Ahbāra al-Dawli al-‘Abbāsiji. Służyły one m.in. przedstawieniu religijnych poglądów i zasług pierwszego Banu Umajja, jako kontra w stosunku do rozpowszechniających się już ówczesnie (w X w.) coraz mocniej tradycji alidzkich: T. E l-H i b r i, *The Redemption of Umayyad Memory by the ‘Abbāsids*, JNES 61. 4, 2002, s. 241–265. Były one tym groźniejsze im mniej sekciarski charakter zaczęły przybierać, stając się alternatywną propozycją polityczną w postaci fatymidzkiej czy karmackiej. Nie przypadkowo Amira K. B e n n i s o n określiła ten czas mianem *the Shi‘i century – The Great Caliphs. The Golden Age of the ‘Abbasid Empire*, New Haven–London 2009, s. 39–43. Resentymenty proumajjadzkie nie ograniczały się wyłącznie do Syrii, ale rozpowszechnione były również w sercu abbasydzkiego państwa, znaleźć można nawet wzmianki świadczące o takowych w Chorasanie: Ch. P e l l a t, *Le culte de Mu‘āwīya...*, s. 56–58.

⁴⁴⁷ Teofanes kilka razy wspominał o abbasydzkich represjach w stosunku do chrześcijan. Powodem ich była, według Chronografa, przede wszystkim polityka. W relacji z roku AM 6243 Bizantyńczyk wspominał o morderstwie dokonanym na grupie chrześcijan, *ponieważ byli związani z poprzednio rządzącymi* (s. 427.12–14). Teofanes wyraźnie wskazywał więc na powiązania chrześcijan z Umajjadami. Wygnanie Teodora, patriarchy Antiochii, przez gubernatora Kinnasrinu, miałoby być także związane z polityką, zob.: T e o f a n e s, AM 6248, s. 430. 2–7.

⁴⁴⁸ T e o f a n e s, AM 6241, s. 426.1.

⁴⁴⁹ T e o f a n e s, AM 6241, s. 426.1–4.

⁴⁵⁰ T e o f a n e s, AM 6241, s. 426.4–5.

⁴⁵¹ Trudno podejrzewać Teofanesa o takie uczucia względem umajjadzkiego kalifatu, jednak motywy tej peregrynacji na przymusowe wygnanie, straty ojczyzny i pewnego rodzaju nostalgii za dawną potęgą obecne były na pewno w myśli muzułmańskiej:

jak i niewypowiedzianej groźby – możliwości powrotu Banu Umajja na tron kalifów. Interesujące, że *Chronograf* wzmiankował w tym fragmencie również bliżej nieokreślonych potomków Mu'awiji, którzy mieli się już wcześniej udać na Półwysep Iberyjski⁴⁵². Przypomnijmy, Marwanidzi nie byli bezpośrednimi potomkami linii Sufjanidów. Czyżby dla Teofanesa był to istotny szczegół, a przez ten passus podkreślił wspólnotę losu obydwu linii?

Reasumując, obraz Marwana II w *Chronografii* można uznać, jak chyba żadnego innego kalifa, za wszech miar wielowymiarowy i niejednoznaczny, chociaż w ostatecznym rozrachunku, paradoksalnie, pozytywny⁴⁵³. Opiekun i obrońca chrześcijan, niezbyt pobożny muzułmanin, odważny wódz, nie wzdragający się przed dokonywaniem rzezi i egzekucji – tak można byłoby podsumować ten wizerunek.

3. Abbasydzi

W przeciwieństwie do Muhammada, kalifów sprawiedliwych oraz Umajjadów, Abbasydzi byli Teofanesowi współczesnymi, sprawującymi władzę i organizującymi wyprawy, czy też nawiązującymi stosunki dyplomatyczne z cesarzami bizantyńskimi w czasach przygotowywania *Chronografii*. Dlatego też zdecydowałem się, by informacje przekazane na ich temat omówić w osobnym podrozdziale, traktując je całościowo i biorąc pod uwagę także te dotyczące omówionych już wcześniej tematów, jak np. kwestii militarnych czy opisów traktowania chrześcijan.

R.M. Feener, J. Gedacht, *Hijra, Hajj and Muslim Mobilities: Considering Coercion and Asymmetrical Power Dynamics in Histories of Islamic Cosmopolitanism*, [in:] *Challenging Cosmopolitanism. Coercion, Mobility and Displacement in Islamic Asia*, eds i i d e m, Edinburgh 2018, s. 1–29.

⁴⁵² Teofanes, AM 624I, s. 426.5–7: ἔχοντές τινας προκατοικήσαντας αὐτόθι τῶν ἀπὸ Μαυρίου διὰ πλοῦς ἐκρίφέντων ἐκεῖσε, συγγενεῖς αὐτῶν ὄντας καὶ τῆς αὐτῆς θρησκείας.

⁴⁵³ Czego nie można powiedzieć o jego wizerunku w zachowanych do naszych czasów dziełach historiografii muzułmańskiej, włącznie z przekonaniami powstałymi w islamskim folklorze: H. von Mžik, *Einiges über Marwāns II. Beinamen: al-Ḥimār und al-Ġa'dī*, WZKM 20, 1906, s. 310–313.

3.1. Powstanie Abbasydów i przejście przez nich władzy

Relacja Teofanesa na temat tzw. rewolucji abbasydzkiej⁴⁵⁴ rozpoczyna się od fragmentu w AM 6240. Bizantyński autor przedstawił przede wszystkim autorów buntu, których nazwał po pierwsze Chorasanitami/Chorasańczykami (Χωροσανίται) – nawiązując do miejsca rozpoczęcia się działań zbrojnych zwolenników Abbasydów, czyli wschodniej części Persji – Chorasanu; po drugie – *Maurophoroi* (Μαυροφόροι), czyli noszącymi czerni⁴⁵⁵, odnotowując w ten sposób barwy chorągwi, pod którymi walczyli powstańcy, na zasadzie przeciwieństwa do bieli Umajjadów. Konflikt, który zrodził się wówczas w kalifacie islamskim i ostatecznie doprowadził do zmiany dynastii rządzącej, przedstawiony został przez Teofanesa jako spór pomiędzy klanami, rodzinami o dziedzictwo fałszywego, jak podkreślił (Μουάμεδ τοῦ ψευδοπροφήτου)⁴⁵⁶, Proroka Muhammada. Przeciwstawił sobie dwie grupy – potomstwo Umajja z jednej strony oraz synów Echima i Alima z drugiej⁴⁵⁷. Tych ostatnich, oznaczających Haszymitów oraz Alidów, określił jako spokrewnionych z Muhammadem, ale nie uznał ich rodzinnych związków z Prorokiem za mające silniejszy mandat niż te reprezentowane przez Umajjadów, których przedstawił zresztą jako bezpośrednich następców założyciela nowej religii, podkreślając, że przodkowie Marwana II rządili od czasów Muhammada (τοῦ Μαρουὰμ καὶ πάσης τῆς συγγενείας τῶν προαρξάντων ἀπὸ Μουάμεδ)⁴⁵⁸. Nie jest to, dodajmy, zgodne z prawdą historyczną, oczywiście ze względu na kalifów sprawiedliwych, wśród których oprócz jednego z członków rodu Umajja był również założyciel wspomnianych wyżej Alidów. Tak czy inaczej, połączenie tych ostatnich z rodem ‘Abbasa wydaje się dość ciekawą

⁴⁵⁴ Z podstawowymi informacjami na temat powstania Abbasydów można zapoznać się w wielu polskojęzycznych opracowaniach: J. D a n e c k i, *Arabowie*, Warszawa 2001, s. 157–161; J. H a u z i Ń s k i, *Burzliwe dzieje kalifatu...*, s. 30–48; J. S o u r d e l, D. S o u r d e l, *Cywilizacja islamu (VII–XII w.)*, tłum. M. S k u r a t o w i c z, W. D e m b s k i, Warszawa 1980, s. 58–65;

⁴⁵⁵ T e o f a n e s, AM 6240, s. 424.13.

⁴⁵⁶ T e o f a n e s, AM 6240, s. 424.14–15.

⁴⁵⁷ T e o f a n e s, AM 6240, s. 424.18.

⁴⁵⁸ T e o f a n e s, AM 6240, s. 424.13–14.

interpretacją, zważywszy na fakt, że potomkowie Alego (a konkretniej – Husajna) mieli według niektórych badaczy spore szanse, by w okresie wojny między Umajjadami a Abbasydami stworzyć własną propozycję, będąc niebezpiecznymi dla obydwu dynastii⁴⁵⁹, jednakże zaprzepaścili je swoją bierną postawą. Jednocześnie pojednawcze gesty wobec nowych władców muzułmańskiego państwa, które czynił ówczesny, szósty już imam Dżafar as-Sadik, przyczyniły się do wytworzenia raczej dobrych relacji z Abbasydami (choć późniejsze wersje szyickie wskazywały zarówno na niezłomność swoich przywódców wobec kalifów irackich, jak i wspominały prześladowania, które spotkały imama ze strony al-Mansura w Hidżazie)⁴⁶⁰. Wspomnienie przez Teofanesa Alidów obok Haszymitów nie musi być przypadkowe. Badania propagandowych wersji narracji prezentowanych przez nową dynastię wykazują bowiem, że Abbasydzi odwoływali się również do alidzkiego dziedzictwa, podkreślając jedynie, że to dzięki aktywności rodu ‘Abbasa (przy bierności rodu Alego) kalif powrócił do *ahl al-bajt* – rodziny Proroka⁴⁶¹.

Poza wskazaniem na wątpliwości dotyczące zasadności praw legitymizacji Alidów i Haszymitów poprzez ich związki rodzinne, warto zwrócić uwagę na fakt, że Teofanes przedstawił ich rody jako uciekinierów, którzy musieli się ukrywać przed Umajjadami w tzw. Małej Arabii⁴⁶², gdzie

⁴⁵⁹ Wszak część powstańczych oddziałów grupowała się pod hasłami przywrócenia władzy kalifa rodzinie Proroka, podnoszono jednocześnie konieczność odbycia nowej szury: P. C r o n e, *Medieval Islamic Political...*, s. 87–98.

⁴⁶⁰ F. O m a r, *Some Aspects of the ‘Abbāsid-Ḥusaynid Relations during the early ‘Abbāsid Period 132–193 A.H./750–809 A.D.*, *Ara* 22. 2, 1975, s. 170–179.

⁴⁶¹ E. L. D a n i e l, *The Anonymous „History of the Abbasid Family” and Its Place in Islamic Historiography*, *IJMES* 14. 4, 1982, s. 419–434.

⁴⁶² I chociaż z punktu widzenia propagandowego to mogło obrócić się przeciwko nim, jednak w dłuższej perspektywie miało swoje, czasem niespodziewane, zalety. Jak zauważył chociażby H. M. A l - N a b o d a h: *The ‘Abbāsid dynasty was established primarily due to the efforts of its ‘eyes’ and informants, at a time when the ‘Abbāsids were still a small, covert group trying to topple the Umayyads. Theirs was a meticulous and well-organized apparatus, which succeeded in uncovering and foiling many plots, civil wars, and insurgencies*, a doświadczenie to pozwoliło później rozwinąć te służby na niespotykaną dotąd skalę – *Sahib al-Khabar. Secret Agents and Spies during the First Century of Islam*, *JASH* 39. 2, 2005, s. 176.

skupili się wokół osoby Abraima⁴⁶³ (Ibrahima al-Imama ibn Muhama ibn Alego ibn ‘Abdallaha, brata bardziej znanych as-Saffaha oraz al-Mansura, którzy zostali później pierwszymi abbasydzkimi kalifami). Nawiązanie do południowego pogranicza Syrii, gdzie znajdowało się centrum rodu Abbasydów, Humajma, to kolejna sugestia, iż Teofanes nie korzystał ze źródeł przychylnych nowej dynastii, gdyż w jej historiografii raczej ignorowano fakt związków rodu ‘Abbasa z tym regionem⁴⁶⁴. Oprócz niepewnej pozycji społecznej buntowników, Chronograf zauważył też, dość znany ogólnie fakt, posłużenia się przez Abbasydów osobą Abu Muslima, wyzwolenca, który w Chorasanie miał prosić o pomoc w wywołaniu zbrojnego powstania przeciwko Marwanowi II⁴⁶⁵. Tutaj w relacji pojawia się kolejna istotna postać, u Teofanesa występująca pod imieniem Chaktabana (Kahtab ibn Szabib al-Ta’i), który wraz z innymi zwolennikami Abbasydów doprowadził do buntu niewolników przeciwko własnym panom, co zakończyło się wielką rzezią tych ostatnich, grabieżą ich majątków (bizantyński historyk wspomina w tym miejscu konie, broń i złoto), dzięki którym ci pozbawieni wcześniej władzy, stali się nowymi władcami i panami⁴⁶⁶. Warto zwrócić uwagę na podkreślenie zagadnień społecznych, rewolucyjnej zmiany hierarchii własności i władzy jaka zaszła za przyczyną abbasydzkiego buntu. Elementy te, przede wszystkim w kontekście istotnej roli pozbawionego przez Umajjadów znaczenia żywiołu perskiego, podkreślano we wcześniejszej literaturze przedmiotu dotyczącej powstania Abbasydów⁴⁶⁷. Obecnie, po dokonaniach badawczych

⁴⁶³ Teofanes, AM 6240, s. 424.19–20.

⁴⁶⁴ P.M. Cobb, *Community versus Contention: Ibn ‘Asākir and ‘Abbāsid Syria*, [in:] *Ibn ‘Asākir and Early Islamic History*, ed. J.E. Lindasays, Princeton 2001, s. 100–126.

⁴⁶⁵ Teofanes, AM 6240, s. 424.20–23.

⁴⁶⁶ Teofanes, AM 6240, s. 424.23–26. Ten negatywny obraz uczestników powstania, warstw nieposiadających, zgodny jest w podstawowym sensie z temperaturą debat jakie toczono na temat *mawali* w ówczesnych narracjach muzułmańskich: P. Croné, *Mawali and the Prophet’s Family. An Early Shī’ite View*, [in:] eadem, *From Arabian Tribes to Islamic Empire. Army, State and Society in the Near East c. 600–850*, London 2008, s. 167–194.

⁴⁶⁷ J. Wellhausen, *Das arabische Reich und sein Sturz*, Berlin 1960, s. 247–305; G. van Vloten, *Zur Abbasidengeschichte*, ZDMG 52, 1898, s. 218–226;

z lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych ubiegłego wieku, zauważa się raczej wkład plemion arabskich, osiadłych w Chorasanie, co do których trudno mówić o wykluczeniu⁴⁶⁸. Nie można jednak nie zauważyć, że część sił „rewolucyjnych” stanowili zainteresowani poszerzaniem swoich przywilejów, pozbawieni ich jeszcze niedawno całkowicie *mawali*, klienci, spośród których większość nie wywodziła się z plemion arabskich. Kilkanaście lat temu Saleh Said Agha, posiłkując się zarówno przekazami historiografii muzułmańskiej, jak i dokumentami w postaci list dotacji przekazywanych uczestniczącym w wyprawach wojennych, zauważył, że najprawdopodobniej żywioł arabski przebywający w Chorasanie nie mógł stanowić o powodzeniu rewolucji z przyczyn statystycznych – po prostu nie miał wystarczającego potencjału demograficznego⁴⁶⁹. Mimo jednak, że nie był tak liczny, jak się wydawało pierwszym badaczom zjawiska, a także nie znajdował się na szczycie ówczesnej drabiny społecznej, to istotne były takie aspekty, jak charakteryzujący niektóre z grup egalitaryzm plemienny, a także tradycyjne podważanie dominacji Kurajszytów, np. wśród Azdytów. Nie bez znaczenia było też oddalenie od głównych centrów władzy w Syrii, wymagające od lokalnych elit tworzenia nowych miejscowych układów społecznych z warstwami podbitymi, niezależnie od rozkazów płynących z Damaszku⁴⁷⁰. Nowe badania oazy Merw,

i d e m, *Recherches sur la domination arabe, le chi'itisme et les croyances messianiques sous le kalifat des Omayyades*, Amsterdam 1894, s. 12.

⁴⁶⁸ Zob. m.in. koncepcje zaprezentowane przez: M. S h a r o n, *Black Banners from the East. The Establishment of the 'Abbāsid State. Incubation of a Revolt*, Jerusalem–Leiden 1983; J. L a s s n e r, *The Shaping of 'Abbasid Rule*, Princeton 1980; M. A. S h a b a n, *The 'Abbasid Revolution*, Cambridge 1970; F. O m a r, *The 'Abbasid Caliphate, 132/750–170/786*, Baghdad 1969. Por. też omówienie abbasydzkiej metody pozyskiwania niezadowolonych członków poszczególnych plemion arabskich, często wykorzystanych instrumentalnie, a następnie eliminowanych (co nie znaczy, że i oni nie chcieli się jedynie posłużyć Abbasydami do osiągnięcia swoich partykularnych interesów): Kh. Y. B l a n k i n s h i p, *The Tribal Factor in the Abbasid Revolution: The Betrayal of the Imam Ibrahim B. Muhammad*, JAOS 108. 4, s. 589–603.

⁴⁶⁹ S. S. A g h a, *The Arab Population in Ḥurāsān during the Umayyad Period: Some Demographic Computations*, Ara 46. 2, 1999, s. 211–229.

⁴⁷⁰ H. M a s o n, *The Role of the Azdite Muḥallabid Family in Marw's Anti-Umayyad Power Struggle: An Historical Reevaluation*, Ara 14. 2, 1967, s. 191–207.

wykorzystujące dane ze źródeł chińskich i baktryjskich oraz wyniki analiz archeologicznych pozwoliły natomiast ocenić potencjał żywnościowy tego miejsca, co doprowadziło naukowców do wniosków, zgodnie z którymi bez współpracy pomiędzy arabskimi elitami i perskimi warstwami niższymi, trwającej kilkadziesiąt lat przed rewolucją, prowadzącej do znacznego wymieszania obydwu etnosów, niemożliwe było przetrwanie żywołu arabskiego na tych terenach. Arabowie służyli zapewne za zarzewie abbasydzkiej rewolucji, ale w czasie samych walk mogli liczyć na Persów, gdyż związki z nimi były dużo silniejsze niż dotąd sądzono, opierając się na konieczności przetrwania w nie zawsze sprzyjających warunkach egzystencjalnych⁴⁷¹. Nowe badania skłaniają jednocześnie do redefinicji dotychczasowych poglądów dotyczących umajjadzkich rządów nad Persją. Zwraca się uwagę na wnioski pochodzące ze świadectw materialnych, przede wszystkim numizmatycznych, zgodnie z którymi namiestnicy starali się by przekaz na nich zawarty był zrozumiały dla miejscowych. Zaobserwować można również pewną elastyczność wobec wymogów islamu, używanie znanych lokalnie wzorów. Wszystko to skłania niektórych badaczy do postawienia tezy, że Umajjadzi byli znacznie bardziej otwarci na kontakty i współpracę z regionalnymi elitami niż się dotąd sądziło⁴⁷².

Mimo to, obecne w abbasydzkich przekazach nieustanne podkreślanie, iż rozpoczynają *dawla*, czyli nową erę prawdziwego islamu⁴⁷³, mogło dać asumpt do wyżej przedstawionych obserwacji, gdzie moment przejścia

⁴⁷¹ Wyniki badań zob.: É. de la Vaissière, *The 'Abbāsid Revolution in Marw: New Data*, I 95. 1, 2018, s. 110–146. O arabskiej elicie w oazie Merw, cf. też: E.L. Daniel, *The 'Ahl al-Taḡādum' and the Problem of the Constituency of the Abbasid Revolution in the Merv Oasis*, JIS 7. 2, 1996, s. 150–179.

⁴⁷² T. Daryaei, *Persian Lords and the Umayyads: Cooperation and Coexistence in a Turbulent Time*, [in:] *Christians and Others...*, s. 73–81.

⁴⁷³ Jak podkreśla Muhammad Qasim Zaman, kwestie religijne nie były oczywiście głównym powodem, dla którego wybuchło abbasydzkie powstanie, ale stanowiły później jeden z najważniejszych argumentów uzasadniających rewolucję. Zagadnienia religijnej odnowy były też właściwie jedynymi, które mogły zjednoczyć w działaniu tak różne grupy, uczestniczące w wojnie po stronie rodu 'Abbasa: *The 'Abbāsid Revolution. A Study of the Nature and Role of Religious Dynamics*, JAsH 21. 2, 1987, s. 119–149.

przez nich władzy jest zaprezentowany przez Teofanesa jako faktyczna zmiana⁴⁷⁴. Po rewolucji można było też zaobserwować, że po pewnym czasie realizowano część postulatów podnoszonych m.in. przez ruch *szu'ubijja*, jak większy dostęp do stanowisk administracyjnych dla osób wywodzących się z Chorasanu, zwłaszcza dużej liczby *mawali* (a praktyka ta została niemal zinstytucjonalizowana już od czasów al-Mansura⁴⁷⁵), czy bardziej równomierny dostęp do podziału ewentualnych zdobyczy dla tamtejszych różnorodnych grup etnicznych. Stąd też nie można wykluczyć głównie społecznego podłoża buntu⁴⁷⁶. Mam nadzieję, że nawet tak krótkie powyższe omówienie pozwala zrozumieć, że zagadnienie jest niezwykle skomplikowane, a ponieważ tzw. rewolucja abbasydzka uznawana jest do dzisiaj za jedno z przełomowych wydarzeń w historii islamu, to też zdobyła sobie bardzo okazałą literaturę⁴⁷⁷, szczególnie w porównaniu z innymi aspektami dziejów wczesnego państwa muzułmanów.

Reasumując, w pierwszej części relacji Bizantyńczyk wyraźnie wskazał na wątpliwą legitymizację Abbasydów i odwołanie się ich do najniższych warstw społecznych. Nawet jeśli otwarcie nie zajął stanowiska, to jednak trudno spodziewać się, by był zwolennikiem tak radykalnego ruchu.

⁴⁷⁴ O koncepcji nowej ery w abbasydzkiej propagandzie zob.: J. L a s s n e r, *The 'Abbasid Dawla. An Essay on the Concept of Revolution in Early Islam*, [in:] *Tradition and Innovation in Late Antiquity*, eds F.M. C l o v e r, R.S. H u m p h r e y s, Madison 1989, s. 251–255.

⁴⁷⁵ J. L a s s n e r, *The Shaping of 'Abbasid...*, s. 91–115.

⁴⁷⁶ Na zagadnienia związane z redystrybucją własności i kwestie podatkowe, a także ewentualnie poparcie szyitów, charydżytów i kadarytów, co mogło wpłynąć na ludowy charakter wystąpień, zwrócił uwagę m.in. Roberto M a r i n - G u z m a n: *The 'Abbasid Revolution in Central Asia and Khurāsān. An Analytical Study of the Role of Taxation, Conversion and Religious Groups in its Genesis*, *ISt* 33. 2/3 (Special Issue on Central Asia), s. 227–252.

⁴⁷⁷ Tak obszerną, że stało się konieczne tworzenie omówień głównych koncepcji stworzonych w ostatnich dziesięcioleciach. Jak napisał Stephen H u m p h r e y s, *Islamic History. A Framework for Inquiry – Revised Edition*, Princeton 1991, s. 104: *The Abbasid claimed (...) was no mere change of regime, however dramatic, but rather a decisive turning point in Islamic history. And so it has been portrayed ever since, by Western as well as Muslim scholars. For this reason, it has engendered a substantial scholarly literature – one of the very few topics in Islamic historical studies to do so.* Całość omówienia na s. 104–127.

Pamiętajmy, w omawianej relacji Alidzi i Haszymici nie mają większych praw do tronu niż Umajjadzi (którzy według Teofanesa byli bezpośrednimi spadkobiercami Muhammada), gdyż uciekli, ukrywali się i spiskowali, wykorzystując tych, którzy bezprawnie, gwałtem zgrabili dobra należące do tradycyjnych warstw posiadających⁴⁷⁸. Warto wspomnieć, że również historiografia muzułmańska zawiera informacje o niezwyklej przemocy, która stała się owocem wystąpień w Chorasanie. Te morderstwa i grabieże były powodem antyabbasydzkich wystąpień tuż po zwycięstwie, co zostało odnotowane przez takich historyków jak at-Tabari i al-Jakubi⁴⁷⁹. Używano m.in. sprawdzonej przez Umajjadów metody, czyli krzyżowania – tak zginąć miał np. jeden z ostatnich pozostających przy życiu synów ‘Abd al-Malika (istotna symbolika, podobnie jak fakt, że rozkaz bezpośrednio wydać miał sam as-Saffah), blisko siedemdziesięcioletni ‘Abdallah⁴⁸⁰. Historycy muzułmańscy zwracali też uwagę na przypadki nieuzasadnionej przemocy i okrucieństwa w relacjach panujących niekiedy pomiędzy poszczególnymi członkami rodu ‘Abbasa, już w czasach nieco późniejszych⁴⁸¹. We współczesnych analizach wydarzeń związanych z rewolucją abbasydzką

⁴⁷⁸ Ten wątek relacji Teofanesa na dobrą sprawę pokrywa się z ustalonym w toku badań stanem faktycznym o tyle, że Abbasydzi nie dokonali jakichś gruntownych zmian społeczno-gospodarczych w zakresie udziału w rozwoju i dobrobycie państwa szerszych warstw. Największym beneficjentem pozostawała nadal dość wąska elita, związana z nową dynastią panującą, podobnie jak wcześniej z Umajjadami. Nie zmieniły się też główne źródła dochodów elit państwowych: H. Kennedy, *Elite Incomes in the Early Islamic State*, [in:] *Elites Old and New in the Byzantine and Early Islamic Near East*, eds J. Haldon, L.I. Conrad, Princeton 2004, s. 13–28. Dlatego też obraz jaki przedstawia Wyznawca, zgodny niemal z jakąś wczesną wersją „zasady łupów”, przejmowania wszystkich instytucji przez stronę zwycięską, wydaje się być prawdopodobny.

⁴⁷⁹ Jeden z przywódców tych wystąpień, skierowanych głównie przeciwko Abu Muslimowi, uzasadniając ich sens stwierdził, że nie po to stanęli po stronie Rodziny Proroka, aby przelewać krew i postępować niesprawiedliwie – C.F. Robinson, *The Violence of the Abbasid Revolution*, [in:] *Living Islamic History: Studies in Honour of Professor Carole Hillenbrand*, ed. Y. Suleiman, Edinburgh 2010, s. 226–251.

⁴⁸⁰ A. Borrut, ‘*Abdallāh b. ‘Abd al-Malik b. Marwān*, [in:] EI⁹, eds K. Fleet, G. Krämer, D. Matringe, J. Nawas, E. Rowson, Leiden–Boston 2013, s. 13–14.

⁴⁸¹ J.A. Nawas, *Abbāsīd State Violence and the Execution of Ibn ‘Aīsha*, [in:] *Violence in Islamic Thought from the Qur’an to the Mongols*, eds R. Glave, I.T. Kristo-Nagy, Edinburgh 2015, s. 128–139.

zauważa się jednak, że po pierwsze – nie wszystkich Umajjadów czekała śmierć z rąk Abbasydów, po drugie – sam przebieg wydarzeń nie był tak gwałtowny, nowa dynastia nie odrzuciła całkowicie dziedzictwa swoich poprzedników (bo nie mogła, nie podważając jednocześnie samej idei kalifatu sprawowanego przede wszystkim jako władza polityczna i nie chcąc ustępować w żadnym aspekcie Alidom⁴⁸²).

Negatywny obraz abbasydzkiej rewolucji wzmacniają kolejne fragmenty *Chronografii* z tego samego roku AM 6240, gdzie autor zaraz po zarysowaniu buntu niewolników, ich morderstw i grabieży, wprowadza informacje na temat rodzącego się w muzułmańskiej społeczności podziału – na *Kaisinoi* i *Imanites*, których możemy łączyć z Kajsytami i Jemenitami⁴⁸³. Rzecz w tym, że rozłam ten Teofanes próbuje wiązać z Abu Muslimem, który miał wręcz podjudzać Jemenitów przeciwko Kajsytom⁴⁸⁴. Faktycznie, rywalizacja pomiędzy dwoma plemionami miała z pewnością znaczenie w kontekście późniejszego ostatecznego podboju Syrii przez Abbasydów, kiedy to Jemenici poparli nową dynastię, ułatwiając wojskom pod czarnymi sztandarami wkroczenie do Damaszku, po ucieczce Marwana⁴⁸⁵. Nie ulega również wątpliwości, że ostatni umajjadzki kalif oparł swoje działania w latach 748–749 w zachodnim Iranie oraz Iraku, mające na celu stłumienie abbasydzkiej rebelii – na kajsyckich wodzach, takich jak Jazyd ibn ‘Umar ibn Hubajra, Nubata ibn Hanzala Kilab czy ‘Amir ibn Dubara Murrah. Niemniej jednak należy pamiętać, że konflikt kajsycko-jemenicki trwał dobre kilkadziesiąt lat, praktycznie

⁴⁸² Zob. m.in.: A. El ‘a d, *Aspects of the Transition from the Umayyad to the ‘Abbasid Caliphate*, JSAI 19, 1995, s. 89–128; I. B l i g h-A b r a m s k i, *Evolution vs. Revolution: Umayyad Elements in the ‘Abbasid Regime 133/750–320/932*, I 65, 1988, s. 226–243.

⁴⁸³ T e o f a n e s, AM 6240, s. 424.26–27: διαιροῦνται δὲ εἰς φυλὰς δύο, Καῖσινοὺς καὶ Ἰμανίτας.

⁴⁸⁴ T e o f a n e s, AM 6240, s. 424.27–28.

⁴⁸⁵ Współczesne interpretacje podkreślają decydujące znaczenie wewnątrzarabskiego konfliktu, w który zaangażowali się Umajjadzi w kontekście utraty przez nich władzy na rzecz Abbasydów, którzy spójność opartą o plemiona zastąpili religijną, przekazując część wpływów politycznych osobom spoza kręgu kultury arabskiej – Y. B e n n a j i, *The Tribal Conflict, Authority and Fall of the Umayyads: Modern Interpretations and Gramsci’s Theory of Hegemony*, JISC 6. 1, 2018, s. 43–52.

od lat osiemdziesiątych VII w.⁴⁸⁶ i wynikał początkowo z walki o spuściznę po głównej linii umajjadzkiej, czyli Sufjanidach⁴⁸⁷. W *Chronografii* obydwie odłamy arabskie pojawiają się wyłącznie w momencie przejmowania władzy przez Abbasydów. Tymczasem jeszcze niedawno dominującą

⁴⁸⁶ W kontekście wyżej poruszanych wątków należy wyjaśnić, że rywalizacja pomiędzy obydwooma odłami, chociaż legitymizowana poprzez liczne odwołania do tradycji (Jemenici wiązali swoje pochodzenie z południowoarabskimi potomkami Kahtana, natomiast Kajscy odwoływali się do północnoarabskich potomków Adnana), jak i różnic historycznych (Jemenici jeszcze przed powstaniem islamu zajmowali część południowej i centralnej Syrii, wśród tej grupy plemion możemy bowiem znaleźć znanych sojuszników cesarzy bizantyńskich i szachów perskich – Gassanidów oraz Lachmidów; Kajscy natomiast wywodzili się spośród ludów, które na tereny północnych Syrii i Mezopotamii przybyły dopiero w okresie pierwszych podbojów muzułmańskich), to jednak polegała przede wszystkim na próbie zdominowania przez jedną z frakcji kluczowych stanowisk w armii i administracji umajjadzkiej. Od śmierci Mu'awiji, który związany był z jednym z plemion jemenickich poprzez małżeństwo, praktycznie niemal przez cały okres panowania nowej gałęzi umajjadzkiej, czyli Marwanidów, kalifowie próbowali równoważyć wpływy obydwu rywalizujących frakcji, co czasem przemieniało się w okresy *ajjamu*, czyli krwawej wroźdy, a nawet kończyło się morderstwem kalifa (czego dokonali np. Jemenici, zabijając Walida II). Zob. m.in. P. C r o n e, *Were the Qays and Yemen of the Umayyad Period Political Parties?*, I 71, 1994, s. 1–57; M. H o e x t e r, *The Role of the Qays and Yaman Factions in Local Political Divisions. Jabal Nablus Compared with the Judean Hills in the First Half of the Nineteenth Century*, AAS 2. 1, 1972, s. 277–282; H. K e n n e d y, *The origins of the Qays-Yaman dispute in Bilad al-Sham*, [in:] *Proceedings of the second symposium on the history of Bilad al-Sham during the early islamic period up to 40 A.H. / 640 A.D. The fourth international Conference on the history of Bilad al-Sham*, ed. M.A. B a k h i t, Amman 1987, s. 168–174.

⁴⁸⁷ Symbolicznie początkiem nienawiści było jedno ze starć drugiej *fitny* pod Mardż Rahit, do którego doszło w sierpniu 684 r., gdzie stanęły naprzeciw siebie armie zdominowane przez główny klan jemenicki – Kalb, popierający linię marwanidzką Umajjadów z Marwanem I na czele oraz Kajsyków z Dahhakiem ibn Kajsem al-Fihrim, który swoje usługi ofiarował mekańskiemu pretendentowi do godności kalifa 'Abdallahowi ibn al-Zubajrowi. Zwycięstwo Kalbitów doprowadziło do ustabilizowania sytuacji w Syrii, w efekcie do okrzepnięcia Marwanidów i przedłużenia o kilkadziesiąt lat władztwa Umajjadów nad całym kalifatem, niemniej jednak jednocześnie stało się zarzewiem krwawej nienawiści pomiędzy dwoma plemionami (czy też partiami, stronnictwami politycznymi, jak zastanawiają się niektórzy – P. C r o n e, *Were the Qays and Yemen...*, s. 1–57), opartymi o tzw. *ajjam*, czyli całodniowe, niemal rytualne starcia pomiędzy poszczególnymi przedstawicielami rodów lub całymi klanami. Na temat samej bitwy zob.: N. E l i s s é e f f, *Mardj Rāhit...*, s. 544–546.

opinią wśród naukowców zajmujących się powstaniem w Chorasanie było przekonanie o współdziałaniu obydwu odłamów, a Abbasydów przedstawiano jako wręcz tych, którzy doprowadzili do eliminacji tradycyjnej międzyplemiennej wrogości. Co prawda, dzisiaj podważa się ten pogląd, wskazując, że potomkowie 'Abbasa wykazywali się bardzo wrogim nastawieniem do poszczególnych przedstawicieli Kajsyków⁴⁸⁸, niemniej jednak wrogość ta nie narodziła się w okresie ich powstania, ale była tradycyjnym elementem walk o wpływy w państwie muzułmańskim także wcześniej.

Kolejne klęski zadawane przez Abbasydów, pod dowództwem Abu Muslima oraz Kahtaba ibn Szabiba, takim umajjadzkim (w zasadzie kajsyckim) wodzom jak Amir ibn Dubara czy Jazyd ibn Hubajra, kończą się ostatecznym zwycięstwem armii czarnego sztandaru nad Zabem, gdzie naprzeciw niej stanął sam kalif, Marwan II. Warto zwrócić przy tym uwagę na dwa aspekty relacji. Po pierwszej Teofanes stopniuje niejako napięcie, wspominając coraz większe armie stojące naprzeciwko Abu Muslima i Kahtaba – najpierw stutysięczną Amira ibn Dubara (καὶ πολεμήσας τὸν Ἰβινδάρᾳ παραλαμβάνει μετὰ νίκης ἅπαντας, ὥς ρ' που χιλιάδας ἀνδρῶν), następnie dwustutysięczną Jazyda (καὶ ἐλθὼν ἐπὶ τὸν Ἰβινουβερῆᾳ στρατοπεδεύοντα σὺν χιλιάσι σ' κάκεινον ἐξέλυσεν), kończąc na trzystutysięcznej ostatniego z Umajjadów (καὶ καταλαβὼν τὸν Μαρουᾶμ εἰς τὸν Ζάβαν ποταμὸν ἔχοντα τ' χιλιάδας πολεμεῖ αὐτὸν καὶ πλῆθος ἄπειρον ἀναιρεῖ ἐξ αὐτῶν)⁴⁸⁹. Liczby te nie wydają się przypadkowe, jeżeli zważywszy na dość symptomatyczne w tym fragmencie, a niespotykane raczej w innych poświęconych dziejom kalifatu, odwołanie do pism świętych, konkretnie zaś Księgi Powtórzonego Prawa. Teofanes przywołuje tu niemal dosłownie odwrócony werset tej księgi, znany dziś pod numerem 32:30: *Jak może jeden odpędzać tysiące, a dwóch odpierać dziesięć tysięcy?*, wspominając, że po zwycięstwie nad Zabem można było zobaczyć jak jeden ściga tysiąc, a dwóch prowadzi dziesięć tysięcy⁴⁹⁰, nawiązując tym samym do przewagi liczebnej Umajjadów w tej bitwie, która wydaje się

⁴⁸⁸ Kh.Y. Blankinship, *The Tribal Factor*..., s. 589–603.

⁴⁸⁹ Całość: Teofanes, AM 6240, s. 425.1–6.

⁴⁹⁰ Teofanes, AM 6240, s. 425.6–7: καὶ ἦν ἰδεῖν κατὰ τὴν γραφὴν τότε ἓνα διώκοντα χιλίους, καὶ δύο μετακινούντας μυριάδας.

być dość dobrze udokumentowana⁴⁹¹. Oczywiście może to być tylko efektowna figura retoryczna, wydaje się jednak, że nie można przejść obojętnie obok pozostałych wersetów tego fragmentu Pisma Świętego: *Dlatego, że ich sprzedała ich Skala, że Pan na łup ich wydał. 31 Bo skala ich nie jest jak nasza Skala, świadkami tego nasi wrogowie. 32 Bo winny ich szczep ze szczepu Sodomy lub z pól uprawnych Gomory⁴⁹²; ich grona to grona trujące, co gorzkie mają jagody; 33 ich wino jest jadem smoków, gwałtowną trucizną żmijową*. Nawiazania są oczywiste, przede wszystkim skala, która nie jest *jak nasza*⁴⁹³, fałszywa religia i fałszywy kościół reprezentowany przez kalifów został ukarany buntem podważającym ład świata – w ten sposób w opisywanym przez Teofanesa konflikcie na wschodzie nie ma właściwej strony (bo być jej nie może) – zarówno Abbasydzi, podważający zastany ład, znosząc się z niewolnikami i pozwalając im na morderstwa i grabieże, jak i Umajjadzi, mimo widocznej przewagi militarnej pozbawieni łaski zwycięstwa – to ludzie skazani na klęskę, zarówno w perspektywie ziemskiej, jak i wiecznej. Warto jednocześnie nadmienić, co zostanie jeszcze podniesione na kolejnych stronach niniejszego podrozdziału, korelację jaka zachodzi pomiędzy pojawiającymi się w literaturze muzułmańskiej i chrześcijańskiej oskarżeniami wobec Marwana II o niewierność samemu islamowi, a wzmiankowanym powyżej fragmentem. W *Koranie*,

⁴⁹¹ Trzy, a może nawet pięciokrotna, chociaż oczywiście kwestia ta nadal jest przedmiotem dość ożywionej dyskusji. Niektórzy spośród badaczy uznają, że Marwan nie był w stanie zebrać tak wielkiej armii, ze względu na ograniczenia logistyczne – najprawdopodobniej większość jego wojsk pochodziła z Syrii i al-Dżaziry – H. Kennedy, *The Early Abbasid Caliphate. A Political History*, Abingdon-on-Thames 2016, s. 47–48 [reedycja – pierwsze wydanie z 1981 r.).

⁴⁹² Odwołanie do Sodomy w tym miejscu nie ma związku z najczęściej podnoszonym znaczeniem, ale dotyczy bezbożności rozumianej jako wyznawanie przez Izrael innych bogów niż Jeden Prawdziwy i należy je łączyć z innym fragmentem tej samej księgi Powtórzonego Prawa – 29, 22–25.

⁴⁹³ Pwt, 32,30–33. We wskazanej perykopie została wspomniana oczywiście skala Izraela, ludu wybranego, jednocześnie zaś Bóg, będący dla tego ludu skalą. Skala, która nie byłaby „nasza”, oznacza zarówno fałszywe wybranie ludu, jak i fałszywego Boga, którego ów lud miałby wyznawać. Szerzej na temat znaczenia hebrajskiego czasownika *šūr* (skala), równoznacznego w tym fragmencie w Księdze Powtórzonego Prawa z JHWH – U. Szwańc, *Skala Izraela w świetle wiersza Pwt 32,30*, RT.KUL 50. 1, 2003, s. 29–38.

w rozdziale 8 (Al-Anfal – Łupy) znajdujemy powtórzoną dwukrotnie obietnicę daną przez Allaha jego wyznawcom – jeżeli będą prawowierni, to pokonają znacznie liczniejszych wrogów⁴⁹⁴. Była to zaś, z racji na swój praktyczny wymiar, jedna z najczęściej przytaczanych sur⁴⁹⁵. Zważywszy na pojawiające się w literaturze przedmiotu, a omówione w pierwszym rozdziale, teorie na temat korzystania przez Teofanesa z chrześcijańskich źródeł proveniencji syryjskiej, której autorzy mogli być znacznie lepiej zaznajomieni z islamem niż bizantyński Chronograf, warto wziąć pod uwagę możliwość podobnej interpretacji, pamiętając jednocześnie, że zarówno chrześcijanie, jak i muzułmanie korzystali z wielu podobnych kodów kulturowych, związanych z religią objawioną.

Uzupełnieniem powyższego opisu jest relacja z AM 624I, w której Teofanes skupił się na ekstraordynaryjnych wydarzeniach naturalnych związanych z klęską muzułmanów. We fragmencie tym wspomniął bowiem o potężnych trzęsieniach ziemi w Syrii oraz Mezopotamii, czyli centrum państwa islamskiego oraz o zwierzętach mówiących ludzkim głosem (λαλοῦν ἀνθρωπίνῃ φωνῇ), o wygładzie muła – ἀνῆλθε ζῶον μουλικόν⁴⁹⁶. Wszystkie te znaki miały zapowiedzieć napaść jaka miała Arabów spotkać ze strony „ludu z pustyni” (προμηνύον τε ἔθνους ἐπιδρομὴν ἐκ τῆς ἐρήμου κατὰ τῶν Ἀράβων, ὃ καὶ γέγονεν)⁴⁹⁷. Warto w tym miejscu przypomnieć to, co Teofanes napisał w relacji z roku AM 6240 o Alidach i Haszymitach,

⁴⁹⁴ Koran 8, 65–66, za tłumaczeniem Józefa Bielawskiego: 65 *O proroku! Pobudzaj wiernych do walki! Jeśli wśród was jest dwudziestu cierpliwych, to zwyciężą dwustu; a jeśli jest stu wśród was, to oni zwyciężą tysiąc niewiernych, ponieważ oni są ludźmi, którzy nie rozumieją.* 66 *Teraz ulżył wam Bóg; On wie, że jesteście słabi. A więc jeśli będzie wśród was stu sprawiedliwych, to oni zwyciężą dwustu; a jeśli będzie was tysiąc, to oni zwyciężą dwa tysiące – za pozwoleniem Boga. Bóg jest przecież z cierpliwymi!*

⁴⁹⁵ Co nie znaczy, że była ona przestrzegana. Jak konkluduje swoje opracowanie na temat znaczenia tej sury dla życia społecznego pierwszych muzułmańskich zdobywców Manuel Enrique López Brenes – *El Fraude con los Al-Anfal (Los Botines) de guerra en los primeros tiempos del Islam*, RevE 28, 2018, s. 15: *no obstante estas condenas y prohibiciones, muchos líderes militares musulmanes en las más diversas campañas por las conquistas en los siglos subsiguientes, encontraron formas para burlar la vigilancia y los controles y así lograr dejarse fraudulentamente parte de los al-Anfal (los Botines) de guerra.*

⁴⁹⁶ Teofanes, AM 624I, s. 426.16–24.

⁴⁹⁷ Teofanes, AM 624I, s. 426.25–26.

k którzy mieli przed Umajjadami ukryć się właśnie w niedostępnych, bezludnych miejscach Małej Arabii. Należy również zwrócić uwagę na miejsce, w którym umieszczona została relacja dotycząca muzułmanów, w AM 6241 – pomiędzy wzmiankami o narodzinach a koronacją Konstantyna V, które to wydarzenia dla Teofanesa nie zwiastowały niczego dobrego, biorąc pod uwagę jego stosunek do całości panowania tegoż cesarza⁴⁹⁸.

W relacji *Chronografii* dotyczącej roku AM 6241 znajduje się jeszcze jeden fragment, podsumowujący niejako (i uzupełniony przez wzmianki w AM 6242 i AM 6243) bunt, który doprowadził do przejścia władzy przez Abbasydów. Zaczyna się od opisu losu Marwana, który został schwytany i zamordowany w Egipcie. Znajduje się też tu niepozostawiający wątpliwości, co do oceny władzy Umajjadów, fragment podsumowujący panowanie ostatniego kalifa tej dynastii. Wspominałem o nim w poprzednim podrozdziale, ale by zrozumieć sposób budowania narracji na temat abbasydzkiej rewolucji, należy w tym miejscu wyszczególnić kilka istotnych elementów zawartych w tym passusie. Teofanes podkreślił m.in., że Marwan przez ostatnie sześć lat swoich rządów doprowadził Syrię do kompletnej ruiny. Wszystkie znaczące miasta syryjskie, prócz Antiochii, utraciły mury obronne. Ostatni Marwanida wprowadził więc kraj przez siebie zarządzany w kryzys gospodarczy i militarny, jednakże jego panowanie miało według bizantyńskiego chronografa także negatywny wymiar religijny. Syna Muhammada ibn Marwana identyfikował jako przynależnego do sekty epikurejczyków, zwanych automatystami. Choć współczesne badania, także literatury patrystycznej, wskazują na daleko głębsze zrozumienie idei *hēdonē* niż tylko poszukiwania prostej przyjemności,

⁴⁹⁸ Zmiany te, dotyczące nie tylko ogólnie znanego problemu ikonoklastycznego, ale związane z kluczowymi reformami dogmatycznymi, jak np. wiara w świętych obcowanie (jak zauważył ostatnio Dirk Krausmüller, dowodząc, że w ostatnich latach panowania cesarza odrzucił on wiarę we wstawiennictwo świętych – *Contextualizing Constantine V's radical religious policies: the debate about the intercession of the saints and the 'sleep of the soul' in the Chalcedonian and Nestorian churches*, BMGS 39. 1, 2015, s. 25–49) pozwalały Teofanesowi i innym historykom ikonodulskim uznawać Konstantyna V za osobę podważającą prawdziwą ortodoksję nie tylko w kontekście czci oddawanej ikonom, ale w znacznie głębszym znaczeniu teologicznym.

uwzględniając kwestie umiaru, równowagi i spokoju w jej zażywaniu⁴⁹⁹, to jednak powszechne było pojmowanie epikureizmu jedynie w negatywnym świetle, na który też nie bez wpływu były oskarżenia o ateizm (błędne, bowiem Epikur uznawał istnienie bóstw, ale stwierdzał jednocześnie, że nie interesują się one sprawami ludzkimi)⁵⁰⁰. Niezależnie od tego co dokładnie miał na myśli Wyznawca, to jak zauważył słusznie Olof Heilo *at least it does not seem to imply that the caliph was a pious Muslim*⁵⁰¹. Ten oskarżycielski wydźwięk fragmentu *Chronografii* potwierdza kolejny, gdzie Teofanes zarzucił Marwanowi *explicite* kontakty z poganami i ich bezbożnością, informując o związkach kalifa z ośrodkiem w Harran, tzw. harranitami, odwołującymi się ponoć do osiągnięć wygnanej w 529 r. Akademii Platońskiej. Miasto, uczynione przez Marwana II jedną ze stolic jego władztwa⁵⁰², stało się miejscem ukrycia części z reprezentantów Akademii. Kontynuatorzy ich idei identyfikowani byli z grupą „Sabejczyków z Harranu” (nie oznacza to, że byli faktycznie Sabejczykami), których na islam próbował nawrócić jeszcze abbasydzki al-Ma‘mun⁵⁰³.

⁴⁹⁹ Wśród tych autorów patrystycznych, którzy wykazywali pewną dozę zrozumienia, może nieprecyzyjnego i zniekształconego nieco, dla idei epikurejskich, wymienić można m.in. Orygenes, Dionizjusza z Aleksandrii, Hieronima i Augustyna, a także Grzegorza z Nyssy czy Grzegorza z Nazjanzu. Więcej na ten temat: I.I.E. R a m e l l i, *The Rejection of the Epicurean Ideal of Pleasure in Late Antique Sources: Not Only Misunderstandings*, Mir 18, 2014, s. 7–21.

⁵⁰⁰ Jak skomplikowana filozoficznie jest to kwestia udowadnia m.in.: D. O b b i n k, *The Atheism of Epicurus*, GRBS 30, 1989, s. 187–223.

⁵⁰¹ O. H e i l o, *Seeing Eye to Eye*..., s. 109, przyp. 625.

⁵⁰² Wcześniej, oprócz wspomnianej w tekście głównej szkoły, Harran znany był jako istotny umajjadzki ośrodek menniczy: W.A.R.A. H e m i m y, *A rare Umayyad Fals minted at Harran bearing the image of Caliph Abdel-Malik Ibn Marwan*, [in:] *Proceedings of The 2nd International Conference on Research in Humanities and Social Sciences*, Rome 2019, <https://www.dpublication.com/abstract-of-2nd-icrhs/s-a470/> [dostęp: 10.05.2021 r.].

⁵⁰³ Do sabejskiego dziedzictwa z Harranu odwoływano się jednak także ponad sto lat później w Bagdadzie: A.M. R o b e r t s, *Being a Sabian at Court in Tenth-Century Baghdad*, JAOS 137. 2, 2017, s. 253–277. O neoplatońskich korzeniach wspólnoty z Harranu zob. m.in.: D. P i n g r e e, *The Šābians of Ḥarrān and the Classical Tradition*, IJCT 9, 2002, s. 8–35. Podstawowe poglądy dotyczące samego pojęcia „Sabejczycy” w spuściźnie muzułmańskiej zob.: F. d e B l o i s, *Sabians*, [in:] *Encyclopaedia of the Qurʾan*, vol. IV, eds J.D. M c A u l i f f e, E. v a n D o n z e l, W.P. H e i n r i c h s,

Tym samym ostatni Umajjada oskarżony został tu nie tyle o popieranie religii podważającej idee chrześcijaństwa, islamu, ale brak szacunku dla tejże, oficjalnego wyznania swojego państwa. Warto zwrócić na to uwagę – jedną z przyczyn jego niepowodzeń według bizantyńskiego chronografa było więc odstępstwo od własnej religii, choćby niezgodnej z doktryną chrześcijańską i kwestionowanie w ten sposób hierarchicznego porządku panującego na świecie, nawet jeżeli nie był on zgodny z bizantyńskim, uznającym cesarza za reprezentanta Boga na ziemi. Relacje poddające w wątpliwość prawowierność Marwana, nawet w islamskim wymiarze tego słowa, pojawiają się nie tylko w bizantyńskim kręgu cywilizacyjnym, ale na przykład w syryjskim. Dla przykładu Michał Syryjczyk utrzymywał, że Marwan w ogóle nie wierzył w Boga⁵⁰⁴. Sugestia, że kalif odcinał się od swoich własnych korzeni wzmocniona została zresztą wzmianką o niezliczonych ilościach Arabów, którzy zginęli podczas jego panowania. Warto w tym kontekście pamiętać ustalenia współczesnych badaczy, którzy podkreślają m.in., że po stronie ibn Muhammada walczyły jego prywatne formacje, w części w ogóle niearabskie⁵⁰⁵.

Ten negatywny wizerunek ostatniego umajjadzkiego kalifa nie wpłynął jednak w żaden sposób na budowany przez Teofanesa obraz nowej dynastii. We fragmencie z AM 6241, który został poświęcony przejściu władzy przez Abbasydów, autor *Chronografii* podkreślił przede wszystkim, że doszło do podziałów. Z opisu można wywnioskować po pierwsze, że „rebelianci” spod czarnych znaków porozdzielali pomiędzy siebie, niczym łupy, poszczególne krainy zdobyte na Umajjadach⁵⁰⁶. I tak w Egipcie pa-

G. L e c o m t e, Leiden–Boston 2004, s. 511–512; T. F a h d, *Ṣābiʿa*, [in:] EI², vol. VIII, eds C.E. B o s w o r t h, E. v a n D o n z e l, W.P. H e i n r i c h s, G. L e c o m t e, Leiden 1995, s. 675–678.

⁵⁰⁴ M i c h a ł S y r y j c z y k, II, s. 508.

⁵⁰⁵ Na temat tychże, także słowiańskich, cieszących się ponoć wyjątkową estymą Marwana II zob.: Kh. ‘ A t h a m i n a, *Non-Arab Regiments...*, s. 368–373.

⁵⁰⁶ Czytając te fragmenty Teofanesa o niemal rodzinnym podziale włości poprzedniego rodu panującego, przypomina się esej pióra Claude’a C a h e n a, w którym podkreślił kilkakrotnie, że nigdy nie było jego zamiarem sprowadzenie dyskusji o rewolucji abbasydzkiej do kwestii rodzinnych, niemniej jednak wydarzenia te mogły być przykładem sytuacji, w której efekt przekroczył początkowe intencje inspiratorów (zemstę), a to co dla Abbasydów było jedynie środkiem do osiągnięcia celu (czyli ambicje Chorasńczyków),

nowanie rozpoczął Salim (τὸν δὲ αὐτὸν Σαλίμ τῆς Αἰγύπτου ἄρχειν), syn Alima (Salih ibn Ali), czyli ten, który według bizantyńskiego historyka był jednym z organizatorów powstania, dowodził alidzkimi uciekinierami przed umajjadzkimi prześladowaniami, wiele lat ukrywał się i to on właśnie wysłał Abu Muslima do Persji. W Syrii władcą został Abdel (καὶ τῆς μὲν Συρίας στρατηγεῖν ἔταξαν Ἀβδελᾶν, τὸν υἱὸν τοῦ Ἀλίμ καὶ ἀδελφὸν τοῦ Σαλίμ), syn Alima (ʿAbdallah ad-Dżafar), natomiast Abdel, brat Aboulabasa (czyli Abu ʿAbbas as-Saffah) w Mezopotamii (τὸν δὲ Ἀβδελᾶν, τοῦ Ἀβουλαβᾶς ἀδελφὸν ἀπ' ἐκείνου ἔχοντα τὸν κλῆρον τῆς ἀρχῆς ἐπὶ τῆς Μεσοποταμίας ἔταξαν)⁵⁰⁷. Warto zwrócić uwagę, że ostatni z wymienionych według Teofanesa właściwie nie został wybrany na nowego kalifa, ale wylosowany przez zgromadzonych w Samarii i Trachonitis (wschodnia Jordania) przedstawicieli rodu Abbasydów jako najwyższy władca (οἱ δὲ λοιποὶ ἀθροισθέντες κατὰ τὴν Σαμάρειαν καὶ Τραχωνίτιδα χώραν κλήρω τὴν ἀρχὴν ἀπένειμαν τῷ Ἀβουλαβᾶς)⁵⁰⁸. Pewien brak kontynuacji władzy Chronograf zauważa również w kontekście zagarnięcia wszelkich skarbów Marwana II i przewiezienia ich do Persji, do perskich sojuszników as-Saffaha, gdzie nowy kalif ustanowił swoją siedzibę (ἐν Περσίδι κεκάθικεν, μετατεθείσης ὑπ' αὐτοῦ καὶ τῶν συμμαχησάντων Περσῶν ἀπὸ Δαμασκοῦ τῆς ἀρχῆς, καὶ πάντων τῶν συλληφθέντων θησαυρῶν)⁵⁰⁹. Faktycznie, abbasydzki władca sprawował władzę z Iraku, najpierw z Kufy, następnie z al-Haszimiji w irackim Anbarze⁵¹⁰ (Bagdad to dopiero dzieło al-Mansura)⁵¹¹.

stało się prawdziwą przyczyną sukcesu (i problemem do rozwiązania): *Points de vue sur la «Révolution abbâside»*, RH 230. 2, 1963, s. 336.

⁵⁰⁷ Teofanes, AM 624I, s. 425.19–23.

⁵⁰⁸ Teofanes, AM 624I, s. 425.16–18. Z punktu widzenia Teofanesa mogło się to wydawać całkowitą aberracją, natomiast zgodnie z podnoszonymi przez środowiska abbasydzkie zasadami wyboru przywódcy, czyli *al-rida min al-Muhammad* (wybrany z rodziny Proroka przez muzułmanów, w żaden sposób nienarzucony) oraz *al-kitab wa'l-sunna* (zgodnie z Księgą i Tradycją, wyłącznie na podstawie prawa danego przez Boga), już nie. Na temat tychże zasad zob.: A. Marsham, *Rituals of Islamic Monarchy*..., s. 183–191.

⁵⁰⁹ Teofanes, AM 624I, s. 425.23–26.

⁵¹⁰ O skomplikowanej relacji pomiędzy Abbasydami a miastem Kufa zob. m.in.: J. L. Sasser, *The Shaping of Abbasid*..., s. 139–162.

⁵¹¹ Wśród powodów decyzji o wybudowaniu nowej stolicy w centrum Iraku wymienia się najczęściej doskonałe położenie geograficzne. Nie bez znaczenia było uniezależnienie

Zasugerowana przez Teofanesa, w kontekście wyboru nowego ośrodka centralnej władzy, zmiana nie była tak gwałtowna, jednakże tu warto nadmienić, że podobnie rzecz prezentowana była w źródłach muzułmańskich, a z weryfikacją trzeba było poczekać do czasów współczesnych i zastosowania nowych metod badawczych⁵¹². Podkreślanie perskości wydaje się być elementem szerszej idei Teofanesa, zgodnie z którą władza przejęta przez Arabów wracała w jego czasach z powrotem do Persów (na wschodzie, co mogło dawać nadzieję na powrót cesarstwa na ziemi zachodnie muzułmańskiego imperium), jednakże może być równie dobrze reminiscencją bieżących obserwacji polityki prowadzonej przez abbasydzkich kalifów. Nie od dziś toczy się chociażby debata na temat bagdadzkich realizacji al-Mansura (Miasta Pokoju) i wzorców jakie przyświecały tej konstrukcji, łączonej z podobnymi przedsięwzięciami budowlanymi w kręgu kultury irańskiej, a nawet społeczeństw środkowoazjatyckich⁵¹³. Tu jednak czuję się zobowiązany przypomnieć, że wpływy perskie obecne były również w architekturze umajjadzkich „pustynnych” zamków⁵¹⁴. Inna kwestia, to sama praktyka władzy. O ile Umajjadów podejrzewano wielokrotnie

się od irackiego południa, którego mieszkańcy w jakiejś mierze sprzyjali Alidom. Oczywiście w narracjach popierających Abbasydów, musiały pojawić się elementy podkreślające szczególnie przemyślaną decyzję, motywowaną osobistym intelektem al-Mansura: *ibidem*, s. 163–183.

⁵¹² Dobrym przykładem są tu badania prowadzone nad historią irackich Żydów, gdzie na podstawie analizy gaonów, czyli honorowych przydomków rabinów, można było podważyć dotychczasową opinię o porzuceniu przez te wspólnoty zajęć rolniczych w związku z szybką urbanizacją regionu po zwycięstwie Abbasydów i przeniesieniu tam centrum administracyjnego państwa. Okazuje się, że wielu przedstawicieli żydowskiej diaspory pozostało przy swoich dotychczasowych zajęciach, a zaangażowanie się w bardziej dochodowe, handel i rzemiosło, nie dotyczyło tak dużej części populacji, jak do tej pory sądzono: Ph.I. A c k e r m a n - L i b e r m a n, *Revisiting Jewish Occupational Choice and Urbanization in Iraq under the Early Abbasids*, JH 29. 2, 2015, s. 113–135.

⁵¹³ Więcej: Ch.I. B e c k w i t h, *The Plan of the City of Peace. Central Asian Iranina Factors in Early ‘Abbāsid Design*, AO.ASH 38. 1/2, 1984, s. 143–164. Tam także prezentacja głównych tez zaangażowanych w dość ostrą dyskusję naukową na ten temat.

⁵¹⁴ Oczywiście wydaje się, że w pełni ukształtowana kultura i sztuka abbasydzka pełna była odniesień nie tylko do dziedzictwa perskiego, ale także chrześcijańskiego czy hellenistycznego: E.R. H o f f m a n, *Between East and West. The Wall Paintings of Samarra and the Construction of Abbasid Princely Culture*, Muq 25, 2008, s. 107–132.

o uleganie wpływom bizantyńskim, to Abbasydów faktycznie łączy się z pewnym odejściem od koncepcji kalifa jako pierwszego wśród wiernych i powrotu do zakorzenionych na wschodzie wzorców monarchii perskiej. Zmiany, odwołujące się do Sasanidów, wprowadzające m.in. pewne oddzielenie władcy od reszty ludzi, np. poprzez skomplikowany ceremoniał dworski, przebiegały jednak w „duchu islamu” i religia była często uzasadnieniem dla takich działań⁵¹⁵. Nie znaczy to jednak, że w historiografii muzułmańskiej nie pojawiają się wątki sugerujące, że przyczyną, dla której Abbasydzi ulegli czarowi monarchii był przykład bizantyński. Cesarskich posłów obwiniano o zły wpływ na pierwszych kalifów nowej dynastii, zwłaszcza al-Mansura⁵¹⁶.

Reasumując, bizantyński autor po pierwsze przedstawił zwycięstwo potomków Abbasa jako całkowitą zmianę sposobu sprawowania władzy, rozczłonkowania kalifatu i rozbicia go na kilka domen. Ten podział, pewien rodzaj anarchii przedstawiony przez Teofanesa, może być reminiscencją rzeczywistego politycznego zamieszania na wschodnich terenach imperium muzułmańskiego w połowie VIII w. Wystąpienie Abu Muslima nie było wszak jednym w tym okresie, dość wspomnieć wcześniejsze powstanie alidzkie, którego przywódcą był ‘Abdallah ibn Mu‘awija, bunty charydżyckie⁵¹⁷, czy dekompozycję obozu proabbasydzkiego

⁵¹⁵ Zagadnienia te omówił szczegółowo: M.R. F i g u e r o a, *Religión y Estado durante la dinastía abasí. El califato de al-Mansur*, CEEA 40. 1, 2005, s. 57–87.

⁵¹⁶ Relacje dotyczące pierwszych kontaktów abbasydzko-bizantyńskich i obecne w historiografii muzułmańskiej sugestie ich rzekomo negatywnego oddziaływania na kalifów omówił m.in. Alexandre M. R o b e r t s w: *Al-Mansūr and the Critical Ambassador*, BEO 60, 2011, s. 145–160.

⁵¹⁷ Mimo że część badaczy podejrzewa, iż charydżyci w jakiejś liczbie poparli rewolucję abbasydzką, to jednak powstania tych wspólnot wybuchały także po przejęciu władzy przez dom ‘Abbasa. Zob. zwłaszcza tekst Laury V e c c i a V a g l i e r i dotyczący działań charydżytów wobec pierwszych Abbasydów: *Le vicende del khārigismo in epoca abbaside*, RSO 24, 1949, s. 31–44; oraz krótkie omówienie znaczenia charydżytów w okresie wczesnoabbasydzkim pióra Williama M o n t g o m e r y’ego W a t t a: *The Significance of Khārijism under the ‘Abbāsids*, [in:] i d e m, *Early Islam. Collected articles*, Edinburgh 1990, s. 135–139. Ostatnio przeglądu źródeł względem udziału charydżytów w ruchu abbasydzkim dokonał Yousef B e n n a j i, zob.: *Echoes of the Fall of the Umayyads in Traditional and Modern Sources: A Case Study of the Final Eight Years of the*

praktycznie natychmiast po przejęciu władzy przez nową dynastię⁵¹⁸. Także badania szczegółowe, dotyczące administracji prowincjonalnej służącej pierwszym Abbasydom, wykazały, że wbrew wynikającemu z większości źródeł muzułmańskich przekonaniu o centralizacji władzy i pewnym autorytaryzmie pierwszych abbasydzkich kalifów⁵¹⁹, w rzeczywistości doszło do rozluźnienia kontroli nad prowincjami. Nowi administratorzy musieli szukać porozumień z lokalnymi elitami, warunki tychże były ustalane w zależności od miejscowej sytuacji. Wpływ na taki rozwój wypadków miał poniekąd sam al-Mansur, który chcąc zabezpieczyć sukcesję swojemu synowi, a mając niezbyt pozytywne doświadczenia w związku aspiracjami innych członków swojej rodziny, nie chciał tychże zbyt mocno wzmacniać przekazaniem znaczniejszych prowincji. Stąd rolę namiestników przekazowali często *mawali* samego kalifa, niemający jednak odpowiedniego

Umayyad Empire with Some Reference to Gramsci's Theory of Cultural Hegemony, PhD Thesis, University of Exeter 2015, s. 129–136.

⁵¹⁸ Oprócz wzmianek kronikarskich, dowodem tych podziałów jest materiał numizmatyczny, gdyż praktycznie każda z tych grup próbowała zaakcentować swoją odrębność (również terytorialną?) poprzez własne emisje monet: C. W u r t z e l, *The Coinage of the Revolutionaries in the Late Umayyad Period*, ANSMN 23, 1978, s. 161–199. Warto też pamiętać, że śmierć ‘Abdallaha ibn Mu‘awiji (najpierw pokonanego przez wojska Amira ibn Dubara, wysłane przez Marwana II, następnie zamordowanego przez Abu Muslima, zwolennika Abbasydów) nie zakończyła ruchu, powstała sekta wierząca w jego powrót, której zwolennicy obecni byli m.in. w Persji: W. F. T u c k e r, *‘Abd Allāh Ibn Mu‘āwiya and the Janāhiyya: Rebels and Ideologues of the Late Umayyad Period*, SIsl 51, 1980, s. 39–57.

⁵¹⁹ Wpływ na to miał z pewnością system zarządzania prowincjami centralnymi, z Bagdadem na czele, zabezpieczonymi licznymi koloniami wojskowymi wokół stolicy. System ten powstał w związku z doświadczeniami al-Mansura względem zagrożenia dla jego władzy zarówno z zachodu, z Syrii, jak i wciąż wrzących różnymi ideami politycznymi i religijnymi Kufy i Basry na południu: J. L a s s e r, *Provincial Administration under the Early ‘Abbāsids. The Ruling Family and the Amṣār of Iraq*, SIsl 50, 1979, s. 21–35. Zapewniając sobie w ten sposób kontrolę nad prowincjami centralnymi i bezpieczeństwo, poprzez nadawanie ziem zaufanym ludziom, będącym blisko dworu, w perspektywie długoterminowej doprowadzono do sytuacji, w której istotne było samo posiadanie ziemi dzięki wpływom w rządzie, a nie umiejętności zarządzania majątkami, co zaowocowało ostatecznie upadkiem źle prowadzonej gospodarki rolniczej na tych terenach: M. C a m p o p i a n o, *State, Land Tax and Agriculture in Iraq from the Arab Conquest to the Crisis of the Abbasid Caliphate (Seventh–Tenth Centuries)*, SIsl 107. 1, 2012, s. 1–37.

zaplecza ani autorytetu do sprawowania silnej władzy⁵²⁰. Hugh Kennedy wykazał np. spore różnice w zasadach zarządzania takimi prowincjami jak Mosul, czy Egipt. Zauważył, że dopóki państwo nie było wstrząsane dłuższymi konfliktami o dziedzictwo po zmarłym kalifie, wspomniane powyżej kwestie braku jakiegoś standardu w zarządzaniu prowincjami nie stanowiły problemu. Jednak po śmierci Haruna ar-Raszida i długiej wojnie domowej, system ten przestał funkcjonować prawidłowo⁵²¹, na co wskazał poniekąd też Wyznawca. Wracając zatem do *Chronografii* – drugim wnioskiem Teofanesa wydaje się być konstatacja, zgodnie z którą po rewolucji abbasydzkiej doszło *de facto* do upadku władzy arabskiej, tę zaś znów na czele wschodniego mocarstwa, konkurującego tradycyjnie z cesarstwem, zastąpili Persowie. Podobne sugestie, podkreślające perskość nowej dynastii panującej odnajdziemy również w historiografii syryjskiej, m.in. w kronice z Zuqin⁵²². Uzupełnieniem tej konstatacji są z pewnością wzmianki znajdujące się w kolejnym rocznikowo AM 6242, gdzie Teofanes opisał bunt, jakie wybuchły przeciwko Abbasydom, a zakończyły się po przybyciu (i prawdopodobnej prezentacji w głównych ośrodkach syryjskich) zabalsamowanej głowy Marwana⁵²³ (o którego śmierci Chronograf napisał jeszcze w AM 6241). Pierwszym buntem było powstanie mieszkańców Chalkis, wymierzone przeciwko *Maurophoroi*, których Teofanes zdecydowanie łączy z Persami, zakończone wymordowaniem czterech tysięcy rebeliantów na terytorium Emesy⁵²⁴. Drugim walki

⁵²⁰ Dość dobrym przykładem wydaje się być podejście kalifa do oddawania zarządu nad tradycyjnie istotnymi z punktu widzenia religijnego Mekką i Medyną: J. L. A. S. S. N. e. r, *Provincial Administration under the Early 'Abbāsids: Abū Ja'far al-Manṣūr and the Governors of the Ḥaramayn*, SIsl 49, 1979, s. 39–54. O niemal zinstytucjonalizowaniu praktyki posługiwania się klientami w administracji państwowej, w wyniku czego tracili przede wszystkim przedstawiciele wpływowych rodów arabskich, wprowadzonej przez al-Mansura zob.: i d e m, *The Shaping of 'Abbasid Rule...*, s. 91–115.

⁵²¹ H. K e n n e d y, *Central Government and Provincial Élites in the Early 'Abbāsīd caliphate*, BSOAS 44. 1, 1981, s. 26–38.

⁵²² Fenomen ten omówiła ostatnio Jessica Sylvan M u t t e r: *By the Book: Conversion and Religious Identity in Early Islamic Bilād al-Shām and al-Jazīra*, PhD Thesis, The University of Chicago 2018, s. 66–67.

⁵²³ T e o f a n e s, AM 6242, s. 427. 6–7.

⁵²⁴ T e o f a n e s, AM 6242, s. 427. 3–5.

Kajsytów w Arabii, których spotkał ten sam los⁵²⁵. Wzmianki u Teofanesa na ten temat są widoczną reminiscencją tradycji syryjskich⁵²⁶. Takie opisy znaleźć można zarówno w *Chronografii roku 1234*⁵²⁷, jak i u Agapiusza⁵²⁸. Podobnie, jak o zakończeniu powstań po „prezentacji” ciała zamordowanego Marwana⁵²⁹. Ciekawe, że prześladowania antyumajjadzkie dotknęły również chrześcijan, którzy popierali poprzednią dynastię, o czym Teofanes wspomniał pod AM 6243, opisując wydarzenia w Antipatris, gdzie doszło do aresztowania i wymordowania grupy chrześcijańskiej⁵³⁰. Podobne buntury będą charakteryzować praktycznie cały opisany w *Chronografii* okres panowania Abbasydów, poczynając od omówienia przejścia władzy przez al-Mansura, który musiał zmagać się, oprócz rozruchów sekciarskich, po prostu z powstaniem *Maurophoroi*, noszących czerń, czyli tych, których należałoby uznać za twórców abbasydzkiego sukcesu podczas rebelii przeciw Umajjadom. O powstaniu wspomniał m.in. w AM 6252⁵³¹, a miało do niego dojść w Dabekon, czyli Dabik, na północ od Aleppo, od kalifatu Mu’awiji tradycyjnym miejscem koncentracji wojsk arabskich, podejmujących wyprawy na cesarstwo bizantyńskie⁵³².

Opisy problemów wewnętrznych kalifatu pod władaniem Abbasydów w *Chronografii* pojawiają się kilkakrotnie, a na dobrą sprawę kończą też kronikę, znajdując się w relacjach z AM 6301 oraz AM 6304. Przekaz rozpoczyna się od wzmianki o śmierci Haruna ar-Raszida, z podkreśleniem miejsca dokonania żywota – wewnętrznej Persji, zwanej Chorasaniem. To dość istotny detal, bowiem już wcześniej Teofanes zaznaczał, że to właśnie w tamtym regionie wybuchł bunt przeciwko władzy Abbasydów.

⁵²⁵ Teofanes, AM 6242, s. 427. 5–6.

⁵²⁶ Oczywiście również muzułmańskich, z rebeliami Abū al-Ward’a, namiestnika Kinnasrinu oraz Abu Muhammada al-Sufjaniego, praprawnuka Mu’awiji na czele: P.M. Cobb, *White Banners. Contention in ‘Abbasid Syria, 750–880*, Albany (NJ) 2001, s. 43–66.

⁵²⁷ *Kronika do 1234 r.*, s. 260.16–17.

⁵²⁸ Agapiusz, s. 530–531.

⁵²⁹ *Kronika do 1234 r.*, s. 259.20–21; Agapiusz, s. 529.

⁵³⁰ Teofanes, AM 6243, s. 427.12–14.

⁵³¹ Teofanes, AM 6252, s. 431.28–34.

⁵³² R. Dussaud, *Topographie historique de la Syrie antique et médiévale*, t. IV, Paris 1927, s. 474, <https://books.openedition.org/ifpo/3704#text> [dostęp: 10.05.2021 r.].

W AM 6297 Chronograf napisał, że w Persji zaczęło się powstanie, a Harun ar-Raszid był zmuszony wyruszyć tam, by stłumić rebelię⁵³³. Według części badaczy Teofanesowy opis wyolbrzymiał problem⁵³⁴ – kalif faktycznie musiał udać się do Rajj, by wyjaśnić kwestię przekraczającego swoje kompetencje ówczesnego namiestnika Chorasanu Alego ibn Isy ibn Mahana, który będąc jednocześnie jednym z liderów *abna al-dawla* („synowie dynastii”), elitarnej formacji wywodzącej się z Chorasńczyków, którzy uczestniczyli w buncie z lat 749–750 i stanowili istotną część warstwy rządzącej w Bagdadzie⁵³⁵, zaczął uciskać ludzi ciężkimi podatkami, korzystając z pozyskanych sum w prywatnych celach i gromadząc w ciągu swoich rządów w Persji ogromną fortunę. Nie było jednak mowy o otwartej rebelii całego regionu, przynajmniej nie w większym stopniu niż zwykle. Należy bowiem zauważyć, że mimo pokutującego w powszechnej świadomości przekonania, iż wschodnia prowincja była jakimś szczególnym rezerwuarem sił i poparcia dla Abbasydów, to badania przeprowadzone na ten temat już kilkadziesiąt lat temu wykazały, że

⁵³³ Teofanes, AM 6297, s. 481,7–8.

⁵³⁴ Wzmianka o problemach wewnętrznych w kalifacie faktycznie posłużyła Teofanesowi do przedstawienia ówczesnych sukcesów Bizantyńczyków w starciach z muzułmanami. Chronograf *explicite* wspominał o wykorzystaniu okazji przez Nicefora, odbudowaniu zniszczonych wcześniej przez Abbasydów twierdz w Ancyrze w Galacji, Tebasy i Andrasos, a także wysłaniu ekspedycji do Syrii, która wszakże w relacji Bizantyńczyka nie odniosła żadnych sukcesów, a jednocześnie zakończyła się licznymi stratami wśród cesarskiej armii. W rzeczywistości, najprawdopodobniej wyprawa dotarła jedynie do Cylicji, a nie Syrii, Bizantyńczykom udało się spustoszyć okolice Mopsuestii i Anazarbos, a także wziąć jeńców w pobliżu Tarsu. Wzmiankują na ten temat zarówno źródła arabskie (Tabari, II, 273), jak i syryjskie Michalszyk, III, s. 16).

⁵³⁵ Warto pamiętać, że termin ten znalazł szersze zastosowanie dopiero w czasie wojny domowej po śmierci Haruna ar-Raszida, kiedy to większość członków formacji stanęła po stronie kalifa al-Amīna, przeciwko ostatecznemu zwycięzcy al-Ma'munowi (J.P. Turner, *The abnā' al-dawla: The Definition and Legitimation of Identity in Response to the Fourth Fitna*, JAOS 124. 1, 2004, s. 1–22). Kiedy ten ostatni przejął władzę, ludzie z *abna* zostali zastąpieni przez jego osobistych stronników, również wywodzących się z Persji. Stąd często pojawiające się terminy *ahl Khurasan* oraz *abna ahl Khurasan*, czyli odpowiednio „lud Chorasanu” oraz „synowie ludu Chorasanu”, używane na określenie wszystkich wywodzących się z Persji stronników Abbasydów, którzy osiągnęli wyższy status w stolicy kalifatu – P. Crome, *The Abbāsid Abnā' and Sāsānid Cavalrymen*, JRAS 8, 1998, s. 1–19.

region był jednym z tych, które stwarzały największe problemy rządzącej dynastii, dość często się buntującym, a nawet zarządzanym nierzadko we właściwie całkowicie autonomiczny sposób⁵³⁶. Z drugiej jednak strony należy zauważyć, że wyprawa Haruna do Chorasanu była czymś wyjątkowym – pierwszym tego typu przedsięwzięciem kalifa muzułmanów w ogóle, na co zwrócił uwagę Hugh Kennedy⁵³⁷. Warto jednocześnie pamiętać, iż władca nie reagował na niezgodną z prawem działalność Alego przez wiele lat, dopiero kiedy Chorasán zaczęły gnębić powstania niezadowolonych z polityki gubernatora, przede wszystkim charydżytów, postanowił reagować. Jego pierwsza wyprawa do Rajj, wspomniana prawdopodobnie przez Teofanesa w cytowanej relacji, nie przyniosła żadnej zmiany – at-Tabari szeroko opisuje postępowanie Alego, który przekupił otoczenie kalifa, a ten przekonany przez nich⁵³⁸ nie tylko nie zwolnił powodującego problemy gubernatora, ale pozwolił mu towarzyszyć sobie w podróży powrotnej, co było uznawane za okazanie łaski, rzadko mające miejsce faktyczne uhonorowanie danego poddanego⁵³⁹. Do zmiany w zarządzie prowincji z woli kalifa doszło dopiero trzy lata później, kiedy miała miejsce wielka rebelia (i tę mógł mieć na myśli Teofanes) pod dowództwem wnuka ostatniego umajjadzkiego gubernatora Chorasanu, Nasra ibn Sajjara, Rafi'ego ibn al-Lajsy⁵⁴⁰, dowódcy garnizonu w Samarkandzie, który zapewniając

⁵³⁶ E. L. D a n i e l, *The Political and Social History of Khurasan under Abbasid Rule 747–820*, Minneapolis–Chicago 1979, s. 157–187.

⁵³⁷ H. K e n n e d y, *Dwór kalifów...*, s. 111.

⁵³⁸ Warto pamiętać, że chociaż ojciec Alego, jeden z pierwszych zwolenników Abbasydów w gorącym okresie powstania 749–750, skończył ostatecznie stracony z rozkazu Abu Muslima, to jednak sam Ali pełnił przez wiele lat (od panowania al-Mahdiego) istotne funkcje na abbasydzkim dworze – po pierwsze był dowódcą straży kalifa *haras*, następnie piastował stanowisko dowódcze w armii (*diwan al-dżund*), a także był odpowiedzialny za skarbiec kalifa al-Hadiego. Po przejęciu władzy przez Haruna, nadal odpowiadał za straż kalifa. Był więc bardzo mocno związany z ar-Rasizdem i ten fakt, a niekoniecznie jego podarki, mogły spowodować takie, a nie inne potraktowanie gubernatora podczas pierwszej interwencji – P. C r o n e, *Slaves on Horses. The Evolution of the Islamic Polity*, Cambridge 1980, s. 178–179.

⁵³⁹ T a b a r i X X X (C. E. B o s w o r t h), s. 250–254. Na temat wyprawy Haruna: H. K e n n e d y, *The Prophet and the Age...*, s. 144–145.

⁵⁴⁰ C. E. B o s w o r t h, *Rāfi' b. al-Layth b. Naṣr b. Sayyār* [in:] EI², vol. VIII: *Ned–Sam*, eds idem, E. van Donzel, W. P. Heinrichs, G. Lecomte, Leiden 1995, s. 385–386.

sobie pomoc turekich Oguzów i Karluków, najechał Chorasán, zdobywając tam wielu zwolenników spośród zawiedzionych interwencją Haruna, Arabów i Persów. Ten ostatni wybrał się do trawionej rebelią prowincji po raz drugi, tym razem dokonując zmiany i mianując na stanowisko gubernatora Harsamę ibn A'jana⁵⁴¹, doświadczonego zarządcę (wcześniej sprawował podobną funkcję w Egipcie, Ifrikiji, Mosulu i Palestynie). Była to jedna z ostatnich decyzji sławnego władcy, bowiem wkrótce umarł w Tus, o czym wzmiankował Teofanes w AM 6301, podkreślając, że kalif dokończył swoje życie w Chorasanie⁵⁴², jakby sugerując, że nie rozwiązał ostatecznie problemów tej prowincji (choć to tylko domniemanie). W następującej po tej sugestii narracji warto zwrócić uwagę na sposób w jaki Chronograf ustosunkowuje się do wojny domowej, która wybuchła w kalifacie pomiędzy al-Aminem a al-Ma'munem⁵⁴³. Po pierwsze trzeba zauważyć, że Teofanes dokonuje istotnego skrótu sugerując, iż konflikt zbrojny wybuchł natychmiast po śmierci Haruna, co nie było prawdą. Po drugie, podkreślił, że al-Amin (nazywany w *Chronografii* Mouamedem) był niekompetentnym władcą pod każdym względem (καὶ διεδέξατο τὴν ἀρχὴν Μουάμεδ, ὁ υἱὸς αὐτοῦ, ἀφυγῆς κατὰ πάντα). Po trzecie, właściwie w tym samym zdaniu Teofanes stwierdził, że za al-Ma'munem stanęła armia jego ojca, co wyraźnie wskazuje na realną legitymizację władzy i następstwa tronu. Po czwarte, Chronograf podkreślił miejsce, w którym zrodził się bunt przeciwko al-Aminowi – Chorasán (ἐκ τῆς αὐτῆς χώρας τοῦ Χωρασάν) – w domyśle to samo miejsce co wcześniej, w czasie poprzednich buntów, w tym najistotniejszego, który doprowadził do zmiany dynastii panującej. Następnie Bizantyńczyk przeszedł

⁵⁴¹ Jedną z najbardziej niejednoznacznych postaci z otoczenia Haruna, sprawującą przez pewien okres funkcję dowódcy jego straży przybocznej (*haras*), a za czasów jego brata al-Hadi'ego będącą członkiem stronnictwa namawiającego tego ostatniego do zamordowania ar-Raszida. Wcześniej jeden ze zwolenników Isy ibn Musy, za co został uwięziony przez syna al-Mansura, al-Mahdiego. W czasie wojny domowej o schedę po ar-Raszidzie stanął po stronie al-Ma'muna i dowodził oblężeniem Bagdadu, próbując jednak pomóc uratować życie obleganemu al-Aminowi: Ch. Pellat, *Harthama b. A'yan*, [in:] EI², vol. III: *H–Iram*, eds B. Lewi s, V.L. Ménage, Ch. Pellat, Leiden 1971, s. 231.

⁵⁴² Teofanes, AM 6301, s. 484.5–7.

⁵⁴³ Całość: Teofanes, AM 6301, s. 484.7–14.

do omówienia charakteru konfliktu, nazywając go wojną wewnętrzną (ἐμφυλίου πολέμου τῷ κατ' αὐτοὺς ἔθνει γέγονεν αἴτιος) i wskazując postępujący wówczas podział kalifatu na udzielne państwa – księstwa, w Syrii, Egipcie i Libii (κάντεϋθεν οἱ κατὰ τὴν Συρίαν καὶ Αἴγυπτον καὶ Λιβύην εἰς διαφόρους κατατμηθέντες ἀρχὰς). Historyk nie pozostawił wątpliwości, że to co miało miejsce podczas wojny domowej w kalifacie należałoby ocenić zdecydowanie negatywnie – wspomniał o rzeziach, gwałtach oraz *innych wykroczeniach przeciwko sobie nawzajem*, do których doszło pomiędzy muzułmanami (ἀλλήλους κατέστρεψαν, σφαγαῖς καὶ ἀρπαγαῖς καὶ παντοίαις ἀτοπίαις πρὸς τε ἑαυτοὺς), a co miało też swoje przełożenie na chrześcijan mieszkających w kalifacie (więcej na ten temat w podrozdziale poświęconym prześladowaniom wyznawców Chrystusa pod panowaniem Abbasydów). Teofanes cały ten okres nazwał rzezią i podkreślił, że trwała pięć lat, co nie jest prawdą, gdyż wojna domowa miała miejsce w latach 811–813. Więcej szczegółów na temat przebiegu walk Chronograf podał w relacji AM 6304⁵⁴⁴. Wzmiankował tu o klęsce oddziałów al-Amína w Persji (συμβαλὼν τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ Ἀβδελᾶ κατὰ τὴν ἐνδοτέραν Περσικὴν ἡττήθη), co faktycznie miało miejsce – najpierw w lipcu 811 r. w bitwie w pobliżu Rajj, a następnie w roku 812. Chronograf zauważył również, że starszy syn Haruna musiał poszukiwać schronienia w Bagdadzie (καὶ καταφυγὼν εἰς τὸ Βάγδα τοῦτο ἐκράτησεν), gdzie faktycznie al-Amin przebywał, oblężony, od lipca 812 do września 813 r. Bizantyński historyk nie poinformował jednak o samym upadku kalifa. Dodał natomiast kilka informacji o podziałach w prowincjach, wspominając, że Damaszek dostał się pod władzę uzurpatora (τὴν δὲ Δαμασκὸν ἄλλος κατέσχε τύραννος), Egipt i Afryka zostały podzielone pomiędzy dwóch panujących (καὶ τὴν Αἴγυπτον καὶ Ἀφρικὴν δύο κατεμερίσαντο), kolejny zaś z udzielnych książąt zdewastował i zniszczył Palestynę, jakby był rozbójnikiem i rabusiem (καὶ τὴν Παλαιστίνην ἕτερος ληστρικῶς κατενέμετο), do czego faktycznie doszło, o czym wspominają również źródła syryjskie, podobnie jak o zniszczeniach w Egipcie i Afryce⁵⁴⁵. Informacje te zostały uzupełnione w *Chronografii* w ostatniej relacji, AM 6305⁵⁴⁶, którą omawiam

⁵⁴⁴ Teofanes, AM 6304, s. 497.9–14.

⁵⁴⁵ Michał Syryjczyk, III, s. 21.

⁵⁴⁶ Teofanes, AM 6305, s. 499.17–21.

również w podrozdziale dotyczącym prześladowań chrześcijan, gdyż ten wątek został w tym fragmencie wzmiankowany niezwykle szczegółowo. Chronograf nie zapomniał jednak, aby podkreślić, że złe traktowanie wyznawców Chrystusa wynikało z anarchii, przestępstw i złych uczynków Arabów, które miały w tym czasie miejsce w Syrii, Egipcie, Afryce, właściwie w całym kalifacie (ἀναρχίας γὰρ καθολικῆς κατασχούσης Συρίαν καὶ Αἴγυπτον καὶ Ἀφρικὴν καὶ πᾶσαν τὴν ὑπ’ αὐτοῦ ἀρχήν), objawiające się przede wszystkim morderstwami, gwałtami, cudzołóstwami i wszelkimi innymi *wstrętnymi Bogu czynami* (φόνοι τε καὶ ἀρπαγαὶ καὶ μοιχεῖαι, ἀσέλγειαί τε καὶ πᾶσαι πράξεις θεοστυγεῖς ἐν κώμαις). Reasumując, zanalizowane powyżej trzy relacje, znajdujące się w końcowych partiach *Chronografii* przedstawiają sytuację w kalifacie zdecydowaną w apokaliptycznym tonie, a ich wydźwięk może sugerować, że oto mamy do czynienia z momentem upadku państwa muzułmańskiego, który to proces rozpoczął się od rewolucji abbasydzkiej w połowie VIII w. Taka konstrukcja relacji zawartej u Teofanesa jest w pewnej mierze zgodna z... dzisiejszymi ustaleniami historyków. Nie mam tu oczywiście na myśli wspomnianych wyżej niemal apokaliptycznych opisów, ale raczej analizy układu sił na bagdadzkim dworze, o których Wyznawca nie mógł zbyt wiele wiedzieć (lub uznał to za nie dość interesujące), a których badania doprowadziły niektórych do daleko idących wniosków. Zgodnie z nimi, kryzys dynastii abbasydzkiej, problem przywództwa w państwie muzułmańskim rozpoczął się właśnie od wojny domowej po śmierci Haruna ar-Raszida. Rzecz w tym, że mimo zwycięstwa al-Ma'muna, samo starcie z al-Aminem spowodowało powstanie dość mocnej i konsekwentnej opozycji, która podważała nie tylko samego kalifa, ale także jego działania zmierzające do zwiększenia władzy urzędu w stosunku do *ummy*⁵⁴⁷. Ostatecznie uzyskała ona dość

⁵⁴⁷ Niezależnie od tego, że sam kalif wydawał się być dość zdolnym teologiem, zaznajomionym zarówno z Koranem, jak i hadisami, mecenasem i patronem wielu uczonych, posiadającym dużą wiedzę na temat innych kultur, a także historii, nie tylko znaczenia kalifów sprawiedliwych (do których odwoływał się każdy muzułmański reformator), ale także władców rządzących podległymi mu ziemiami przed islamem – Bizantyńczyków i Sasanidów. Tak czy inaczej, jego próby wprowadzenia epoki *mihny*, objawiającej się w wielkim skrócie prześladowaniami za brak poparcia dla mutazylizmu, oparte o autorytet kalifa, doprowadziły do porażki, zarówno politycznej, jak i religijnej, w konsekwencji rozpadu abbasydzkiego państwa: M. D e m i c h e l i s, *Between Mu'tazilism*

znaczące wpływy, kiedy w latach trzydziestych IX w. na tronie bagdadzkim zasiadł al-Mu'tasim, co doprowadziło do dekompozycji znaczenia samego tytułu „księcia wiernych” wobec poddanych, uzyskujących coraz większą, regionalną niezależność, w konsekwencji stało się to jedną z głównych przyczyn upadku władzy Abbasydów⁵⁴⁸. Pierwsze zapowiedzi takiego stanu rzeczy faktycznie związane były z wojną domową, dość wspomnieć, że konflikt ten pomógł z pewnością wybić się Tahirowi ibn Husajnowi, który jako namiestnik Chorasanu przestał uznawać al-Ma'muna za kalifa jeszcze w początkach lat dwudziestych IX w.⁵⁴⁹, zostając założycielem dynastii tahirydzkiej, tolerowanej kilkadziesiąt lat, chcąc nie chcąc, przez Abbasydów.

3.2. Abbasydzi w walkach z Bizantyńczykami

Teofanes poświęcił dość dużo miejsca konfliktom zbrojnym cesarstwa z Abbasydami. Pamiętając oczywiście o zauważalnej – właściwie od czasów publikacji w 1958 r. eseju *Arab-Byzantine Relations under the Umayyad Caliphate* pióra Hamiltona A.R. Gibba – tendencji do podkreślania, iż oprócz okresów starć zbrojnych we wzajemnych relacjach arabsko-bizantyńskich możemy zaobserwować wiele okresów współpracy, handlowej

and Syncretism: A Reappraisal of the Behavior of the Caliphate of al-Ma'mun, JNES 71.2, 2012, s. 257–274. Hipotez na temat przyczyn, dla których kalif powziął tak drastyczne środki jest dość wiele, od zagadnienia podkreślania własnego autorytetu religijnego aż po uleganie wpływom różnych grup religijnych, od mutazylickiej po alidzkie: J.A. Nawa s, *Al-Ma'mun, the Inquisition, and the Quest for Caliphal Authority*, Lockwood 2015, s. 31–82.

⁵⁴⁸ I d e m, *All in the Family? Al-Mu'tasim's Succession to the Caliphate as Denouement to the Lifelong Feud between al-Ma'mun and his 'Abbasid Family*, OrlPTS 38, 2010, s. 77–88.

⁵⁴⁹ Warto zastanowić się, czy źródła uzyskania niezależności przez Tahirydów nie można poszukiwać w hasłach podnoszonych podczas rewolucji abbasydzkiej. Kolejny raz dom Abbasa byłby ofiarą własnego sukcesu: M. K a b i, *Les origines tāhirides dans la da'wa 'abbāside*, Ara 19 (2), 1972, s. 145–164. Wkrótce niepodległości zaczęli domagać się kolejni lokalni zarządcy, nie tylko na wschodzie imperium: D. R u d n i c k a-K a s s e m, *Realizing an Insightful Vision of a Powerful and Independent State. Ahmad ibn Tulun and the Reign of His Dynasty (868–905)*, KSM 11. 3, 2014, s. 11–23.

czy naukowej, to jednak warto w tym miejscu przytoczyć wyniki badań Petera von Siversa, który analizując dzieje abbasydzkich regionów pogranicznych z cesarstwem zaproponował pewien podział chronologiczny rozwoju wzajemnych „relacji” na trzy główne okresy:

- a) podboju (lata 750–842) – czas, kiedy w historii tychże regionów dominuje zainteresowanie zwiększaniem dochodów z prowincji, dalsza ich kolonizacja oraz organizacja wypraw na tereny bizantyńskie⁵⁵⁰,
- b) przejściowy (842–865) – gdzie zauważalny był wzrost znaczenia wymiany towarowej (przede wszystkim sprzedaż przypraw, pachnidel i innych towarów luksusowych do cesarstwa), a warstwa bogacząca się dzięki niemu zaczęła wyrażać zainteresowanie zakończeniem polityki podbojów, jako mniej opłacalnej względem rozwijania kontaktów handlowych⁵⁵¹,
- c) równowagi (878–962) – kiedy to interesy warstw zainteresowanych rozwojem handlu i podbojami równoważyły się wzajemnie, pozostając w ciągłym konflikcie, co ostatecznie doprowadziło do ukształtowania się regionalnych centrów decyzyjnych i powrotu do polityki wypraw wojennych⁵⁵².

⁵⁵⁰ Podstawowe informacje na temat kampanii prowadzonych na terenach pogranicznych cesarstwa w okresie sprawowania władzy przez pierwszych Abbasydów zob. m.in.: M. B o n n e r, *Some Observations concerning the Early Development of Jihad on the Arab-Byzantine Frontier*, SIsl 75, 1992, s. 5–31; J. F. H a l d o n, H. K e n n e d y, *The Arab-Byzantine Frontier in the Eighth and Ninth Centuries: Military Organization and Society in the Borderlands*, ZRVI 19, 1980, s. 79–116.

⁵⁵¹ Chociaż istniały oczywiście gałęzie gospodarki, dla których działania wojenne realizowane na terenach pogranicznych miały fundamentalne znaczenie, zob.: Sz. W i e r z b i Ń s k i, *Prospective Gain or Actual Cost? Arab Civilian and Military Captives in the Light of Byzantine Narrative Sources and Military Manuals from the 10th Century*, SCer 8, 2018, s. 253–283. W znaczeniu długiego trwania, pojawienie się islamu miało jednak negatywny wpływ na rozwój tego typu przedsięwzięć w świecie bizantyńskim: Th. J. M a c M a s t e r, *The Transformative Impact of the Slave Trade on the Roman World 580–720*, PhD Thesis, The University of Edinburgh 2015, s. 218–263.

⁵⁵² P. v o n S i v e r s, *Taxes and Trade in the ‘Abbāsīd Thughūr, 750–962/133–351*, JESHO 25. 1, 1982, s. 71–99. Dzięki współczesnym szczegółowym badaniom wiemy oczywiście więcej o tych miejscach, wykorzystywanych w podobnym zakresie jako drogi

Abstrahując od dyskusji na temat wpływu przedstawionych wyżej zagadnień wewnętrznych na możliwości militarne kalifatu względem cesarstwa i pozostawiając bez odpowiedzi pytanie o ich znaczenie dla uzyskania przez Bizancjum możliwości realizacji swoistej rekonkwisty niektórych zajętych przez muzułmanów ziem w latach późniejszych, chciałbym jedynie podkreślić, że relacje Teofanesa dotyczą pierwszego z wymienionych okresów i trudno spodziewać się, by konflikt z Abbasydami nie stanowił dominanty w jego relacjach na temat muzułmanów w tym okresie.

Fragmenty dotyczące zmiany władzy w kalifacie z dynastii umajjadzkiej na abbasydzką zakończone zostały w *Chronografii* wzmianką na temat sukcesów bizantyńskich w walkach z Arabami – pod AM 6243 Teofanes wspomniał o przewagach osiągniętych przez Konstantyna V, któremu udało się wówczas, w latach 750/751 odbić tereny armeńskie, a także pograniczne Teodozjopol oraz Melitenę⁵⁵³. W perspektywie długoterminowej zresztą (jak większość pozornie udanych działań tego cesarza w opisach bizantyńskiego chronografa) zwycięstwo to okazało się mieć daleko idące negatywne konsekwencje. W opisie roku AM 6247 znajdziemy wzmiankę na temat cesarskiej decyzji, zgodnie z którą zamieszkujący podbite regiony Armeńczycy i Syryjczycy zostali przeniesieni do Tracji, co, jak konstatuje mnich – doprowadziło do rozprzestrzenienia się herezji paulicjan⁵⁵⁴. Pozorne zwycięstwo przyczyniło się więc do umniejszenia znaczenia i liczebności chrześcijańskiej *oikumene* podległej basileusowi, więc w efekcie było porażką.

wojskowe, co handlowe: K. D u r a k, *Traffic across the Cilician Frontier in the Ninth and Tenth Centuries: Movement of People between Byzantium and the Islamic Near East in the Early Middle Ages*, [in:] *Proceedings of the International Symposium Byzantium and the Arab World...*, s. 141–154. Szczegółowym studium terenów pogranicznych w Azji Mniejszej jest praca doktorska obroniona w słynnym chicagowskim Department of Near Eastern Languages and Civilizations: A. A s a E g e r, *The Spaces between the Teeth. Environment, Settlement and Interaction of the Islamic-Byzantine Frontier*, PhD Thesis, The University of Chicago, Chicago 2008, s. 229–288 oraz 374–409.

⁵⁵³ T e o f a n e s, AM 6243, s. 427.14–16.

⁵⁵⁴ T e o f a n e s, AM 6247, s. 429.19–22. O roli paulicjan w kontekście wojen arabsko-bizantyńskich zob.: A h. N a z m i, *The Paulicians (Al-Bayālīqa) in Muslim Sources and Their Role in Wars between Arabs and Byzantines*, SAI 9, 2001, s. 44–60.

Nieprzychylny stosunek do wzmiankowanego cesarza, nie przeszkodził jednak Teofanesowi w podkreśleniu splendoru imperatorskiego jako takiego. W pierwszej relacji dotyczącej abbasydzkich działań zaczepnych wobec Bizancjum za rządów nowej dynastii kalifów, którą umieszcza w AM 6248⁵⁵⁵, historyk wspomniał nieudaną wyprawę Salima, gubernatora Kinnasrinu, Emesy i Damaszku (Salih ibn Ali), w której zgromadzić miał około osiemdziesięciu tysięcy ludzi i dotrzeć aż do Kapadocji (ἐπεστράτευσε δὲ κατὰ Ῥωμανίας σὺν χιλιάσιν π' καὶ ἔλθων εἰς τὴν Καππαδοκίαν). Wtedy jednak arabskiego wodza doszły wieści o wymarszu armii bizantyńskiej z samym cesarzem na czele (ἤκουσε Κωνσταντῖνον κατ' αὐτοῦ ὀπλιζόμενον). Abbasydzki namiestnik miał się według Teofanesa wystraszyć basileusa i wrócić do siebie z pustymi rękoma, nie powodując jakichkolwiek zniszczeń, poza zabraniami ze sobą nieokreślonej, acz niewielkiej liczby Armeńczyków, którzy i tak przeszli na muzułmańską stronę (καὶ φοβηθεὶς ὑπέστρεψεν ἄπρακτος μηδὲν λυμηνάμενος· μόνον δὲ ὀλίγους Ἀρμενίους προσρύνοντας αὐτῷ λαβὼν ὑπέστρεψεν). Wyraźnie widać tu, że zmiana władzy w kalifacie nie wpłynęła w żadnym razie na sposób przedstawienia konfliktów arabsko-bizantyńskich przez Teofanesa – jak zwykle podkreślił on niedomagania islamskiego wroga, sugerując mu w tym przypadku strach przed Rzymianami. Z nieukrywaną satysfakcją historyk odnotowuje również nieudaną abbasydzką wyprawę al-'Abbasa ibn Muhammada, brata kalifa⁵⁵⁶ (choć nasz autor sugeruje, że dowodził sam kalif) z lat sześćdziesiątych VIII w., zakończoną nieudanym oblężeniem Kamachon, z armią ocenianą przez Chronografa kolejny raz na osiemdziesiąt tysięcy ludzi, po którym to, niczego nie osiągając, Arabowie mieli odejść w hańbie⁵⁵⁷. O zakończonej klęską arabskiej ekspedycji Teofanes wspomniał również pod AM 6270, kiedy szczegółowo wyliczył straty, jakie poniosła ekspedycja Sumamy ibn al-Wallaba al-Kakaala – zginąć

⁵⁵⁵ Teofanes, AM 6248, s. 430.9–13.

⁵⁵⁶ Teofanes datuje wyprawę na rok AM 6261, czyli 768–769, jej opisy występują jednak zarówno w źródłach arabskich (Balazuri, 87; Tabari, I, 205), jak syryjskich (Pseudo-Dionizjusz, 73). Na ich podstawie wydaje się, że ekspedycja miała miejsce kilka lat wcześniej – w roku 766 lub 767.

⁵⁵⁷ Teofanes, AM 6261, s. 444.13–15.

miało pięciu emirów i dwa tysiące wojowników⁵⁵⁸. Do kolejnej źle przeprowadzonej wyprawy abbasydzkiej dojść miało rok później, w 778/779 r. (relacja z AM 6271)⁵⁵⁹, kiedy to kalif, jak podkreślił Teofanes – będąc w stanie emocjonalnego wzburzenia (τούτω τῷ ἔτει θυμωθεὶς ὁ τῶν Ἀράβων ἀρχηγὸς Μαδὶ – zapewne ze względu na porażki roku poprzedniego) wysłał wielką ekspedycję złożoną z wojsk perskich, syryjskich i irackich pod dowództwem Hasana ibn Kahtaby (πέμπει τὸν Ἄσαν μετὰ δυνάμεως πολλῆς Μαυροφόρων τε καὶ τῶν τῆς Συρίας καὶ Μεσοποταμίας), która dotarła do Dorylaion w Azji Mniejszej (καὶ κατῆλθεν ἕως τοῦ Δορυλαίου). We fragmencie tym Chronograf szczegółowo przedstawił bizantyńską taktykę zastosowaną z rozkazu cesarza przeciwko tej abbasydzkiej inkursji. Leon miał rozkazać strategom, by powstrzymali się od otwartej walki, ale większość swoich wojsk pozostawili w garnizonach głównych twierdz. Jednocześnie w każdej z nich wybrał oddziały po kilka tysięcy ludzi, które miały podążać przed głównymi siłami arabskimi, chroniąc okoliczną ludność przed rabunkiem, a jednocześnie stosując taktykę spalonej ziemi – niszcząc zapasy i pastwiska. W ten sposób, kiedy armia abbasydzka dotarła pod Dorylaion, cierpiała bardzo mocno z powodu głodu, pozostawiając wielu zmarłych pod twierdzą. Ostatecznie wycofała się, oblegając jeszcze przez jeden dzień Amorion, nie osiągnąwszy jednakże żadnego sukcesu. Połowicznym zwycięstwem zakończyła się ekspedycja podjęta w następnym roku, 779/780 (relacja z AM 6272), w której z Dabekonu, zwyczajowego syryjskiego obozu skąd wyruszały corocznie wyprawy przeciwko cesarstwu, kolejną armię pod dowództwem swojego syna Haruna (Aarona w wersji Teofanesowej) wysłał osobiście kalif al-Mahdi⁵⁶⁰. Z jednej strony Harunowi udało się, po dość długim oblężeniu, zająć twierdzę Semalouos, utożsamianą z dzisiejszym Cemele, pomiędzy Cezareą a Ancyrą, w temie Armeniakon⁵⁶¹, z drugiej jednak Michał Lachanodrakon zwyciężył jedną z arabskich partii, zabijając brata istotnego wodza muzułmańskiego,

⁵⁵⁸ Teofanes, AM 6270, s. 451.23–24.

⁵⁵⁹ Całość: Teofanes, AM 6271, s. 452.4–17.

⁵⁶⁰ Teofanes, AM 6272, s. 452.20–22.

⁵⁶¹ Teofanes, AM 6272, s. 453.20–22.

Sumamy ibn al-Wallaba⁵⁶². Wspomniany wyżej bizantyński dowódca osiągnął podobny sukces (tak przynajmniej relacjonuje to at-Tabari, zgodnie z którym Lachanodrakon zatrzymał Arabów na przełęczach, a ci bali się z nim walczyć) w kolejnym roku, 780/781. Teofanes wspomniał w tym kontekście (relacja z AM 6273⁵⁶³) wyprawę ‘Abd al-Kebira (ὁ δὲ Μᾶδὶ ἀπέστειλε Κεβήρ μετὰ δυνάμεως πολλῆς), którą zatrzymać miały wojska wysłane już przez cesarzową Irenę, pod dowództwem sakellariusza Jana, który oddziałami temów azjatyckich obsadził przejścia poprzez góry⁵⁶⁴. Ostatecznie doszło do bitwy w miejscu zwanym Melon, a Arabowie mieli zostać pokonani z wielkimi stratami i wycofać się we wstydzie⁵⁶⁵. Warto dodać, że opis powyższego zwycięstwa znalazł się przed wielce symptomatycznym fragmentem *Chronografii*, w którym Teofanes wzmiankuje zalety przejścia władzy przez Irenę, m.in. możliwość swobodnego wyrażania swoich poglądów przez ikonoduli, odrodzenie klasztorów, a także, jak to enigmatycznie stwierdził, wiele innych dobrych rzeczy⁵⁶⁶. Oczywiście fragment ten należy rozumieć jako pochwałę cesarzowej, która zakończyła pierwszy etap kontrowersji ikonoklastycznej, niemniej jednak wydaje się interesującym, że został on umieszczony zaraz po przekazie dotyczącym zwycięstwa Bizantyńczyków nad Abbasydami, na dobrą sprawę niemającego większego znaczenia, gdyż nie kończyło tej ciężkiej wojny. Z ostatnią wzmianką o bizantyńskich przewagach w starciach z Arabami w *Chronografii* spotykamy się w AM 6304, gdzie Teofanes wzmiankował zwycięstwo Leona, stratega Anatolikonu, nad ekspedycją Sabity ibn Nasra. Podczas otwartej bitwy, Bizantyńczycy mieli zabić dwa tysiące muzułmanów, zdobyć ich konie i broń⁵⁶⁷.

Przewagi w starciach z Arabami osiągał, zgodnie z przekazem Teofanesa, także niebędący zdecydowanie jego faworytem cesarz – Konstantyn VI. W interesujących nas relacjach od AM 6287 do AM 6290,

⁵⁶² Teofanes, AM 6272, s. 453.22–25.

⁵⁶³ Teofanes, AM 6273, s. 455.5–6.

⁵⁶⁴ Teofanes, AM 6273, s. 455.2–5.

⁵⁶⁵ Teofanes, AM 6273, s. 455.7–8.

⁵⁶⁶ Teofanes, AM 6273, s. 455.8–17.

⁵⁶⁷ Teofanes, AM 6304, s. 497.7–9.

gdzie Chronograf wyłuszczył koleje upadku tego władcy, wątki związane z walkami przeciwko Arabom pojawiają się nader często, poczynając od opisu ekspedycji znajdującej się w pierwszym ze wspomnianych ustępów (AM 6287⁵⁶⁸), gdzie bizantyński historyk omówił zwycięstwo młodego basileusa w bitwie pod Anousan/Anousa. Po tej wiktorii miał jednak podjąć katastrofalną w skutkach decyzję o powtórnym ożenku, ze swoją kochanką Teodote (którą nasz autor przedstawił jako kuzynkę Teodora Studyty, jednego z najgorliwszych przeciwników tego małżeństwa), która w efekcie doprowadziła do tzw. schizmy moicheiańskiej (od *moicheja* – cudzołóżyć). W kolejnych fragmentach (AM 6288) następuje seria wzmianek o nieszczęściach, które spadły na Bizancjum w wyniku działania Konstantyna VI: trzęsieniach ziemi, konflikcie z Bułgarami, a także wyprawie Arabów, którzy dotarli aż do Amorionu⁵⁶⁹. Jednak, jak podkreślił Chronograf, muzułmanie nie osiągnęli żadnych większych sukcesów, poza uprowadzeniem jeńców do swojego kraju. W odpowiedzi na tę kampanię, Konstantyn VI zorganizował wyprawę w roku następnym, w której towarzyszyła mu wymieniana już tutaj postać, związany z cesarzową Ireną patrycjusz Stauracjusz (jak podkreślił Teofanes – byli z nim także inni przyjaciele jego matki – λοιποὺς φίλους τῆς μητρὸς αὐτοῦ). To towarzystwo okazało się według Chronografa decydującym dla wyników ekspedycji. Historyk podkreślił zarówno dość znaczną siłę, jak i wysokie morale wojska (a także samego cesarza – τὴν προθυμίαν τοῦ λαοῦ καὶ τοῦ βασιλέως), zauważył również, że widząc to i obawiając się sukcesu młodego władcy, wspomniane osoby związane z matką zawiązały spisek (καὶ ἀστοχήσωσι τῆς κατ' αὐτοῦ βουλῆς.), a Stauracjusz przekupił cesarskich zwiadowców, którzy przekazywali Konstantynowi fałszywe informacje o ucieczce przeciwnika (καὶ δωροδοκήσαντες τοὺς τῆς βίγλας ἔπεισαν αὐτοὺς ψεύσασθαι, ὅτι ἔφυγον οἱ Σαρακηνοί). Opierając się na tych wiadomościach, cesarz postanowił zawrócić do Konstantynopola, nie wydawszy bitwy przeciwnikowi (ὁ γοῦν βασιλεὺς πολλὰ λυπηθεὶς ἄπρακτος εἰς τὴν πόλιν εἰσῆλθεν)⁵⁷⁰. Warto jednak uzmysłowić sobie, że Teofanes nie opisał

⁵⁶⁸ Teofanes, AM 6287, s. 470.27–29.

⁵⁶⁹ Teofanes, AM 6288, s. 470.21–23.

⁵⁷⁰ Teofanes, AM 6289, s. 471.20–27.

problemów z muzułmanami w najciemniejszych barwach, w kontekście grzechu cesarza, dotyczącego cudzołóstwa, omówienie powyższej kampanii jest utrzymane raczej w tonie neutralnym (choć kolejny raz to niesnaski wewnątrz powodują brak sukcesu w walce z muzułmanami, a nie przewagi tych ostatnich). Szczególnie powinno być to zastanawiające wobec wymienionych w tym fragmencie (AM 6289) serii bizantyńskich niepowodzeń w innych miejscach: upadek Rzymu, uzurpacja Karola Wielkiego, zaćmienie słońca, wreszcie śmierć Leona, następcy tronu i oślepienie panującego Konstantyna VI⁵⁷¹, a także opisanych w AM 6290 działań Ireny, podjętych natychmiast po przejęciu władzy, a mianowicie prób zawarcia pokoju z ‘Abd al-Malikiem ibn Salihem (πρεσβευομένη περὶ εἰρήνης), którego wojska niszczyły w tym czasie Kapadocję i Galację (πρὸς Ἀβιμέλεχ ληϊζόμενον τὰ μέρη Καππαδοκίας καὶ Γαλατίας), które to jednak nie przyniosły żadnego skutku (οὐ γέγονε δέ)⁵⁷².

Negatywny wydźwięk mają natomiast wzmianki *Chronografii* dotyczące działań Nicefora I przeciwko muzułmanom, będące niejako uzupełnieniem opisów błędów tego cesarza w kontekście wojny z Bułgarami. W AM 6296 Teofanes wspomniął jego ekspedycję, podczas której doszło do starcia pod Krasos we Frygii, gdzie władca został pokonany (κατὰ Ἀράβων συνήντησεν αὐτοῖς εἰς Κρασὸν τῆς Φρυγίας καὶ πολέμησας ἡττᾶται), a jego działania można uznać za pewną zapowiedź przyszłego tragicznego losu. Chronograf podkreślił, że Nicefor był bliski, by trafić do niewoli i mogło tak się stać, gdyby nie pomoc pewnego odważnego dowódcy średniego szczebla (εἰ μὴ τῶν ἀρχόντων τινὲς ἀνδρείοτατοι τοῦτον μόλις τῆς ἀνάγκης περισώσασθαι ἵσχυσαν)⁵⁷³. Nieostrożne zachowanie cesarza w tej kampanii potwierdzają zresztą źródła arabskie, at-Tabari wspominał, że Bizantyńczyk został w trakcie bitwy ranny aż trzykrotnie⁵⁷⁴. Rok później, mimo że Teofanes podkreślił bardzo mocno, iż Harun i główne siły arab-

⁵⁷¹ Odpowiednio Teofanes, AM 6289, s. 471.8–19, s. 471.28–29 oraz s. 472.16–18.

⁵⁷² Teofanes, AM 6290, s. 473.7–11.

⁵⁷³ Teofanes, AM 6296, s. 481.1–5.

⁵⁷⁴ Tabari, II, 266. Por.: E.W. Brooks, *Byzantines and Arabs in the Time of the Early Abbasids*, EHR 15, 1900, s. 744; M. Canard, *La prise d'Héraclée et les relations entre Hārūn ar-Rashīd et l'Empereur Nicéphore Ier*, B 32, 1962, s. 355.

skie zajęte były buntem w Persji⁵⁷⁵, kolejna wyprawa Nicefora (AM 6297) nie odnosi jakiegokolwiek sukcesu, notując natomiast straty wielu ludzi⁵⁷⁶. Serię tych wzmianek kończy AM 6298 (z interesującym uzupełnieniem w 6303), szeroko komentując wielką wyprawę Haruna, w której miały wziąć udział kontyngenty muzułmanów z Persji, Syrii, Palestyny i Libii (ἀπό τε Μαυροφόρων καὶ Συρίας καὶ Παλαιστίνης καὶ Λιβύης). Teofanes ocenił siłę wyznawców islamu na 300 tysięcy żołnierzy (χιλιάδων τ'), podobne szacunki zresztą przedstawił at-Tabari, wspominając o 135 tysiącach wojska regularnego i licznych oddziałach ochotników, zapewne drugie tyle⁵⁷⁷. Podczas kampanii, zgodnie z przekazem Chronografa, kalif zbudował meczet w zdobytej Tyanie (καὶ ἐλθὼν εἰς Τύανα ὠκοδόμησεν οἶκον τῆς βλασφημίας αὐτοῦ), zajął Herakleę Kibotos (jak podkreślił bizantyński historyk – bardzo silną twierdzę – καὶ πολιορκήσας παρέλαβε τό τε Ἡρακλέως κάστρον ὀχυρώτατον πάνυ ὑπάρχον), Tebasę, Malakopeę, Sideropalos i Andrasos (καὶ τὴν Θήβασαν καὶ τὴν Μαλακοπέαν καὶ τὴν Σιδηρόπαλον καὶ τὴν Ἀνδρασόν). Jeden z jego oddziałów zwiadowczych dotarł aż do Ancyry (ἀπέστειλε δὲ κοῦρσον χιλιάδας ξ', καὶ κατῆλθεν ἕως Ἀγκύρας, καὶ ἱστορήσας ταύτην ὑπέστρεψεν). Tą istną litanie bizantyńskich klęsk kronikarz podsumował wzmianką o stanie ducha Nicefora I – cesarz był zdjęty strachem i popadł w bezradność (ὁ δὲ βασιλεὺς Νικηφόρος φόβῳ καὶ ἀμηχανίᾳ), a w akcie ostatecznej desperacji, spowodowanej opisanymi powyżej nieszczęściami, rozpoczął kontrofensywę, której kilka sukcesów pozwoliło mu natychmiast wysłać poselstwo do Haruna, z prośbą o pokój. Bizantyńskie zwycięstwa nie okazały się jednakże zbyt przekonujące, gdyż po długich negocjacjach zawarto bardzo niekorzystny dla cesarstwa traktat. Teofanes nie ukrywał, że Harun był niezwykle zadowolony z warunków (ἃ καὶ δεξάμενος Ἀαρὼν ἤσθη), ujmuje to nawet tak, że cesarstwo zostało podporządkowane kalifowi (ὡς ὑποτάξας τὴν Ῥωμαίων βασιλείαν), płacąc mu wysoki trybut (30 tysięcy nomizm) i zobowiązując się do powstrzymania odbudowy twierdz nadgranicznych (Nicefor wkrótce złamał tę obietnicę, co Arabowie skrzętnie wykorzystali jako

⁵⁷⁵ Teofanes, AM 6297, s. 481.7–8.

⁵⁷⁶ Teofanes, AM 6297, s. 481.10–12.

⁵⁷⁷ Tabari, II, 274. Szacunki te wydają się oczywiście mocno przesadzone.

pretekst do kolejnego najazdu). Swoisty apendyks z AM 6303 to wzmianka o zasadzce arabskiej, która doprowadziła do przejścia żołdu dla żołnierzy temu Armeniakon⁵⁷⁸, co poprzedzało bezpośrednio fatalną w skutkach wyprawę Nicefora na Bułgarów. Teofanes wspomniał, że ta klęska w starciu z muzułmanami, według niego oczywiste ostrzeżenie (καὶ οὐδ' οὕτως ἡλέγχετο Νικηφόρος τῆς πλεονεξίας παύσασθαι), została zlekceważona przez cesarza z powodu jego chciwości, porównywalnej do tej reprezentowanej przez tak negatywne figury jak Ahab, czy Midas (ἐπὶ τοσούτοις οὖν σημείοις ὁ νέος Ἀχαῶβ μὴ παιδευθεῖς, ὁ Φαλάριδος καὶ Μίδου ἀπληστότερος)⁵⁷⁹.

Oczywiście oprócz kampanii, w których Bizantyńczycy odnosili mniejsze lub większe sukcesy, były też takie, gdzie ewidentnie ponosili porażkę. Teofanes wspomina o nich, nie przemilcza podobnych sytuacji, ograniczając się wtedy przede wszystkim do wymienienia głównych strat, wspominając tych, którzy ponieśli śmierć w wyniku podobnego najazdu. Taki przypadek mamy w AM 6251, gdzie Chronograf napisał o szerzej nieznanej bitwie nad rzeką Melas⁵⁸⁰ oraz o śmierci stratega Armeniakonu Pawła i jego żołnierzy (καὶ Παῦλον τὸν στρατηγὸν τῶν Ἀρμενιάκων πολεμήσαντες εἰς τὸν Μέλαν ἀνείλον μετὰ πλήθους στρατοῦ), a także wzięciu do niewoli dokładnie czterdziestu dwóch prominentnych osób spośród miejscowych elit rodowych i wojskowych (καὶ μβ' ἐπισήμους ἄνδρας δεσμίους ἤγαγον καὶ κεφαλὰς πολλὰς)⁵⁸¹. Relacja rozpoczyna się od tradycyjnego, zarówno dla okresu umajjadzkiego, jak i abbasydzkiego zdania o arabskim najeździe, podczas którego muzułmanie wzięli wielu jeńców (καὶ ἐπεστράτευσαν τὴν Ῥωμανίαν καὶ ἠχμαλώτευσαν πολλούς). Z podobnymi zabiegami spotykamy się m.in. w AM 6262 na temat wyprawy 'Abd al-Wahhaba⁵⁸², oraz w AM 6269 o najeździe Sumamy ibn al-Wallaba al-Kakaala, gdzie Teofanes podkreślił przede wszystkim, iż Arabom udało się wówczas powrócić do siebie z dużą liczbą porwanych mieszkańców cesarstwa⁵⁸³.

⁵⁷⁸ Teofanes, AM 6303, s. 489.17–20.

⁵⁷⁹ Teofanes, AM 6303, s. 489.21–23.

⁵⁸⁰ Trudno stwierdzić, co to za miejsce. Zwykle identyfikowane jest z rzeką Halys: W. Ruge, *Melas*, [in:] RE XV, 1931, s. 440.

⁵⁸¹ Teofanes, AM 6251, s. 431.3–6.

⁵⁸² Teofanes, AM 6262, s. 444.28–29.

⁵⁸³ Teofanes, AM 6269, s. 451.4–5.

Kolejna relacja na temat bizantyńskiej klęski, w której znajdziemy tylko suchy opis starcia, bez próby wytłumaczenia przegranej arabskim podstępem lub warunkami pogodowymi, to AM 6281. Mimo że bizantyńskim dowódcą udało się w porę zareagować na arabską rejzę, zjednoczyć siły i wydać bitwę muzułmanom, zostali dotkliwie pobici, a wielu zginęło⁵⁸⁴ – Teofanes wśród zabitych wymienił tumarchę Anatolikonu Diogenesa, którego określił jako zdolnego wodza⁵⁸⁵.

Z serią relacji opisujących sukcesy Abbasydów spotykamy się we fragmentach od AM 6262 do AM 6268. W części z nich (AM 6262⁵⁸⁶ oraz AM 6263⁵⁸⁷) wspomniane zostało kilka kampanii pod dowództwem ‘Abd al-Wahhaba, bratanka al-Mansura (u Teofanesa występującego pod imieniem Banakasa), które konkluduje bardzo obszerny, jak na *Chronografię*, opis jego działań w pobliżu twierdzy Syke (Safta Kalesi), 15 kilometrów od Amorionu. Jest to jeden z niewielu przykładów pewnej uwagi wobec arabskiego wodza ze strony bizantyńskiego chronografa. Wyznawca najpierw zauważa, że dzięki kilku manewrom taktycznym strategów Anatolikonu – Michała, Armeniakonu – Bardasa oraz Manesa, dowódcy *bucellari*, Bizantyńczykom udało się zająć przełęcz górskie i odciąć Arabów, co przy jednoczesnych działaniach floty pod kierownictwem spatariusza Petronasa groziło całkowitym zniszczeniem sił inwazyjnych. Zauważywszy to jednak, ‘Abd al-Wahhab, mimo beznadziejnej sytuacji, na tyle zmotywował i pobudził do działania podległe mu oddziały (ὁ δὲ Βανάκας ἰδὼν καὶ ἀπογνοὺς ἑαυτοῦ παραθαρρύνει καὶ προθυμοποιεῖ τοὺς ἑαυτοῦ), że udało się mu rozbić główne siły cesarskie – themata (καὶ ἀνεληθὼν πρὸς τὰ καβαλλαρικὰ θέματα ἡλάλαξε καὶ τρέπει αὐτούς, καὶ ἀποκτείνειας πολλούς) i powrócić do swojego kraju z wielkimi łupami (αἰχμαλωτεύσας

⁵⁸⁴ Teofanes, AM 6281, s. 463.15–19.

⁵⁸⁵ Teofanes, AM 6281, s. 463.19–21: ἔπεσε δὲ καὶ Διογένης, ὁ τῶν ἀνατολικῶν τουρμάρχης ἱκανός, καὶ τοῦ Ὀψικίου ἄρχοντες. Według części historyków ten był inspiracją dla znanej literackiej postaci z bizantyńskich eposów, odnoszących się do konfliktów z muzułmanami – Diogenesa Akritasa – H. G r e g o i r e, *Le tombeau de Digénis Akritas*, B 6, 1931, s. 498–499. Por. W. T r e a d g o l d, *The Byzantine Revival 780–842*, Stanford 1988, s. 401.

⁵⁸⁶ Teofanes, AM 6262, s. 444.28–29.

⁵⁸⁷ Teofanes, AM 6263, s. 445.16–27.

πάντα τὰ περίχωρα ἐκεῖνα ὑπέστρεψε μετὰ σκύλων πολλῶν). Z pewnym zestawieniem kilku zwycięskich kampanii arabskich spotykamy się w AM 6291, będącym kontynuacją i niejako wyjaśnieniem konsekwencji nieudanej misji pokojowej Doroteusza z klasztoru Chryzopolis oraz Konstantyna, chartofylaksa Hagia Sofia, wysłanych przez cesarzową Irenę do ‘Abd al-Malika ibn Saliha, opisanej w AM 6290. Ten ostatni, rok wcześniej spustoszywszy Kapadocję i Galację, przeprowadził wyprawę, która dotarła w okolice stołeczne – do Malaginy w północno-zachodniej Bitynii, gdzie znajdowały się cesarskie stajnie (ἀποστειλας κοῦρσον μονοζώνων κατῆλθεν ἕως τῶν Μαλαγίνων. καὶ ἐπιφθάσας ἐν τοῖς σταύλοις Σταυρακίου). Dostały się one w ręce ‘Abd al-Malika w czasie tej wyprawy (τοὺς ἵππους καὶ τὴν βασιλικὴν προμοσέλλαν λαβὼν ὑπέστρεψεν ἀβλαβῶς), która jednak, jak wynika z opisu Teofanesa, podzielili się na trzy oddziały – pierwszy trafił do Malaginy, drugi odniósł zwycięstwa na południu, w Lydii (καὶ οἱ λοιποὶ κατῆλθον ἕως Λυδίας καὶ πολλὴν αἰχμαλωσίαν ἔλαβον), trzeci zaś starł się z oddziałami Opsikionu, zaskoczywszy ich (κοῦρσον δὲ αὐτῶν ἕτερον ἐκδραμὸν καὶ ἐπιπεσὸν Παύλῳ, πατρικίῳ καὶ κόμητι τοῦ Ὀψικίου) i dokonawszy masakry Optymatów (τοῖς ὀπτιμάτοις πολλὴν κοπὴν εἰς αὐτοὺς ἐποίησεν). Mimo określenia działania muzułmanów jako rzezi Bizantyńczyków (gwoździ ścisłości należy dodać, że κοπὴν można byłoby też rozumieć jako całkowite rozbitcie bizantyńskich oddziałów⁵⁸⁸), całość przytoczonego powyżej fragmentu nie nosi żadnych negatywnych cech, Chronograf nie podkreślał tu przebiegłości, czy domniemanej skłonności do mordu naśladowców Muhammada⁵⁸⁹.

Jak wspominałem, powyższe przykłady to te, w których bizantyński autor docenił talent muzułmańskiego wodza i zdaje się pozostawiać domysłowi czytelnika (a to i tak już wiele!), że Arabowie pokonali Bizantyńczyków dzięki przymiotom swojego charakteru, przede wszystkim odwadze, a nie przekupstwu, warunkom przyrodniczym czy błędem

⁵⁸⁸ Tak niuansować wydźwięk tej frazy próbował Harry Turtledove, który przetłumaczył ten fragment: *it caused them many casualties* – Teofanes (H. Turtledove), s. 156. Za użyciem tłumaczenia jako *slaughter* opowiedzieli się natomiast Cyril Mango i Roger Scott: Teofanes (C. Mango, R. Scott), s. 651.

⁵⁸⁹ Całość: Teofanes, AM 6291, s. 473.24–31.

wojsk cesarskich. Podoba wzmianka znajduje się np. w AM 6268, kiedy to al-‘Abbas ibn Muhammad, brat al-Mansura, dotarł podczas letniej kampanii aż do Ancyry, gdzie posłużył się podstępem przeciwko ukrywającym się w okolicznych jaskiniach mieszkańcom, wyrzucając ich z tych miejsc za pomocą ognia, chwytając następnie i wywożąc do siebie⁵⁹⁰. W AM 6303 jednym z wydarzeń poprzedzających tragiczną wyprawę cesarza Nicefora przeciwko Bułgarom, było zwycięstwo muzułmanów nad strategiem Armeniakonu, przyszłym władcą, Leonem. Jak podkreślił Chronograf ten ostatni został zaskoczony⁵⁹¹ przez Saracenów w Euchaita, gdzie przebywał z żołdem dla temu, pod dość silną eskortą⁵⁹². Zgodnie ze wzmianką w *Kontynuacji Teofanesa*⁵⁹³ Leon został za ten przypadek ukarany i wygnany, gdyż uznano, że wpadł w arabską zasadzkę skutkiem własnego zaniedbania. Tak czy inaczej w *Chronografii* Arabowie zostali przedstawieni jako wykorzystujący niehonorowe metody rabusie, którzy najzwyczajniej skradli sumy przeznaczone dla bizantyńskich żołnierzy. Przypadki przekupstwa zostały opisane w AM 6270, kiedy Teofanes relacjonuje bizantyńską kontrofensywę zorganizowaną przez Leona IV Chazara. Podczas tej kampanii, kiedy jeden z bizantyńskich strategów, dowodzący wojskami temu Trakezjon, Michał Lachanodrakon zagroził Germanicji, organizujący obronę wuj kalifa Mahdiego, Isa ibn Ali przekupił Bizantyńczyka za pomocą prezentów (εἰ μὴ διὰ δώρων ἐπεισε τὸν Λαχανοδράκοντα ὁ Ἰσβααλί), dzięki czemu ten odstąpił od oblężenia. Mimo takich niehonorowych praktyk, wodzowie bizantyńscy

⁵⁹⁰ Teofanes, AM 6268, s. 449.9–11.

⁵⁹¹ Możemy spotkać różne propozycje tłumaczenia frazy τῶν νηστειῶν ὑπαντηθέντες οἱ Σαρακηνοὶ εἰς Εὐχάϊταν Λέοντι. Cyril Mango i Roger Scott widzą tutaj *the Saracens surprised at Euchaita* [Teofanes (C. Mango, R. Scott), s. 672] natomiast Harry Turtledove przetłumaczył fragment jako *Leo the general of the Armeniacs met the Saracens at Eukhaita* – Teofanes (H. Turtledove), s. 170. Wynika to oczywiście z wieloznaczności sformułowania ὑπαντηθέντες, które możemy również dobrze rozumieć jako ‘spotkanie’, ‘wyjście naprzeciw’, ale też ‘nacieranie’, ‘atakowanie’.

⁵⁹² Teofanes, AM 6303, s. 489.17–20.

⁵⁹³ Teofanes Kontynuator, 11–12. Por. C. Mango, I. Ševčenko, *Three Inscriptions of the Reigns of Anastasius I and Constantine V*, BZ 65. 2, 1972, s. 379.

zostali sowiec nagrodzeni przez cesarza, a stratedzy mogli odbyć triumf w Konstantynopolu (καὶ οὕτως ἐθριάμβευσαν οἱ στρατηγοὶ τὰ ἐπινίκια)⁵⁹⁴. Kolejny raz do podstępu Arabowie uciec mieli się podczas kampanii Haruna ar-Raszida, opisaney w relacji z AM 6274⁵⁹⁵. Uzyskawszy przewagę taktyczną dzięki umiejętnym manewrom okrążającym i wykorzystaniu górzystego terenu Bizantyńczycy, wewnątrznie skłóceni (Teofanes wspomina o konflikcie pomiędzy Tatzatesem, strategiem *bucellari* a wodzem naczelnym kampanii, logotetą Stauracjuszem) nie wyzyskali jej, a jeden z wodzów bizantyńskich rozpoczął negocjacje z Arabami na własną rękę (καὶ δοὺς αὐτοῖς βουλὴν, ἤτήσαντο εἰρήνην). Kiedy miało dojść do oficjalnego spotkania pomiędzy Stauracjuszem a arabskim poselstwem, muzułmanie uwięzili go zdradziecko i wymusili na Bizantyńczykach zawarcie pokoju (ἐβιάσθησαν ἀμφοτέρα τὰ μέρη τοῦ ποιῆσαι εἰρήνην). Teofanes jednak wyraźnie wskazał, że wina leżała po stronie Stauracjusza i jego współpracowników – magistra Piotra i domestyka Antoniego, którzy zapomniawszy z kim mają do czynienia, udali się na rozmowy bez odpowiedniego zabezpieczenia, nie wzięwszy zakładników od wodzów arabskich (ἀλλὰ ἀσκόπως ἐξελθόντες ἐκρατήθησαν ὑπ’ αὐτῶν καὶ ἐπεδήθησαν). Wewnętrzne niesnaski wśród poddanych cesarstwa doprowadzić miały również do sukcesu armii muzułmańskich, opisanego w relacji z AM 6285, które opanowały w tym czasie twierdzę Kamachon. Doszło do tego jednak nie w wyniku oblężenia, ale zdrady bizantyńskich wojskowych, którzy wydawszy wcześniej wodza buntu żołnierzy temu Armeniakon, a nie otrzymawszy żadnej nagrody od cesarza, postanowili zemścić się, poddając wspomnianą fortecę muzułmanom⁵⁹⁶.

Oprócz działań *stricte* militarnych, w których Teofanesowi zdarzało się podkreślać rzekomą niehonorowość praktyk muzułmańskich, podobną konstatację możemy znaleźć w kontekście sposobu prowadzenia przez nich polityki dyplomatycznej. Chronograf wzmiankował np. w relacji z AM 6274, na temat buntu Elpidiusza na Sycylii, że kiedy ten uciekł

⁵⁹⁴ Całość relacji: Teofanes, AM 6270, s. 451.12–25.

⁵⁹⁵ Całość relacji: Teofanes, AM 6274, s. 456.2–22.

⁵⁹⁶ Teofanes, AM 6285, s. 469.15–17.

do Afryki, to uzyskał pomoc Arabów⁵⁹⁷, którzy zorganizować mieli dla niego nawet koronację cesarską, a także zainwestowali w wyposażenie go w atrybuty władzy – purpurowe buty i diadem cesarski⁵⁹⁸.

Z dość wyjątkowym fragmentem spotykamy się w relacji z AM 6282⁵⁹⁹. Chronograf poświęcił ją opisowi kampanii morskiej u wybrzeży Licji, niedaleko Myry, gdzie flota bizantyńska przygotowała się na odparcie ataku okrętów arabskich, które zorganizowały sobie bazę wypadową na Cyprze (στόλος δὲ ἐξῆλθεν Ἀράβων ἐπὶ Κύπρον). W wyniku starcia, które miało miejsce najprawdopodobniej w okolicach znajdującej się w pobliżu Myry zatoki Ataleja, do arabskiej niewoli dostał się, jak to podkreślił Teofanes, energiczny i bardzo zdolny wódz (ῥωμαλέος ἀνὴρ καὶ ἱκανώτατος ὢν), strateg temu morskiego *Kibyrrhaiōtōn* – Teofil (Θεόφιλος δέ, ὁ τῶν Κιβυραιωτῶν στρατηγός). I w tym miejscu natrafiamy na najciekawszą część tej opowieści. Strateg miał zostać przewieziony przed oblicze kalifa Haruna ar-Raszida, gdzie zaproponowano mu wolność w zamian za przejście na stronę muzułmanów. Kiedy Teofil nie zaakceptował tych warunków i odmówił, został ukarany na gardle (τὴν διὰ ξίφους τιμωρίαν ὑπομείνας). Chronograf nazwał go wobec tego *doskonałym męczennikiem* (μάρτυς ἄριστος). Mamy tu pierwszy (i ostatni) przykład, kiedy to Teofanes żołnierza, osobę walczącą z muzułmanami, a która odmówiła przejścia na ich stronę (nie ma tu *explicite* mowy o porzuceniu religii, a jedynie o *zdradzie* – θεαθεὶς τε παρ’ αὐτοῦ προετραπήν προδότης γενέσθαι) określa mianem zarezerwowanym dla chrześcijan, którzy ponoszą śmierć z powodu wiary. Dodajmy, że Teofil występuje w literaturze hagiograficznej i martyrologicznej. Zgodnie z nią wszystko nie odbyło się w tak krótkim czasie, jak to zasugerował Teofanes. Gehenna stratega w muzułmańskim więzieniu miała trwać cztery lata i faktycznie skończyć się dekapitacją. Teofil został zresztą, według tych relacji, zdradzony i opuszczony podczas bitwy przez trzech innych strategów⁶⁰⁰.

⁵⁹⁷ Teofanes, AM 6274, s. 455.31–32: ἐπέρασεν εἰς Αφρικὴν καὶ λαβὼν λόγον ἀπαθείας προσερρῆν τοῖς Ἀραβῖν.

⁵⁹⁸ Teofanes, AM 6274, s. 456.1: στέψαντες αὐτὸν εἰς μάτην καὶ περιθέντες τζαγῖον καὶ στέφανον.

⁵⁹⁹ Całość: Teofanes, AM 6282, s. 465.12–26.

⁶⁰⁰ *Synaxarium*, s. 434; *Menologion*, 285–288.

Z wyjątkowym fragmentem, dotyczącym losów pojedynczego, zwykłego człowieka, muszącego sobie radzić w trudnych i skomplikowanych warunkach wojny, możemy zapoznać się we fragmencie relacji AM 6305, w której Teofanes opisał okoliczności ówczesnych starć bizantyńsko-bułgarskich, konkretnie oblężenia Mesembrii⁶⁰¹. Organizacją prac inżynierskich, mających na celu zdobycie cesarskiej twierdzy, zajmował się według Chronografa pewien Arab. Był to człowiek wykwalifikowany w zakresie sztuki inżynierskiej (πάννυ ἔμπειρον μηχανικῆς), który w toku swojego życia (nie zostało dopowiedziane, jakie były przyczyny tej decyzji) przyjął chrzest (τῷ βαπτίσματι), a następnie trafił na służbę cesarza Nicefora i osiedlił się w Adrianopolu (ἐν Ἀδριανουπόλει κατέστησεν). Mimo że podobne losy mogły stać się udziałem jeńca, który dostał się do niewoli bizantyńskiej podczas jednego z wcześniejszych starć, to dalsza część tej relacji zdaje się sugerować, że wspomniany Arab spodziewał się jakiegoś szczególnego traktowania, być może więc z własnej woli przeszedł na stronę cesarską. Teofanes wyraźnie wskazał, że Nicefor nie dotrzymał pewnych warunków, bliżej nieokreślonej umowy z arabskim fachowcem, nie tylko nie doceniając go właściwie, ale zmniejszając wynagrodzenie, co więcej zaś, kiedy Arab skarżył się na zmianę warunków swego, jak można domniemywać, zatrudnienia, został dotkliwie pobity (ἀλλ' ἢ μᾶλλον καὶ τὴν ῥόγαν αὐτοῦ κολοβώσας, τὸν δὲ γογγύσαντα ἔτυψε σφοδρῶς). Bizantyński chronograf nie kryje w swoim opisie, że takim traktowaniem cesarz doprowadził inżyniera do rozpacz, który w związku z taką sytuacją postanowił uciec do Bułgarów (ἀπονοηθεὶς δὲ ἐπὶ τούτῳ προσέφυγε τοῖς Βουλγάροις), gdzie zaczął pełnić podobną funkcję, jaką miał zostać zapewne obdarzony przez Nicefora, ucząc poddanych chana sztuki budowy maszyn oblężniczych (ἐδίδαξεν αὐτοὺς πᾶσαν μαγγανικὴν τέχνην). Trudno powiedzieć, kim faktycznie był nawrócony na chrześcijaństwo Arab, niemniej jednak warto pamiętać, że w AM 6301 można znaleźć relację na temat dowódców, którzy zbiegli po klęsce pod Serdyką i prosili Nicefora o nietykalność, ale nie otrzymali od niego żadnych zapewnień, zostali więc zmuszeni by przejść na stronę wroga. Wśród nich znajdował się Emacjusz, ekspert w dziedzi-

⁶⁰¹ Mam na myśli fragment: T e o f a n e s, AM 6305, s. 498.7–13.

nie budowy machin oblężniczych⁶⁰². Warto dodać na koniec, że według źródeł proveniencji arabskiej⁶⁰³ i syryjskiej⁶⁰⁴ sam Nicefor również był z pochodzenia Arabem, tyle że chrześcijaninem. Teofanes, podobnie jak i inni bizantyńscy kronikarze wspominający Nicefora raczej negatywnie, nie podnoszą jednakże tej kwestii bezpośrednio⁶⁰⁵. Czy wzmianka o sprowadzaniu Arabów, którzy ostatecznie przechodzą na stronę nieprzyjaciół cesarstwa, miałaby jakiegokolwiek drugie dno, związane z domniemanym pochodzeniem Nicefora, powiedzieć nie można. Warto jednak moim zdaniem pamiętać o tej kwestii.

3.3. Abbasydzi a prześladowania chrześcijan

Pierwsze abbasydzkie prześladowania chrześcijan przedstawione w *Chronografii* Teofanesa związane były nie z kwestią samego wyznania, ale raczej zaangażowania określonych grup wierzących w Chrystusa po jednej ze stron toczącej się w połowie VIII w. wojny domowej w kalifacie. Mam tu na myśli przede wszystkim relację znajdującą się pod datą AM 6243 (czyli odpowiadającą okresowi 750–751 r.), gdzie bizantyński autor wspomina, iż nowi panowie zabili większą część z chrześcijan, którzy zostali aresztowani (jak podkreśla – w wyniku zdrady) w miejscowości Antipatris w Palestynie, ponieważ mieli związki z poprzednią władzą⁶⁰⁶. Skądinąd wzmiankę tę możemy łączyć z pojawiającą się w różnorodnych relacjach syryjskich, między innymi w *Kronice do 1234 r.* oraz w dziele Agapiusza z Manbidż, informacją o masakrze, jaką w Antipatris urządził

⁶⁰² Teofanes, AM 6301, s. 485,9–12.

⁶⁰³ Tabari, II, 260.

⁶⁰⁴ Michał Syryjczyk, III, s. 15; *Kronika do 813 r.*, s. 230.

⁶⁰⁵ J.F. Haldon, „Citizens of Ancient Lineage...” *The Role and Significance of Syrians in the Byzantine Elite in the Seventh and Eighth Centuries*, [in:] *Syriac Polemics. Studies in Honour of Gerrit Jan Reinink*, eds W.J. van Beekum, J.W. Drijvers, A.C. Klugkist, Leuven–Paris–Dudley 2007, s. 97.

⁶⁰⁶ Teofanes, AM 6243, s. 427.12–14: τούτω τῷ ἔτει τοὺς πλείους τῶν Χριστιανῶν ὡς συγγενεῖς τῶν προαρξάντων ἀνείλον οἱ προσφάτως κρατήσαντες, δόλῳ τούτους χειρωσάμενοι εἰς Ἀντιπατρίδα τῆς Παλαιστίνης.

Umajjadom ‘Abdallah ibn Ali, zabijając tam siedemdziesięciu przedstawicieli byłego rodu panującego⁶⁰⁷.

Podobnie kolejna wzmianka dotycząca prześladowania chrześcijan ze strony nowego rodu panującego nad kalifatem, umieszczona w AM 6248⁶⁰⁸ (lata 755–756) okazuje się być, zgodnie z wyjaśnieniem zaprezentowanym przez Teofanesa, niezwiązana tak naprawdę z wyznawaną religią. Bizantyński historyk rozpoczyna swoją relację od opisu trzęsień ziemi, które miały nastąpić przed prześladowaniami w Syrii oraz Palestynie (τούτῳ τῷ ἔτει σεισμὸς γέγονε κατὰ τὴν Παλαιστίνην καὶ Συρίαν οὐ μικρὸς μὴνι Μαρτίῳ θ’). Następnie przechodzi do wygnania Teodora, patriarchy Antiochii (καὶ ἐξώρισθη Θεόδωρος, ὁ πατριάρχης Ἀντιοχείας) przez Arabów (φθόνῳ τῶν Ἀράβων διαβληθείς), wyjaśniając jednocześnie okoliczności jakie do tego doprowadziły, których nie możemy uznać za religijne. Teodor został bowiem oskarżony o częste przekazywanie informacji na temat spraw arabskich, poprzez listy wysyłane do cesarza Konstantyna (ὅτι συχνῶς τῷ βασιλεῖ Κωνσταντίνῳ δηλοποιεῖ τὰ τῶν Ἀράβων διὰ γραμμάτων). Patriarcha trafił zresztą niezbyt daleko, do Moabu, czyli południowej Palestyny, gdzie znajdował się jego dom rodzinny (εἰς τὴν Μωαβίτιν χώραν πατρίδα τε αὐτοῦ). Te działania, na wskroś politycznego charakteru, zapowiadały jednak wprowadzenie na terenie Syrii zakazu budowy nowych kościołów (μὴ κτίζεσθαι νέας ἐκκλησίας), prezentowania krzyży w miejscach publicznych (μηδὲ φανῆναι σταυρόν) oraz prowadzenia jakichkolwiek dysput religijnych pomiędzy chrześcijanami a muzułmanami, o ile stroną inicjującą podobną rozmowę byłiby ci pierwsi (μηδὲ δογματίσαι περὶ πίστεως Χριστιανὸν μετὰ Ἀράβων). Działania te Teofanes przypisał niejakiemu Salimowi, którego możemy łączyć z postacią Saliha ibn Alego. Rzecz w tym, że Salih w omawianym okresie (do 758 r.) był gubernatorem Egiptu, władzę nad Kinnasrin (Chalkis), Emesą i Damaszkiem przejął później. O sposobie, w jaki potraktował Teodora wspominał zresztą at-Tabari, sugerując, że wydarzenia te miały miejsce w 759 r.⁶⁰⁹ Trudno więc stwierdzić, kto faktycznie był autorem powyższych

⁶⁰⁷ *Kronika do 1234 r.*, s. 260; Agapiusz, s. 529.

⁶⁰⁸ Całość: Teofanes, AM 6248, s. 430.2–9.

⁶⁰⁹ Tabari, I, 28–44.

prześladowań abbasydzkich, niemniej jednak warto zwrócić uwagę na fakt, że większość z nich w początkowym okresie miało raczej wymiar polityczny, w kontekście związków chrześcijan z Umajjadami lub współpracą z wywiadem bizantyńskim, co ostatecznie zaowocowało tymi *stricte* wymierzonymi w kult – kościoły, symbole oraz nauczanie. Należy jednocześnie zauważyć, że zakazy te nie były zawsze respektowane, o czym informuje sam Teofanes, wspominając w AM 6252 o budowie specjalnej kaplicy dla relikwii Jana Chrzciciela (konkretnie relikwii głowy) w kościele pod jego wezwaniem w Emesie⁶¹⁰. Być może chrześcijanie nie mieli w tym przypadku czynionych problemów, gdyż część wspomnianego kompleksu świątynnego została przekształcona w meczet⁶¹¹. Niekonsekwencję widać także w innych poczynaniach abbasydzkich. Nie bez satysfakcji bizantyński chronograf opisał wydarzenia z AM 6251⁶¹² (czyli przełomu 758 i 759 r.). Według niego miało wtedy miejsce wydalenie chrześcijańskich urzędników z abbasydzkich kancelarii rządowych (τούτω τῷ ἔτει φθόνῳ τοὺς Χριστιανοὺς ἐκώλυσαν Ἀραβες ἐκ τῶν δημοσίων χαρτοθεσιῶν). Decyzja była w mocy tylko przez krótki czas (πρὸς ὀλίγον χρόνον), ponieważ Abbasydzi nie byli w stanie dalej prowadzić ksiąg bez pomocy wydalonych⁶¹³. Wkrótce przywrócili ich na te same stanowiska, bowiem, według historyka, nie mogli poradzić sobie z zapisem liczb (αὐθις ἀναγκασθέντες ἐγχειροῦσιν αὐτοῖς τὰ αὐτὰ διὰ τὸ μὴ δύνασθαι αὐτοὺς γράφειν τοὺς ψήφους)⁶¹⁴. Teofanes mógł raportować tu stan faktyczny, skoro w połowie

⁶¹⁰ Teofanes, AM 6252, s. 431.16–21.

⁶¹¹ G. La Strange, *Palestine under the Moslems: A Description of Syria and the Holy Land from Ad 650 to 1500*, London 1890, s. 353.

⁶¹² Teofanes, AM 6251, s. 430.32 – 431.3.

⁶¹³ W swej istocie ironiczny komentarz Teofanesa byłby świetną odpowiedzią na podobne oskarżenia wystosowywane w piśmiennictwie abbasydzkim wobec pracujących w państwowych kancelariach urzędników chrześcijańskich. W anegdotach tych piętnuje się rzekomą arogancję i niekompetencję tychże: N. K h a l e k, *Some Notes on the Representation of Non-Muslim Officials in al-Ġahṣīyārī's (d. 331/942) Kitāb al-Wuzarā' wa-l-kuttāb*, Ara 62, 4, 2015, s. 503–520.

⁶¹⁴ Chociaż pierwsze zabytki islamskiej jurysprudencji, wskazujące na próbę podniesienia konieczności wprowadzenia zakazu sprawowania funkcji urzędniczych przez nie-muzułmanów, nawiązują tradycyjnie do decyzji podjętych jeszcze przez 'Umara ibn al-Chattaba, to w rzeczywistości podobne rozwiązania pojawiły się najprawdopodobniej

IX w. mieliśmy do czynienia z podobnymi działaniami al-Mutawakkila⁶¹⁵, co oznacza, że ewentualne wcześniejsze próby pozbycia się chrześcijan z kancelarii kalifów speszły na niczym. Jak podkreślił w swoim znakomitym eseju John V. Tolan, w epoce średniowiecza, tak na Wschodzie, jak i Zachodzie, pozornie sztywne ograniczenia związane z podziałami religijnymi nader często ustępowały przed realizmem i pragmatyzmem elit, które te ograniczenia oficjalnie narzucały⁶¹⁶. Warto w tym miejscu przywołać jednocześnie słuszne uwagi Luke'a Yarbrougha, który zajmwszy się edyktami muzułmańskimi wymierzonymi w urzędników państwowych, rozpoczął swoją pracę od dokonania porównania z podobnymi działaniami widocznymi w praktyce bizantyńskiej czy sasanidzkiej, dotyczącymi przedstawicieli innych wyznań pozostających na usługach cesarza lub szacha⁶¹⁷. W tym kontekście ewentualne działania kalifów nie wydają się

dopiero w latach dwudziestych lub trzydziestych VIII w., w Kufie, w związku z opozycją wobec decyzji podejmowanych przez Chalida ibn Kasriego (L. Y a r b r o u g h, *Upholding God's Rule: Early Muslim Juristic Opposition to the State Employment of non-Muslims*, ILSo 19. 1/2, 2012, s. 11–85). Kasri oskarżany był o sprzyjanie chrześcijanom (a w związku z tym nawet o brak wiary – *zindik*), nazywano go złośliwie Ibn Nasranijja (synem chrześcijanki), nawiązując do wyznania jego matki, której miał też wybudować kościół niedaleko od kufańskiego meczetu: G.R. H a w t i n g, *The First Dynasty of Islam...*, s. 81–82; Kh.Y. B l a n k i n s h i p, *The End of the Jihad State...*, s. 95.

⁶¹⁵ Edykt al-Mutawakkila, wymierzony w urzędników niebędących muzułmanami, był w zasadzie pierwszym podobnym aktem, którego wiarygodności nie sposób podważyć. Inna rzecz, że trudno na dobrą sprawę z całą pewnością wskazać na przesłanki, jakie stały za wydaniem tego dokumentu, o ile nie był on obliczony na taktyczne pozyskanie poparcia niektórych środowisk tradycjonalistycznych: L. Y a r b r o u g h, *Friends of the Emir. Non-Muslim State Officials in Premodern Islamic Thought*, Cambridge 2019, s. 88–109.

⁶¹⁶ J.V. T o l a n, *The Legal Status of Religious Minorities in the Medieval Mediterranean World: a Comparative Study*, [in:] *Hybride Kulturen im mittelalterlichen Europa: Vorträge und Workshops einer internationalen Frühlingsschule/Hybrid Cultures in Medieval Europe: Papers and Workshops of an International Spring School*, ed. M. B o r g o l t e, Berlin 2010, s. 141–149.

⁶¹⁷ L. Y a r b r o u g h, *Friends of the Emir...*, s. 40–47. Kwestią otwartą pozostaje jednak, czy te ograniczenia mogły w pewien sposób dotknąć samych fundamentów działania podobnych wspólnot mniejszości, czy też funkcjonowały one raczej bez przeszkód: A. P a n a y o t o v, *Jewish Communal Offices in Late Roman and Byzantine Law and Jewish Inscriptions from the Balkans*, [in:] *Jews in Early Christian Law. Byzantium*

elementem prześladowań, ale raczej próbą uporządkowania własnych organów administracyjnych i uwolnienia ich od ewentualnych czynników nie wykazujących odpowiedniego poziomu lojalności.

Mimo opisanych powyżej doświadczeń, polityka wykluczania chrześcijan kontynuowana była w kolejnych latach. W AM 6249⁶¹⁸ Abdelas (czyli drugi w kolejności kalif abbasydzki – Abu Dżafar al-Mansur, inaczej po prostu ‘Abdallah ibn Muhammad) podniósł podatki dla wszystkich wyznawców Chrystusa (τούτω τῷ ἔτει Ἀβδελάς τὴν φορολογίαν ἐπέτεινε Χριστιανοῖς), a także nałożył nowe na wszystkich mnichów, pustelników i stylitów (ὥστε ἅπαντας μοναχοὺς τε καὶ ἐγκλείστους καὶ κιονίτας τοὺς τῷ θεῷ εὐαρεστοῦντας φορολογῆσαι). Dokonał również konfiskaty majątków kościelnych (ἐσφράγισε δὲ καὶ τὰ τῶν ἐκκλησιῶν κειμηλιαρχεῖα), a zarządzanie nimi w celu upłynnienia powierzył Żydom (ἤνεγκεν Ἑβραίους πρὸς τὸ πωλῆσαι αὐτά). Te działania kalifa potwierdzone są również w tradycjach syryjskich, m.in. w *Kronice do 1234 r.*⁶¹⁹ oraz u Michała Syryjczyka⁶²⁰. Poczynania kalifa al-Mansura przeciwko chrześcijanom przedstawione zostały także w innych fragmentach *Chronografii*. I tak w AM 6258⁶²¹ wzmiankowane są decyzje na temat usuwania krzyży ze świątyń (σταυροὺς τῶν ἐκκλησιῶν ἀφείλεν), wprowadzenia zakazu niektórych nabożeństw (παννυχεύειν ἐκώλυσεν), czy nauczania chrześcijańskiego (ἐκμανθάνειν τὰ ἑαυτῶν γράμματα)⁶²², natomiast w AM 6261⁶²³ nakaz ogolenia bród (τοὺς πώγωνας αὐτῶν ξυρισθῆναι) i noszenia nakryć głowy odpowiedniej wysokości (γενέσθαι καμηλαύκια πῆχους μιᾶς ἡμισυ). We fragmencie z AM 6264 znajduje się natomiast relacja o uroczystościach religijnych w Jerozolimie, w których brał udział al-Mansur⁶²⁴, przy okazji

and the Latin West 6th–11th Centuries, eds J.V. Tol an, N. de Lange, L. Foschia, C. Nem o-P ekel m an, Turnhout 2014, s. 167–177.

⁶¹⁸ Teofanes, AM 6249, s. 430.15–19.

⁶¹⁹ *Kronika do 1234 r.*, s. 265.24–30.

⁶²⁰ Michał Syryjczyk, II, s. 522.

⁶²¹ Teofanes, AM 6258, s. 439.9–12.

⁶²² Wprowadzone wtedy ograniczenia Teofanes podsumowuje w tym samym fragmencie pisząc o wielu złych rzeczach wyrządzonych przez nowego kalifa chrześcijanom: ὁ δὲ Ἀβδελάς ἀμνηρῶν πολλὰ κακὰ τοῖς ὑπὸ τὴν ἀρχὴν αὐτοῦ Χριστιανοῖς ἐνεδείξατο.

⁶²³ Teofanes, AM 6261, s. 444.12–13.

⁶²⁴ Teofanes, AM 6264, s. 446.21–24.

wprowadzając nowe nakazy w stosunku do chrześcijan i Żydów – noszenie specjalnych oznaczeń na ramionach (ἐπέτρεψε γραφῆναι τοὺς Χριστιανούς καὶ τοὺς Ἑβραίους εἰς τὰς χεῖρας). Na temat znakowania przedstawicieli Ludów Księgi w tym okresie wspominają również źródła syryjskie⁶²⁵ i arabskie⁶²⁶. Oznakowania mogły być niekiedy powodem tragicznych pomyłek, jak w przypadku Eliasza z Damaszku, który zdjawszy takowe (pas) w pewnej sytuacji, uznany został przez muzułmanów za nawróconego, a później zamordowany przez nich za domniemaną apostazję⁶²⁷. Interesujące, że Wyznawca wzmianki dotyczące nakazu wizualnego odróżnienia chrześcijan (i Żydów) od muzułmanów umieścił w relacjach dotyczących al-Mansura. Tradycyjnie większość badaczy, biorąc pod uwagę świadectwa pochodzącego z muzułmańskiego kręgu cywilizacyjnego, łączy reskrypty o podobnej treści przede wszystkim z ‘Umarem II⁶²⁸. Obecnie podważa się jednak, jakoby pewnym było, iż to syn ‘Abd al-Aziza wprowadził zasady tzw. *ghijar* (arab. rozróżnianie)⁶²⁹. Wersja przekazana

⁶²⁵ Pseudo-Dionizjusz, s. 104–105, 108.

⁶²⁶ Tabari, I, 224.

⁶²⁷ J. Pahlitzsch, *Conversion and Martyrdom in ‘Abbasid Damascus Anonymous (second–third/eighth–ninth century)*, [in:] *Conversion to Islam in the Premodern Age: A Sourcebook*, eds N. Hurvitz, Ch.C. Sahnner, U. Simonsohn, L. Yarbrough, Berkeley 2020, s. 105–108.

⁶²⁸ M. Levy-Rubin, *Non-Muslims in the Early Islamic Empire: From Surrender to Coexistence*, Cambridge 2012, s. 88–97. Por. też wcześniejsze: I. Lichtenstadter, *The Distinctive Dress of Non-Muslims in Islamic Countries*, HJu 5. 1, 1943, s. 35–52.

⁶²⁹ Luke Yarbrough wskazuje m.in., że istnieją źródła muzułmańskie łączące wprowadzenie wyróżniających elementów stroju dla chrześcijan dopiero z kalifem al-Mutawakkilem (poł. IX w.). Biorąc zaś pod uwagę liczne odniesienia do ‘Umara ibn al-Chattaba jako tego, który pierwszy zadekretował te zasady, należy zastanowić się, czy aby pojawienie się jego imiennika w tych narracjach nie jest pokłosiem abbasydzkiej propagandy, gdzie odwoływano się do pamięci o kalifie prawowiernym, by legitymizować własne reformy względem chrześcijan: *Origins of the ghijār*, JAOS 134. 1, 2014, s. 113–121. Krótkie omówienie czym było *ghijar*: M. Perlmann, *Ghijār*, [in:] EI³, eds P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs, https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/ghiyar-SIM_2503 [dostęp: 10.05.2021 r.]. Ta tendencja do odwoływania się do Ibn al-Chattaba, w kontekście wprowadzanych w islamskim prawie ograniczeń względem chrześcijan, pochodziła zresztą z fundamentalnej zasady szariatu, zgodnie z którą powinien on wynikać albo z Koranu, albo z *sunny*. Ponieważ jednak w tekstach

przez Chronografa wydaje się być ciekawym przyczynkiem do tej dyskusji, a nie była dotąd brana pod uwagę⁶³⁰. Wszak Bizantyńczyk mógł mieć całkiem dobre informacje na ten temat, zapośredniczone od przedstawicieli lokalnych wspólnot. Wcale nie wykluczają zresztą udziału ‘Umara II (choć jak już wcześniej wspomniano, Teofanesowi zależało by przedstawić tego kalifa jako człowieka o antychrześcijańskim nastawieniu i gdyby wiedział cokolwiek o takim reskrypcie syna ‘Abd al-Azīza, to pewnie dodałby to do listy swoich zarzutów), ale mogą sugerować, że postanowienia kalifa przestały być respektowane po jego śmierci (jak wiele innych reform, które próbował wprowadzić). Być może nieprzypadkowo Chronograf wspominał też, że al-Mansur podjął decyzję w Jerozolimie. Mimo że dysponujemy wieloma przykładami działań kalifów prawowiernych i umajjadzkich, które zmierzały do nadania temu miastu islamskiego charakteru, nie zmieniły one jednak demografii ośrodka, który pozostawał w większości chrześcijański. Tendencja taka utrzymywała się prawdopodobnie jeszcze w X w., kiedy znany arabski geograf al-Makdisi, urodzony w Świętym Mieście, narzekał, że dominują w nim chrześcijanie. Obecność muzułmanów ograniczona była nie tylko liczebnie, ale też terytorialnie, prawdopodobnie do dzielnicy powstałej wokół Wzgórza Świątynnego⁶³¹.

koranicznych nie można było odnaleźć odniesień do konkretnych rozwiązań prawnych zaimplementowanych przez kalifów, należało odnieść się do towarzyszy Proroka i rzekomego wprowadzenia przez nich podobnych praktyk. ‘Umar ibn al-Chattab wydawał się przy tym najlepszym wyborem, jako jeden z najbliższych Muhammada, a jednocześnie kalif, czyli osoba decyzyjna: A. O u l d d a l i, *Les conditions de la résidence du dimmī: Entre règles absolues et relatives*, [in:] *Religious Minorities in Christian, Jewish and Muslim Law (5th–15th Centuries)*, eds N. B e r e n d, Y. M a s s e t, C. N e m o-P e k e l m a n, J.V. T o l a n, Turnhout 2017, s. 147–148.

⁶³⁰ Na przykład Milka Levy-Rubin powołuje się na *Chronografię* w kontekście obrony swojej tezy o wprowadzeniu oznaczania chrześcijan przez ‘Umara II, wspominając o jego negatywnym wizerunku przedstawionym przez Wyznawcę, nie odnosi się jednak do fragmentu, w którym Teofanes jednoznacznie wskazuje, że nakaz umieszczania widocznych oznaczeń przez chrześcijan był dziełem al-Mansura, nawiązując jednocześnie do jego decyzji o zwolnieniu chrześcijan z kancelarii kalifatu: M. L e v y-R u b i n, *‘Umar II’s ghīyār Edict: Between Ideology and Practice*, [in:] *Christians and Others...*, s. 159–160.

⁶³¹ R. S c h i c k, *A Christian City with a Major Muslim Shrine: Jerusalem in the Umayyad Period*, [in:] *Conversion in Late Antiquity: Christianity, Islam, and Beyond*.

Powstaje pytanie, czy w podobnym mieście, o znacznej przewadze chrześcijan, takie oznaczenie mogło być elementem stygmatyzacji, czy też raczej technicznym rozwiązaniem pozwalającym muzułmanom funkcjonować w ramach własnej wspólnoty. Jednym zdaniem, kto został w ten sposób wyróżniony i czy z pewnością było to pozytywne dla wyznawców Allaha?

Wracając do relacji z AM 6264, według Teofanesa sytuacja związana z prześladowaniami muzułmanów była na tyle trudna, że wielu chrześcijan uciekło wówczas drogą morską do Bizancjum (καὶ πολλοὶ τῶν Χριστιανῶν διὰ θαλάσσης ἔφυγον εἰς Ῥωμανίαν). Warto zwrócić uwagę na stopniowanie prześladowań w relacji, od tych powodowanych sytuacją polityczną, poprzez wymierzone w kult, na finansowych kończąc. Ta gradacja występuje również w kontekście realizatorów tej polityki, od lokalnych zarządców, poprzez gubernatorów, aż po samego kalifa.

Wiele miejsca Teofanes poświęcił prześladowaniom za czasów al-Mahdiego, mających miejsce w okresie długoletniej wojny arabsko-bizantyńskiej, kiedy władzę w Konstantynopolu sprawowali kolejno Leon IV Chazar i Irena. W relacji z AM 6272⁶³² Chronograf wspomniał, że kalif wysłał do Syrii niejakiego Mouchesiasa (lub zgodnie z wersją pochodzącą od Anastazjusza Bibliotekarza – Muchthesiasa) Zelotę (καὶ πέμπει Μουχεσίαν, Ζηλωτὴν λεγόμενον), identyfikowanego przez badaczy z Hasanem Ibn Kahtabą⁶³³, z misją i pełnomocnictwem do nawracania

Papers from the Andrew W. Mellon Foundation Sawyer Seminar, University of Oxford, 2009–2010, eds A. P a p a c o n s t a n t i n o u, N. M c L y n n, D. L. S c h w a r t z, Surrey–Burlington 2015, s. 299–318. Na długie trwanie Jerozolimy jako chrześcijańskiego ośrodka, także pielgrzymkowego, mimo nominalnej władzy muzułmanów zwrócił też uwagę ostatnio Nour A b u A s s a b: *The Umayyad's Attitude towards the Christian Sacred Sites in Islamic Jerusalem*, JJS 14, 2014, s. 27–76. Według tego badacza świadczyłoby to zarówno o żywotności lokalnych chrześcijańskich wspólnot, jak i o konieczności redefinicji twierdzeń o ewentualnych wzmożonych prześladowaniach ze strony muzułmanów, po przejęciu przez nich władzy nad Jerozolimą, a także za czasów Umajjadów. Jak widzimy, z relacji Teofanesa można pośrednio wyciągnąć wniosek, że względny spokój jerozolimscy chrześcijanie cieszyli się co najmniej do panowania pierwszych Abbasydów.

⁶³² Całość: T e o f a n e s, AM 6272, s. 452.23 – 453.4.

⁶³³ P. P e e t e r s, *Glanures martyrologiques*, AB 58, 1940, s. 104–109. Wzmiankowane w źródle imię pochodzić miało od syriackiego słowa *methasigan* (wykapany, czysty) oraz arabskiego *at-tanulu*, oznaczającego węża, jednego z przydomków Hasana ibn Kahtaby.

niewolników chrześcijan (δίδει αὐτῷ ἐξουσίαν ἀποστατεῖν τοὺς δούλους τῶν Χριστιανῶν) i niszczenia ich świątyń (ἐρημοῦν τὰς ἀγίας ἐκκλησίας). Kiedy Mouchesias dotarł do Emesy ogłosić miał, że nikt z chrześcijan i Żydów nie jest zobowiązany do przejścia na islam, wyłącznie neofici i niewolnicy (ἐπαγγέλλεται μὴ ἀναγκάζειν εἰ μὴ τοὺς ἀπὸ ἀπίστων εἰς τὸ μαγαρίσαι) – jak zauważa Chronograf liczył bowiem, że przedstawiciele obydwu wyznań sami z siebie podejmą taką decyzję (ἕως ἄν ἐφανερῶθησαν οἱ Ἑβραῖοι καὶ Χριστιανοί). Wkrótce jednak przystąpił do prześladowań, które bizantyński historyk określił jako gorsze od tych, jakie spotkały chrześcijan za czasów legendarnych Lizjasza i Agrykolaosa (ὥς οὐδὲ Λυσίας καὶ Ἀγρικολαὸς ποτε), prześladowców utożsamianych z panowaniem Dioklecjana i Licyniusza (czasem jednak też Trajana), niszcząc wiele kościołów (καὶ πολλοὺς ἀπώλεσεν)⁶³⁴. Doszło też do przypadków śmierci męczeńskiej. Teofanes wspomniał m.in. żonę archidiacona Emesy i inne nowo ochrzczone kobiety, które za odmowę przyjęcia islamu zostały ukarane biczowaniem i innymi torturami (χιλιάδος βουνεύρων λαβούσαι καὶ ἄλλων πολλῶν κολαστηρίων), zdobywając *koronę zwycięstwa od Chrystusa* (τὸν στέφανον τῆς νίκης παρὰ Χριστοῦ ἐκομίσαντο). Działania wspomnianego człowieka objęły całą północną Syrię, aż do Damaszku, a Bizantyńczyk podkreślił, że niszcząc chrześcijańskie świątynie (πολλὰς ἐκκλησίας ἡρήμωσε) nie przejmował się w ogóle wcześniej danym przez Arabów obietnicom nietykalności (μὴ προσχῶν τῷ δοθέντι λόγῳ τοῖς Χριστιανοῖς ὑπὸ τῶν Ἀράβων). Dodać wypada, że relacja Teofanesa zbieżna jest z często występującymi w spuściźnie syryjskiej podobnymi martyrologami, których głównym tematem bywa przede wszystkim odmowa przyjęcia islamu, nawet w perspektywie kar cielesnych lub śmierci⁶³⁵. Dzieła te zawierają szczegółowe (znacznie bardziej niż u Teofanesa) opisy tortur zadawanych przez Abbasydów chrześcijanom

⁶³⁴ Informacje te potwierdzają badania archeologiczne i epigraficzne syryjskich zabytków kościelnych: H. P o g n o n, *Inscriptions semitiques de la Syrie*, Paris 1907, s. 84.

⁶³⁵ Mam tu na myśli na przykład obserwacje Jessici Sylvan M u t t e r dotyczące m.in. *Kroniki z Zuqnin – By the Book...*, s. 64–81. W tym kontekście por. też: A. M é r c z, *Conversion in the Chronicle of Zuqnin. Reversed baptism or authentic Shahāda*, [in:] *Re-defining a Space of Encounter. Islam and Mediterranean: Identity, Alterity and Interactions: Proceedings of the 28th Congress of the Union Européenne des Arabisants*

(biczowanie prętami, miażdżenie głów, ucinanie rąk, piersi, wylupywanie oczu), a ich autorzy także nawiązują do dawnych prześladowań rzymskich, z okresu poprzedzającego tryumf chrześcijaństwa jako religii uznanej przez cesarzy⁶³⁶. Chronograf wpisał się tutaj w tendencję ogólną, którą świetnie podsumował Christian Sahner: *such references established a sense of continuity between martyrs past and present. They reflected the 'theology of imitation' at the heart of many medieval saints' cults – a tendency to depict the saints as manifestations of a single bios angelikos*⁶³⁷.

Z bardzo pogmatwaną relacją dotyczącą domniemanych prześladowań chrześcijan mamy do czynienia w passusie z AM 6253⁶³⁸. W pierwszej części wspomniani zostali dość enigmatyczni *Kasiotai*, przez część badaczy rozpoznawani jako Kajsyci (przy czym na określenie tej arabskiej grupy Teofanes używa zwyczajowo odmiennych określeń), przez innych jako chrześcijanie związani z górą Kasios w pobliżu Antiochii. W obydwu przypadkach podstawy źródłowe wydają się nader wątpliwe. Ogólny wydzwitek pierwszej części, szczególnie podkreślenie faktu przebywania na co dzień ze sobą *Kasiotai* i *Maurophoroi* wskazuje, że mamy do czynienia z relacją dotyczącą wewnętrznych porachunków pomiędzy muzułmanami. Problem w tym, że druga część przekazu opisuje bez wątpienia prześladowania chrześcijan. Rozpoczyna się od opisu buntu *Kasiotai*, konkretnie trzech spośród nich, którzy zamordowali kilku *Maurophoroi*, jak się można domyślić, w obronie swoich żon (τούτω τῷ ἔτει ἐστασίασαν οἱ Κασιωῖται κατὰ τῶν Μαυροφόρων διὰ γυναῖκας oraz ἠθέλησαν τὰς γυναῖκας αὐτῶν ποντίσαι). Ich czyn zainspirował innych przedstawicieli tej grupy do buntu (οἱ δὲ συναχθέντες ἀπέκτειναν καὶ τοὺς λοιπούς), który został stłumiony przez wojska wysłane przez niejakiego Selichosa (utożsamianego w literaturze przedmiotu z Salihem ibn Alim, który wszakże

et Islamisants, Palermo 2016, eds A. Pellitteri, M. Grazia Sciortino, D. Sicari, N. Elsakaan, Leuven 2019, s. 25–36.

⁶³⁶ Omówienie znajdujących się w kronice z Zuqnin podobnych opisów zob.: Ch.C. Sahner, *Old Martyrs, New Martyrs and the Coming of Islam. Writing Hagiography after the Conquests*, [in:] *Cultures in Motion. Studies in the Medieval and Early Modern Periods*, eds A. Izdebski, D. Jasiński, Kraków 2014, s. 89–112.

⁶³⁷ *Ibidem*, s. 98.

⁶³⁸ Całość: Teofanes, AM 6253, s. 432.2–15.

przez Teofanesa zwykle określany był imieniem Salim), które miały się posłużyć podstępem (Chronograf nie uściśla na czym miałby on polegać, w tym fragmencie rzecz idzie raczej o podkreślenie, że Abbasydzi często uciekali się do działań niehonorowych), pochwyć trzech braci i dokonać pokazowej egzekucji (πιάσαντες αὐτοὺς ἐφούρκισαν τοὺς τρεῖς ἀδελφοὺς), a resztę buntowników rozbić i pozabijać (πολλοὺς ἀπέκτειναν). W drugiej części relacji przytoczone zostało wydarzenie ze świąt wielkanocnych (καὶ τῇ ἑορτῇ τοῦ πάσχα εἰσῆλθεν), kiedy to bliżej nieznany wódz muzułmański (ten sam co wcześniej – Selichos?) naruszył spokój chrześcijan podczas nabożeństw poświęconych pamięci ofiary Chrystusa, wkraczając do jednego z głównych kościołów (ἐν τῇ ἀγίᾳ συνάξει εἰς τὴν καθολικὴν – najprawdopodobniej w Antiochii, ale nie zostało to wyrażone *explicite*) i nie pozwalając na dokończenie mszy, wyprowadził i uwięził miejscowego metropolitę (τοῦ μητροπολίτου παρισταμένου καὶ ἐκφωνήσαντος τό – nabożeństwo musiał dokończyć inny kapłan, co zostało też podkreślone w relacji – ἄλλος ἐπλήρωσε τὴν ἀγίαν σύναξιν). Opis ten Chronograf zakończył dość enigmatycznymi stwierdzeniami, zgodnie z którymi chrześcijańskim społecznościom uczyniono w tym czasie wielkie zło (κακὸν μέγα ἂν ἀπετελέσθη τῇ ὥρᾳ ἐκείνῃ) i zrodził się wśród nich wielkich strach (καὶ ἐγένετο φόβος μέγας), aby przeżyć zaś należało skromnie i pokornie zachowywać się wobec wspomnianego muzułmańskiego wodza (καὶ εἰ μὴ ὁ μητροπολίτης κατεπράυνεν αὐτὸν ἠθικότητι καὶ ταπεινοῖς λόγοις – nie zostało jednak wyjaśnione, którego konkretnie miał na myśli Teofanes). Bardzo ogólny i przyczynkarski charakter tej relacji, niemal modelowe *exemplum*, pozwala domniemywać, że ma ona więcej wspólnego z następnym passusem umieszczonym pod tą samą datą – AM 6253, a dotyczącym już nie kwestii sprawowania władzy w kalifacie, ale bezpośrednio cesarstwa bizantyńskiego i prześladowań ówczesnego cesarza Konstantyna wobec mnicha Andrzeja, który podważał jego autorytet i porównywał do Walensa oraz Juliana Apostaty⁶³⁹. Reasumując, wspomnianym wyżej fragmentom mogło przyswiecać zastosowanie zabiegu zrównania sytuacji chrześcijan w obydwu imperiach, co stawiałoby w niekorzystnym

⁶³⁹ Teofanes, AM 6253, s. 432.16–21.

świecie nie lubianego przez Teofanesa basileusa. Bezpośrednio metoda ta została wprowadzona przez Bizantyńczyka w relacji AM 6258⁶⁴⁰, w której opisał niektóre z prześladowań al-Mansura wobec chrześcijan, stwierdzając m.in., że kalif uczynił wiele zła wobec swoich chrześcijańskich poddanych (ὁ δὲ Ἀβδελαῖς ἀμηρεύων πολλὰ κακὰ τοῖς ὑπὸ τὴν ἀρχὴν αὐτοῦ Χριστιανοῖς ἐνεδείξατο), a niegodziwość muzułmanów wobec kościołów Bożych była ewidentna (ἀλλ' ἐκείνων μὲν ἡ κακία πρὸς τὰς τοῦ θεοῦ ἐκκλησίας ὡς ἀπίστων προφανής), m.in. poprzez wspomniane już wcześniej działania polegające na usuwaniu krzyży, zabronieniu konkretnych nabożeństw oraz nauczania. Dodał jednocześnie, że byli oni przecież niewiernymi, tym bardziej zatrważająca w jego ocenie była postawa cesarza chrześcijan (znowu Konstantyna), który poprzez niewysłowny wyrok Boga (ἁφάτοις θεοῦ κρίμασιν ἴσως – Teofanes porównał tutaj syna Leona III do Ahaba, króla Izraela, tłumacząc jego postępowanie szaleństwem zesłanym z góry – ὡς τοῦ Ἰσραὴλ ὁ μανιώδης Ἀχαάβ) zachowywał się wobec ikonodulów (ὀρθοδόξοις ἐπισκόποις καὶ μοναχοῖς καὶ λαϊκοῖς) tak, iż Chronograf uznał to za znacznie gorsze niż prześladowania podejmowane przez Arabów, określone przecież przez niego także szaleństwem (τῶν Ἀράβων μανίας).

Ze współczesnej perspektywy za pewien rodzaj prześladowań lokalnych społeczności uznalibyśmy również masowe przesiedlenia. Jednakże we fragmentach poświęconych podobnym praktykom przedstawionych w *Chronografii*, nie odnajdujemy negatywnych ocen, nie wspomina się nawet o religii przesiedlanych. Mamy z tym do czynienia np. w relacji z AM 6262⁶⁴¹, gdzie bizantyński historyk opisał takie praktyki zastosowane wobec mieszkańców Germanicji, przeniesionych do Palestyny. Nie opatrzył jednak tejsze wzmianki żadnym bardziej szczegółowym komentarzem. O okolicznościach możemy dowiedzieć się ze źródeł syryjskich, od Michała Syryjczyka, który tłumaczył, że mieszkańcy Germanicji zostali wywiezieni w okolice Ramli, ponieważ podejrzewano ich o szpiegowanie na rzecz Bizantyńczyków⁶⁴².

⁶⁴⁰ Interesujący nas tutaj fragment znajduje się dokładnie pomiędzy wersami: Teofanes, AM 6258, s. 439,9–19.

⁶⁴¹ Teofanes, AM 6262, s. 445,1–2: καὶ μετεποίηθη Γερμανίκεια εἰς Παλαιστίνην.

⁶⁴² Michał Syryjczyk, II, s. 526.

Abbasydzkie prześladowania nie zawsze spotykały się z łagodną reakcją chrześcijan. Teofanes wspomniął np. Teodora Syryjczyka, pochodzącego z Libanu (na chrześcijańską proveniencję tej osoby wskazuje zarówno region pochodzenia, jak i imię), którego powstanie antymuzułmańskie zostało opisane w relacji z AM 6252⁶⁴³. Rebelia wybuchła w okolicach Heliopolis, a powstańcy zadali siłom porządkowym znaczne straty. W końcu jednak zostali rozgromieni i wielu zginęło, chociaż samemu Teodorowi udało się zbiec.

Prześladowania religijne, opisane w *Chronografii*, nie dotyczyły jednak wyłącznie poddanych kalifa, ale również mieszkańców cesarstwa, którzy mieli nieszczęście spotkać arabskie siły ekspedycyjne, podczas corocznych niemal najazdów organizowanych z Syrii na Azję Mniejszą, a także bizantyńskie wyspy na Morzu Śródziemnym. W relacji z AM 6298, we fragmencie kończącym obszerny opis zmagania arabsko-bizantyńskich w czasach Nicefora I, możemy zapoznać się z passusem dotyczącym ataku floty muzułmańskiej na Cypr, podczas którego miało dojść, oprócz zwyczajowych rabunków oraz deportacji ludności miejscowej⁶⁴⁴, do zniszczenia tamtejszych świątyń chrześcijańskich⁶⁴⁵. Z podobnym, ale ze względu na pewny wymiar personalny ciekawszym opisem spotykamy się w AM 6300. W relacji tej⁶⁴⁶ Teofanes przedstawił wyprawę Humaida ibn Majufa, namiestnika Syrii, przeciwko Rodos (Ἀαρών, ὁ τῶν Ἀράβων ἀρχηγός, μετὰ στόλου κατὰ τῆς Ρόδου Χουμείδ ἐξέπεμψεν)⁶⁴⁷. Sama wzmianka na temat tej ekspedycji nie odbiega od innych podobnych w *Chronografii* – historyk wzmiankuje, że Arabowie dokonali na wyspie wielu zniszczeń (οὗτος ἀθρόως καταπλεύσας καὶ τὴν Ρόδον καταλαβὼν πολλὴν ἄλωσιν ἐποιήσατο ἐν αὐτῇ), chociaż nie udało im się zająć głównej twierdzy (τὸ μέντοι ἐν αὐτῇ φρούριον διεφύλάχθη ἀπόρθητον). To, co istotne w tym opowiadaniu

⁶⁴³ Teofanes, AM 6252, s. 431.23–27.

⁶⁴⁴ Fakt deportacji potwierdzają źródła arabskie (Tabari, II, 276), gdzie wzmiankuje się o szesnastu tysiącach Cypryjczyków przesiedlonych do Ar-Rakki.

⁶⁴⁵ Teofanes, AM 6298, s. 482.21–23.

⁶⁴⁶ Całość: Teofanes, AM 6300, s. 483.4–15.

⁶⁴⁷ Jest to jedyne źródło, które wspomina takową ekspedycję – W. Treadgold, *The Byzantine Revival...*, s. 148.

znajdujemy w opisie powrotu Humaidy z wyprawy. Zatrzymawszy się w Licji, w okolicach Myry, zapewne dla uzupełnienia zaopatrzenia floty, arabski wódz zainteresował się grobowcem pochowanego w tym mieście świętego Mikołaja (ἐν δὲ τῷ ἐπανέρχεσθαι αὐτὸν φανερώς κατεπολεμήθη ὑπὸ τοῦ ἁγίου καὶ θαυματουργοῦ Νικολάου)⁶⁴⁸. Próbował go rozbić, jednakże pomylił grób z innym, który się tam znajdował (ἐλθὼν γὰρ εἰς τὰ Μύρα καὶ τὴν ἱερὰν αὐτοῦ συντρίψαι πειραθεὶς λάρνακα ἄλλην ἀντ' ἐκείνης πλῆσιον παρακειμένην κατέκλασεν). Następnie Chronograf opisuje działania sił nadprzyrodzonych, które rozbudziły się w wyniku obrazoburczych w swej istocie działań muzułmańskiego dowódcy, przypominając zresztą podobne wydarzenia, które miały mieć miejsce w czasie oblężeń Konstantynopola – Teofanes wspomniał tutaj o wzburzonym morzu, grzmotach i piorunach, które doprowadziły do zniszczenia części floty Humaidy (αὐτίκα τε πολλὴ ἀνέμων καὶ θαλαττίων κυμάτων, βροντῶν τε καὶ ἀστραπῶν ἀνωμαλία τὸν στόλον κατέλαβεν). Ten ostatni, jak podkreślił Chronograf – uznawszy potęgę świętego, zbiegł przed tym niebezpieczeństwem (αὐτόν τε τὸν θεομάχον Χουμεῖδ ἐπιγινῶναι τὴν τοῦ ἁγίου δύναμιν καὶ παρ' ἐλπίδα τὸν κίνδυνον ἐκφυγεῖν).

Z interesującym fragmentem, który został już wspomniany przy okazji omówienia sposobu prezentacji walk muzułmańsko-chrześcijańskich, spotykamy się w AM 6282⁶⁴⁹. Mam na myśli historię stratega temu morskigo *Kibyrrhaiōtōn* Teofila, który za swoją postawę okazaną w niewoli – odmowy jakichkolwiek pertraktacji przejścia na stronę kalifa, został ścięty i nazwany przez Chronografa *doskonałym męczennikiem* (μάρτυς ἄριστος).

W *Chronografii* możemy też znaleźć, co prawda niewyrażone *explicite*, wzmianki sugerujące okresy pewnej odwilży w polityce kalifów abbasydzkich wobec chrześcijan. W AM 6277⁶⁵⁰, opisując okoliczności wynie-

⁶⁴⁸ Oczywiście Teofanesowy opis jest wypadkową rozwoju kultu św. Mikołaja w cesarstwie – N.P. Š e v č e n k o, *The Life of Saint Nicholas in Byzantine Art*, Turin 1983, s. 20. Na temat kultu w Myrze: J. B o r c h a r d t, *Myra. Eine Lykische Metropole*, Berlin 1975, s. 303.

⁶⁴⁹ T e o f a n e s, AM 6282, s. 465.16–26.

⁶⁵⁰ T e o f a n e s, AM 6277, s. 460.31 – 461.1.

sienia Tarazjusza do godności patriarchy Konstantynopola, Teofanes wspomniał, że oprócz poinformowania o tym fakcie Rzymu, cesarzowa, jak również nowy biskup cesarskiej stolicy wysłali specjalne listy do Antiochii i Aleksandrii (ἀπέλυσε δὲ καὶ ἐν Ἀντιοχείᾳ καὶ ἐν Ἀλεξανδρείᾳ ἢ τε βασιλισσα καὶ ὁ πατριάρχης). Chronograf wyraźnie wskazał, że było to możliwe dzięki utrzymującemu się w tym okresie traktatowi pokojowemu z Arabami (ἀκμὴν γὰρ ἢ πρὸς τοὺς Ἀραβας εἰρήνη οὐκ ἦν λυθεῖσα). Korespondencja ta miała jednak znaczenie nie tylko informacyjne, ale była również istotna w kontekście utrzymania dogmatycznej jedności, poprzez prośbę o wysłanie przedstawicieli obydwu patriarchatów na synod do Konstantynopola, do czego miało ostatecznie dojść (a to oznacza domyślną zgodę władz abbasydzkich) – z Antiochii na synod pojechać miał Jan, synkellos patriarchy, człowiek święty i sławny (τὸν μέγαν καὶ περιβόητον λόγῳ καὶ ἔργῳ ἀγιωσύνης μετέχοντα), natomiast z Aleksandrii Tomasz, późniejszy arcybiskup Tesaloniki, człowiek gorliwy i pobożny (ἄνδρα ζήλωτὴν καὶ εὐλαβέστατον)⁶⁵¹.

Chronografie kończy jednakże obszerny fragment, który dotyczy prześladowań chrześcijańskich poddanych przez muzułmanów w Syrii oraz Palestynie. W relacji z AM 6305⁶⁵² Teofanes wspomniał o ucieczce wielu świeckich i mnichów z wymienionych wyżej krain, którzy udali się na Cypr, próbując chronić się przed wykroczeniami i złymi działaniami Arabów (τῷ δ' αὐτῷ ἔτει πολλοὶ τῶν κατὰ Παλαιστίνην Χριστιανῶν μοναχοὶ καὶ λαϊκοὶ καὶ ἐκ πάσης Συρίας τὴν Κύπρον κατέλαβον φεύγοντες τὴν ἄμετρον κάκωσιν τῶν Ἀράβων). W Syrii, ale także Egipcie, Afryce i we wszystkich prowincjach podległych kalifom (ἀναρχίας γὰρ καθολικῆς κατασχούσης Συρίαν καὶ Αἴγυπτον καὶ Ἀφρικὴν καὶ πᾶσαν τὴν ὑπ' αὐτοῦς ἀρχήν), w wyniku mającej ówczesnie miejsce wojny domowej dochodziło według Chronografa do licznych morderstw, gwałtów i innych czynów *wstrętnych Bogu* (φόνοι τε καὶ ἀρπαγαὶ καὶ μοιχεῖαι, ἀσέλγειαί τε καὶ πᾶσαι πράξεις θεοστυγεῖς), a jak można zrozumieć, wymierzonych przeciwko chrześcijanom. Doszło również do profanacji miejsca zmartwychwstania Jezusa, Golgoty oraz innych istotnych dla chrześcijaństwa punktów

⁶⁵¹ Teofanes, AM 6277, s. 461.1–6.

⁶⁵² Teofanes, AM 6305, s. 499.15 – 500.2.

w Jerozolimie (οἱ τε κατὰ τὴν ἁγίαν Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν πόλιν σεβάσμιοι τόποι τῆς ἁγίας ἀναστάσεως). Według bizantyńskiego historyka Arabowie zniszczyli sławne klasztory, wśród nich te imienia świętego Charytona i świętego Saby (ὁμοίως δὲ καὶ αἱ κατὰ τὴν ἔρημον διαβόητοι λαῦραι τοῦ ἁγίου Χαρίτωνος καὶ τοῦ ἁγίου Σάβα)⁶⁵³. Niektórzy spośród chrześcijan mieli zostać wymordowani przez muzułmanów, zdobywając koronę męczeństwa (καὶ οἱ μὲν ἀνῆρέθησαν μαρτυρικῶς). Pozostałym udało się zbiec – na wspomniany Cypr, a następnie do cesarstwa, do stolicy, gdzie

⁶⁵³ Nie negując jednostkowych przykładów prześladowania klasztorów, szczególnie tych pozostających w jakiejś łączności z cesarstwem bizantyńskim, a także pamiętając, że takowe mogły wydarzyć się podczas działań wojennych, powodowane nawet nie kwestiami religijnymi, ale chociażby logistycznymi (chęcią zapewnienia wojskom zaopatrzenia, którego można było się spodziewać w klasztornych magazynach) należy pamiętać o szczególnej, a często zastanawiającej rewerencji władz państwa muzułmańskiego wobec monastycznej formy życia chrześcijańskiego. Z drugiej strony – także w wielu klasztorach przechowywano, mając w szczególnej pieczy, dokumenty potwierdzające przywileje nietykalności nadane przez kalifów (a niektóre w podobny sposób odwoływały się do samego Proroka Muhammada): B. o w m a n, *Christian Monastic Life in Early Islam*, Edinburgh 2021, s. 174–215. Inna rzecz to ocena całościowa polityki muzułmańskiej, związanej też z różnorodnymi przywilejami dla nawróconych na islam (lub brakiem przeszkód w kontekście planowania swojej kariery), powodującymi zmiany strukturalne w demografii wspólnot chrześcijańskich, zmniejszenie ich liczebności, co skutkowało brakiem potrzeby istnienia tak wielu kościołów i klasztorów na ziemiach podległych władzy kalifów. Stąd też obserwowany ogromny, około pięćdziesięcioprocentowy, spadek ich liczby w ciągu około dwustu pierwszych lat po podboju arabskim zob. R. S c h i c k, *The Christian Communities of Palestine from Byzantine to Islamic Rule. A Historical and Archeological Study*, Princeton 1995, s. 220–224. Szacunek dla klasztorów wśród muzułmanów nie osłabł, nadal odwiedzali oni np. świętych mężów tam przebywających, zasięgając rad, a nawet prosząc o błogosławieństwo. Trudno się dziwić, skoro większość z tych muzułmanów była wcześniej chrześcijanami. Po prostu kontynuowali te tradycje, które otwarcie nie kłóciły się z zasadami nowej religii. Rzecz w tym, że potencjał demograficzny monastyrów słabł, z istotnych ośrodków życia społecznego, stawały się powoli dowodem na istnienie minionych dziejów, nieszkodliwą ciekawostką. I tak przetrwały do dziś. Stąd też domniemania niektórych badaczy, że część z nominalnie nawróconych na islam pozostała nadal chrześcijanami, na podstawie powyższych praktyk, wydaje się być zbyt daleko idącą sugestią: E. K. F o w d e n, *Rural Converters Among the Arabs* [in:] *Conversion in Late Antiquity: Christianity, Islam, and Beyond. Papers from the Andrew W. Mellon Foundation Sawyer Seminar, University of Oxford, 2009–2010*, eds A. P a p a c o n s t a n t i n o u, N. M c L y n n, D. L. S c h w a r t z, Surrey–Burlington 2015, s. 175–196.

zostali przyjęci przez cesarza Michała (obdarzonego tu tytułem *pobożnego* – οὗς Μιχαήλ, ὁ εὐσεβῆς βασιλεύς) oraz patriarchę Nicefora (przez Teofanesa nazwanego *najświętszym* – Νικηφόρος, ὁ ἀγιώτατος πατριάρχης). Władca przekazał im jeden z klasztorów – prawdopodobnie Chore⁶⁵⁴, a także zabezpieczył pieniądze los uchodźców, zarówno mnichów, jak i świeckich, na Cyprze. Z punktu widzenia refleksji historycznej, rewelacje Teofanesa zostały już dawno zweryfikowane negatywnie⁶⁵⁵, a jego opisy prześladowań uznane za przesadzone, podważone nawet przez ówczesnych Chronografa – np. poprzez znaną nam aktywność Teodora Studyty⁶⁵⁶. Z perspektywy niniejszego omówienia istotne wydaje się jednak, że *Chronografia* kończy się takimi dość apokaliptycznymi opisami, niepozostawiającymi złudzeń co do statusu chrześcijan w państwie muzułmańskim, a jednocześnie ukazując cesarza i patriarchę konstantynopolitańskiego jako jedyną ucieczkę i ratunek dla wyznawców Chrystusa pozostających pod islamskim panowaniem. Warto pamiętać, że jedną z głównych przyczyn przedstawionych powyżej prześladowań, kończących kronikę, była według Teofanesa przede wszystkim wojna domowa w kalifacie. Potwierdził to również we wcześniejszym fragmencie, z relacji AM 6301⁶⁵⁷, kiedy to wychodząc od opisu anarchii w całym państwie muzułmańskim, które według niego podzieliło się na udzielne władztwa (κάντευθεν οἱ κατὰ τὴν Συρίαν καὶ Αἴγυπτον καὶ Λιβύην εἰς διαφόρους κατατηθέντες ἀρχάς), wzmiankował następnie zniszczenia, jakich wyznawcy Allaha dokonali w kościołach w Jerozolimie (ἐνθεν δὲ καὶ αἱ κατὰ τὴν ἁγίαν Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν πόλιν ἐκκλησίαι ἡρήμωνται – świętym mieście Chrystusa, naszego Boga, jak podkreślił Chronograf), a także klaszto-

⁶⁵⁴ M.F. Auzépy, *De la Palestine à Constantinople (VIII^e–IX^e siècles): Étienne le Sabaïte et Jean Damascène*, TM 12, 1994, s. 211; J. Guillard, *Un quartier d'émigrés palestiniens à Constantinople au IX^e siècle?*, RESEE 7, 1969, s. 73–76.

⁶⁵⁵ S.H. Griffith, *Greek into Arabic. Life and Letters in the monasteries of Palestine in the 9th century; the example of the Summa Theologiae Arabica*, B 56, 1986, s. 117.

⁶⁵⁶ M.F. Auzépy, *De la Palestine à Constantinople...*, s. 192. Skoro Studyta uznał w 818 r. [Teodor Studyta (G. Fatoros), 277, 278] za celowe powiadomienie wspomnianych wyżej palestyńskich klasztorów o problemach z herezją ikonoklazmu, można domniemywać, że wspólnoty te funkcjonowały nadal bez przeszkód i problemów.

⁶⁵⁷ Mam tu na myśli fragment znajdujący się pomiędzy wersami: Teofanes, AM 6301, s. 484.10–18.

rach świętych Charytona, Cyryla, Saby, Eutymiusza i Teodozjusza (τῶν δύο μεγάλων λαυρῶν, τοῦ ἐν ἁγίοις Χαρίτωνος καὶ Κυριακοῦ, καὶ τοῦ ἁγίου Σάβα, καὶ τὰ λοιπὰ κοινόβια τῶν ἁγίων Εὐθυμίου καὶ Θεοδοσίου).

Jak widzimy, wzmianek dotyczących prześladowań w okresie abbasydzkim jest w *Chronografii* dość dużo. Co ciekawe jednak, Teofanes zwrócił uwagę przede wszystkim na zagadnienia doktrynalne i kultowe, niewiele miejsca poświęcił podstawowym działaniom abbasydzkim w interesującym nas okresie, wymierzonym w chrześcijan, które zasadały się na powiększającym się ucisku fiskalnym, co odzwierciedlone zostało np. w historiografii syryjskiej⁶⁵⁸.

3.4. Islam za Abbasydów

We fragmentach *Chronografii*, poświęconych Abbasydom, informacje dotyczące *stricte* islamu pojawiają się sporadycznie. Niemniej jednak, podobnie jak we wcześniejszych częściach dzieła Bizantyńczyka, są to wzmianki niepochlebne. Dla przykładu w AM 6246, w relacji dotyczącej przejścia władzy przez al-Mansura, Teofanes napisał, że tenże kandydat do tronu przebywał w momencie śmierci swojego brata, as-Saffaha w Mekke. Wzmianka, która mogła by mieć jedynie prostą wartość informacyjną, została jednak okraszona opisem wyjaśniającym, iż miasto to było miejscem ich (muzułmanów) bluźnierstwa (εἰς τὸν τόπον τῆς βλασφημίας αὐτῶν τὸ Μάκκα⁶⁵⁹). W tym samym, obszernym fragmencie historyk zauważył też *nieczyste symbole władzy* (τοῖς μυσαρῶις συμβόλοις τῆς ἀρχῆς αὐτῶν) muzułmańskiego królestwa – laskę i sandały fałszywego proroka Muhammada (φημὶ δὴ τῇ ῥάβδῳ καὶ τοῖς σανδαλίοις τοῦ ψευδοπροφήτου Μουάμεδ)⁶⁶⁰. Podobnie w AM 6252, w opisie zmagania pomiędzy

⁶⁵⁸ Ch.C. Sahner, *Mass Conversion of Christians in Northern Mesopotamia Joshua the Stylite of Zuqnin (d. mid-second/late eighth century)*, [in:] *Conversion to Islam in the Premodern Age: A Sourcebook*, eds idem, N. Hurvitz, U. Simonsohn, L. Yarbrough, Berkeley 2020, s. 101–104.

⁶⁵⁹ Teofanes, AM 6246, s. 428.16–17.

⁶⁶⁰ Teofanes, AM 6246, s. 429.7–9.

zwolennikami Abbasydów a prawdopodobnie wyznawcami jednej z mniej znanych sekt – rawandija, o meczecie nie mówi się inaczej jak *dom ich błędu* (τὸν οἶκον τῆς πλάνης αὐτῶν)⁶⁶¹. W AM 6298, opisując postępy Haruna ar-Raszida podczas jednej z wypraw w Azji Mniejszej, Teofanes wzmiankuje, iż kalif zbudował w Tyanie *dom swoich bluźnierstw* (οἶκον τῆς βλασφημίας αὐτοῦ), czyli meczet⁶⁶². Reasumując, wydaje się, że Wyznawca konsekwentnie używał słów wytrychów o jednoznacznie negatywnym charakterze na określenie poszczególnych elementów symbolizujących religię muzułmańską. Oprócz wartościujących określeń wobec określonych przedmiotów-symboli, bizantyński chronograf obdarzał takimi epitetami również niektórych spośród abbasydzkich wodzów. Taki los spotkał na przykład w AM 6300 Humaidę ibn Majufa, o którego niezbyt przyjemnych doświadczeniach z grobowcem św. Mikołaja wspominałem już wyżej, przez Teofanesa określonego mianem *bezbożnego* lub dosłownie *walczącego z Bogiem* (τὸν θεομάχον Χουμείδ)⁶⁶³. W AM 6305, kończącym *Chronografię, przekłętymi przez Boga* (τοῦ θεολέστου ἔθνους)⁶⁶⁴, w kontekście opisu prześladowań chrześcijan, nazwani zostają wszyscy muzułmanie.

Inna rzecz, że tak jak Teofanes (lub jego syryjskie źródła) dostrzegał podziały w łonie islamu w okresie sprawowania władzy Umajjadów, na czele z kwestią odstępstwa ostatniego kalifa – Marwana II, tak nie zmienił sposobu narracji w działach poświęconych Abbasydom i podkreślał wydarzenia, które poddawały w wątpliwość jednorodność nowej religii objawionej. W AM 6250⁶⁶⁵, dotyczącej m.in. pierwszych lat panowania al-Mansura, bizantyński historyk przytoczył opowieść o bliżej nieznanej sekcie, która powstała w łonie *Maurophoroi* i Persów (Ἐν αὐτῷ δὲ τῷ χρόνῳ τινὲς ἐκ τῶν Μαυροφόρων Περσῶν – co szczególnie istotne, biorąc pod uwagę, że w ten właśnie sposób Teofanes nazywał wcześniej stronników Abbasydów), jakiegoś rodzaju *wyznania magów* (τῆς μαγικῆς ὄντες θρησκείας). Określenie, jakiego rodzaju religię miał na myśli Chronograf

⁶⁶¹ Teofanes, AM 6252, s. 431.31–32.

⁶⁶² Teofanes, AM 6298, s. 482.4.

⁶⁶³ Teofanes, AM 6300, s. 483.13–14.

⁶⁶⁴ Teofanes, AM 6305, s. 499.20–21.

⁶⁶⁵ Całość relacji dotyczącej sekty – Teofanes, AM 6250, s. 430.23–30.

jest oczywiście trudne⁶⁶⁶, jednakże biorąc pod uwagę wzmiankę o magach możemy zastanawiać się, czy nie nawiązywał w ten sposób do pewnego rodzaju odrodzenia irańskich wierzeń tradycyjnych wśród części zwolenników nowej dynastii, wywodzących się z Persji⁶⁶⁷. Takich wystąpień w okresie panowania al-Mansura wszak nie brakowało⁶⁶⁸, dość przypomnieć

⁶⁶⁶ Na podstawie podobieństwa przedstawionych tu opowieści do przekazów znajdujących się u Ibn al-ʿAdima, który wspominał, że *rawandija* zamieszkujący Harran (warto zwrócić uwagę, że miasto to jako rozsądnik herezji nie pojawia się w naszym wywodzie po raz pierwszy, związane też było z domniemanym odstępstwem Marwana II) oraz Aleppo, gdzie według tej relacji próbowali „latać” i czynić się podobnymi aniołom: K a m a l a d-D i n, I, 59. O podobnych praktykach *rawandija* wspomina również T a b a r i, III, 418. Wzmianki te porównał: S. W. A n t h o n y, *The Caliph and the Heretic...*, s. 179–180.

⁶⁶⁷ Jak słusznie podkreśla Sean W. A n t h o n y, *Chiliastic Ideology and Nativist Rebellion in the Early ʿAbbāsid Period: Sunbādh and Jāmāsp-nāma*, JAOS 132.4, 2012, s. 641: *throughout the most successful years of the ʿAbbāsid propaganda movement (dāʿwa) in Khurāsān, and subsequently during the establishment of ʿAbbāsid dynastic rule (dawla) throughout the eighth and ninth centuries c.e., Islamic Iran witnessed an explosion of nativist religious movements and rebellions among the Zoroastrian populace. These nativist movements – I call them nativist insofar as they often strove for some modicum of religious and/or political autonomy from their Arab-Muslim overlords – flourished especially in the half-conquered and oft-contested territories of post-Sāsānid Iran*. Nic dziwnego, że związani z Abu Muslimem, po jego upadku, utworzyli wiele grup i sekt, które sprzeciwiały się nowym porządkom ustanowionym przez Abbasydów. Katalog tych ruchów, wraz z ich szczegółowym opisem, odnajdzie Czytelnik w fundamentalnej pracy: G. H. S a d i g h i, *Les Mouvements Religieux Iraniens au II^e et au III^e Siècle de L'Hégire*, Paris 1938. Oskarżenia o sprzyjanie tradycyjnym wierzeniom irańskim wykorzystywane było również w bieżącej polityce, dość wspomnieć przypadek ʿAbdallaha ibn al-Mukaffy, który będąc wcześniej umajjadzkim urzędnikiem, związał się później z przegraną ostatecznie linią abbasydzką, reprezentowaną przez Isę ibn Alego i Sulejmana ibn Alego. Podczas procesu prowadzonego przez jego zaprzysięgłego wroga, Sufjana ibn Muʿawiję, podniesiono m.in. jego perskie pochodzenie i fakt późnego przejścia na islam (zarówno ibn al-Mukaffy, jak i jego ojca): S. A. A r j o m a n d, *ʿAbd Allah Ibn al-Muqaffāʾ and the ʿAbbasid Revolution*, IrS 27. 1/4, 1994, s. 9–36.

⁶⁶⁸ Charakteryzując panowanie al-Mansura, Andrew M a r s h a m (*Rituals of Islamic Monarchy...*, s. 192) zauważył m.in., że: *for much of his reign, his authority was far from secure. Continued upheaval across the caliphate appears to reflect the dislocation caused by the revolution and its aftermath: there were rebellions in the name of descendants of the Prophet in Medina and Basra in the autumn of 762, and syncretist revolts, rooted in pre-Islamic Iranian religion, broke out in Khurasan (...). The Abbasid army itself was also*

krótkotrwałe rewolty Sunbaza w 755 r.⁶⁶⁹ oraz Ustazsisa w 767 r.⁶⁷⁰, z kolei w czasie rządów al-Mahdiego Abbasydzi mieli problem z działalnością *mubajjida* (noszący biel) oraz ich przywódcy al-Mukanny⁶⁷¹. Zgodnie

prone to unruly millenarian and messianic fervor. Uwagi poczynione przez Teofanesa na temat tego okresu w historii Abbasydów zdają się dobrze oddawać opisany powyżej stan państwa.

⁶⁶⁹ Sunbaz pochodził z okolic Niszapuru i był reprezentantem jednego z zoroastryjskich rodów irańskich, rodziny Kanarang (lub Karen, jednego z siedmiu wielkich domów Iranu), która zajmowała wysoką pozycję w okresie późnosasanidzkim. Sam Sunbaz był jednym ze współpracowników Abu Muslima. W jego imieniu, być może jeszcze przed jego śmiercią, wszczął rewoltę w Rajj. Trwała ona około siedemdziesięciu dni i zakończyła się rzezią buntowników. Więcej: P. C r o n e, *The Nativist Prophets of Early Islamic Iran. Rural Revolt and Local Zoroastrianism*, Cambridge 2012, s. 31–45; P. P o u r s h a r i a t i, *Decline and Fall of the Sasanian Empire...*, s. 314–315.

⁶⁷⁰ Lub Ustaz Sis (Ustad Sis), pochodził prawdopodobnie z Chorasanu (niektórzy autorzy czynili go nawet jego abbasydzkim namiestnikiem), być może miał związki z nową dynastią (według części legend był ojcem żony Haruna al-Rasziada, dziadem al-Ma'muna). W drugiej połowie lat sześćdziesiątych VIII w. ogłosił się prorokiem, zebrał siły w rodzinnym Chorasanie, częściowo należące do sekty Bihafarida, wcześniejszego buntownika z tego regionu, próbującego stworzyć coś w rodzaju nowej religii, wykorzystując elementy zoroastryjskie oraz islamskie (modlitwa siedem razy dziennie w stronę słońca, zakaz substancji odurzających, a także ofiar z określonych gatunków zwierząt itp.), straconego jeszcze przez Abu Muslima, choć jego wyznawcy wierzyli w ponowne przyjście proroka, co mógł wykorzystać Ustaz Sis. Ten ostatni został rozbity w 767 r. przez Muhammada ibn 'Abdallaha, późniejszego al-Mahdiego. Buntownik zdołał uciec, schwytano go jednak i przekazano al-Mansurowi, który zarządził egzekucję. Więcej: P. C r o n e, *The Nativist Prophets...*, s. 144–159; W. M a d e l u n g, *Was the Caliph al-Ma'mun a Grandson of Sectarian Leader Ustadhsis?*, [in:] *Studies in Arabic and Islam. Proceedings of the 19th Congress, Union Europeenne des Arabisants et Islamisants, Halle 1998*, eds S. L e d e r, H. K i l p a t r i c k, B. M a r t e l - T h o u m i a n, H. S c h ö n i g, Leuven–Paris–Sterling (Virginia) 2002, s. 485–490; i d e m, *Ustadhsis*, [in:] *IE²*, vol. X, eds P. B e a r m a n, Th. B i a n q u i s, C. E. B o s w o r t h, E. v a n D o n z e l, W. P. H e i n r i c h s, Leiden 2000, s. 926–927; E. L. D a n i e l, *The Political and Social...*, s. 133–137.

⁶⁷¹ W większości odnoszący się ponoć do perskich wierzeń tradycyjnych, chociaż w historiografii muzułmańskiej nazwą *mubajjida* określano różne grupy sprzeciwiające się Abbasydom w Chorasanie i Transoksanii, por. O. G. B o l s h a k o v, *Central Asia under the Early 'Abbasids*, [in:] *Central Asia under the Umayyads and the Early 'Abbasids*, eds i d e m, C. E. B o s w o r t h, s. 36–40, <https://en.unesco.org/silkroad/knowledge-bank/central-asia-under-umayyads-and-early-abbasids> [dostęp: 10.05.2021 r.].

z Teofanesową przypowieścią zwiedzeni przez diabła⁶⁷² (ἀπάτη τοῦ διαβόλου κρατούμενοι) wyznawcy sekty sprzedali cały swój dobytek, łącznie z odzieniem, chodząc nago (πωλήσαντες τὴν ὑπαρξιν αὐτῶν καὶ γυμνοὶ ἀνελθόντες εἰς τὰ τεῖχη) i odbywając coś w rodzaju rytuału zawierzenia – skacząc z murów, wierząc w jakąś formę rozumianego dosłownie wniebowstąpienia (ἔρριπτον ἑαυτούς, ὥστε πετασθῆναι εἰς τὸν οὐρανόν, ὡς ἐνόμιζον). Teofanes konkludował, że nie mieli udziału w królestwie niebieskim, więc spadli i połamali nogi (οἱ δὲ μηδὲν ἀξιόλογον τῆς ἐκεῖσε κληρουχίας ἔχοντες πρὸς γῆν ἀνθυπέστρεφον τὰ μέλη συντριβέντες). Nawiązania do Ewangelii Mateusza 4, 5–7, czyli fragmentu poświęconego kuszeniu Jezusa, by wypróbował moc Boga i jego aniołów, wydaje się oczywiste. Tym ciekawsza jest uwaga autora o czekającej członków sekty karze śmierci, która spotkała ich z rąk abbasydzkich zarządców Syrii w Chalkis i Beroia (ὧν τοὺς ἐξάρχοντας τῆς πλάνης Ἀβδελαῆς ἀνείλε διὰ τοῦ Σαλίμ κατὰ τὴν Βέροϊαν καὶ Χαλκίδα ὄντας τὸν ἀριθμὸν ι').

Fakt, że pozycja *Maurophoroi* nie została ostatecznie ustalona, a wymienionych powyżej fragment dotyczył tylko jakiegoś odłamu tej „grupy”, potwierdza opis z AM 6252⁶⁷³, gdzie Teofanes przedstawił *noszących czerń* jako obrońców muzułmańskiej ortodoksji, rozprawiających się z kolejną sektą (καὶ εἰσηλθόν οἱ Μαυροφόροι εἰς τὸν οἶκον τῆς πλάνης αὐτῶν καὶ ἀπέκτειναν τοὺς κλειδούχους ὀνόματα ξ'), którą określił jako ludzi oddających boską część synowi kalifa (ἀνέστησαν δέ τινες τῶν Μαυροφόρων ἐν τῷ Δαβεκῶ λέγοντες τὸν υἱὸν τοῦ πρωτοσυμβούλου θεὸν ὡς τροφέα αὐτῶν). Jak widać Chronograf wskazał jednocześnie, że nowa herezja powstała wśród samych *Maurophoroi*. Wzmianka ta jest echem istnienia wśród

⁶⁷² Tym stwierdzeniem Teofanes wpisuje się w tradycję pierwszych chrześcijańskich reakcji na islam, gdzie podkreślano niekiedy demoniczny charakter religii muzułmanów, interpretowanej jako kara zesłana przez Boga za grzechy chrześcijan. Więcej na temat podobnych nawiązań: C.B. H o r n, *Apocalyptic Ecclesiology in Response to Early Islam*, [in:] *Heirs of the Apostles. Studies on Arabic Christianity in Honor of Sidney H. Griffith*, eds D. B e r t a n a, S.T. K e a t i n g, M.N. S w a n s o n, A. T r e i g e r, Leiden–Boston 2019, s. 135–138. Zauważmy jednak, że w tym przypadku odnosi się on do sekty, a nie ortodoksji islamskiej.

⁶⁷³ T e o f a n e s, AM 6252, s. 431.28–35.

muzułmanów grupy nazywanej *rawandija*, której wyznawcy uważali kalifów za osoby podobne bogom, wywodząc to przekonanie z irańskich tradycji przedislamskich, związanych z kultem boskości królewskiej szachów⁶⁷⁴. Jednocześnie trzeba zauważyć, że dzięki wspomnianym wyżej relacjom, Teofanes potwierdził poniekąd obserwacje, jakich dokonali orientaliści na podstawie źródeł muzułmańskich w kontekście powstających na początku dynastii abbasydzkiej różnego rodzaju ruchów heterodoksyjnych. Podkreślając kilkakrotnie, że narodziły się one w łonie *noszących czern* i że właśnie oni z nimi walczyli, a także wskazując w ostatnim przypadku na ich nie tylko religijny, a też polityczny charakter, Chronograf wykazał zbieżności z wnioskami badaczy islamu abbasydzkiego, którzy wskazują m.in. na fakt, że potomkowie ‘Abbasa w swoich działaniach wymierzonych w różnego rodzaju herezje bronili nie tyle prawowierności i czystości islamu, ile własnej wizji nowej władzy i kształtu elit, które będą ją sprawować w imieniu dynastii⁶⁷⁵. I nie powinniśmy zostać zwiedzeni ilością odwołań koranicznych, które można zaobserwować w muzułmańskich relacjach dotyczących powstania Abbasydów, gdyż była to powszechna tendencja, także w kontekście wcześniejszych buntów wymierzonych przeciwko Umajjadom⁶⁷⁶. Wrażenie, że dom ‘Abbasa używał ich częściej wynika wyłącznie z faktu, iż ruch ten okazał się zwycięski, dzięki czemu jego przedstawiciele sami mogli wytworzyć sporo materiałów w odpowiedni sposób przedstawiających „rewolucję”. Nie powinno się jednak wyciągać stąd wniosków o fundamentalnie religijnym podłożu powstania. Można powiedzieć, że Abbasydzi byli ofiarami własnego sukcesu. Świetnym przykładem niech będzie koncepcja mahdiego, mesjasza pochodzącego z rodu Proroka. Dopóki idea ta sprzyjała walce o przejęcie panowania nad państwem muzułmańskim, korzystali z niej. Potem jednak stała się kłopotliwa, bowiem można było ją równie

⁶⁷⁴ O powstaniu *rawandija* zob. przede wszystkim: T a b a r i I (J.A. Williams), s. 37–44. O samej sekcie: H. K e n n e d y, *The Early Abbasid Caliphate...*, s. 65–66.

⁶⁷⁵ M. I b r a h i m, *Religious Inquisition as Social Policy. The Persecution of the Zanadiqa in the Early Abbasid Caliphate*, ASQ 16. 2, 1994, s. 53–72.

⁶⁷⁶ M. Q. Z a m a n, *Some Considerations on References to the Qur’ān during the ‘Abbāsid Movement*, ISt 29. 1, 1990, s. 29–41.

dobrze, o ile nie lepiej, odnieść do Alidów. Ponieważ zaś ani as-Saffah, ani al-Mansur nie byli skłonni uczynić zadość nieraz wymyślnym aspiracjom popierających ich środowisk, koncepcja ta mogła zostać dość łatwo wykorzystana przeciwko Abbasydom. Stąd też według niektórych badaczy domniemanie, że wybór imienia dla następcy, Abu ‘Abdallaha Muhammada ibn ‘Abdallaha al-Mansura, wybranego przez Boga – al-Mahdi’ego, nie był potwierdzeniem uznania przez Abbasydów prawowierności mesjanistycznych idei, a raczej próbą ich ukrócenia, poprzez zamknięcie w obrębie tytułatury własnej rodziny⁶⁷⁷ i *de facto* wyzwaniem rzuconym Alidom⁶⁷⁸. Warto zwrócić uwagę, że chociaż *lakab* trzeciego kalifa kojarzy się *explicite* ze wspomnianymi ideami, to przecież także tytuł jego ojca moglibyśmy dosłownie tłumaczyć jako *ten, który jest wspomagany przez Boga by odnieść zwycięstwo*, a nie wyłącznie *zwycięski* lub *zwycięzca*, co także należałoby uznać za bezpośrednie nawiązanie do idei mesjanistycznych, dużo bardziej zrozumiałe dla ówczesnych niż dzisiaj⁶⁷⁹. Podobnie zresztą jak przydomek as-Saffah, według niektórych autorów oznaczający *stuszenie prowadzonego przez Boga*⁶⁸⁰.

Reasumując, Wyznawca starał się podkreślić we fragmentach poświęconych Abbasydom zagadnienie rodzących się herezji i powstających w łonie islamu sekt. Warto jednak, by czytając jego relacje pamiętać o współczesnych ustaleniach dotyczących tego zagadnienia, zgodnie z którymi choć mamy oczywiście do czynienia zarówno w okresie umajjadzkim, jak i szczególnie abbasydzkim z powstawaniem różnego rodzaju

⁶⁷⁷ I d e m, *Routinization of Revolutionary Charisma. Notes on the ‘Abbāsid Caliphs al-Mansūr and al-Mahdī*, ISt 29. 3, 1990, s. 251–275.

⁶⁷⁸ Dowody numizmatyczne pozwalają nam domniemywać, gdzie dokładnie po raz pierwszy zaczęto używać w stosunku do syna al-Mansura tego tytułu, a nie były to centralne prowincje abbasydzkie w Iraku, ale zawsze niepewny Chorasán: J.L. B a c h a r a c h, *Laqab for a Future Caliph: The Case of the Abbasid al-Mahdī*, JAOS 113. 2, 1993, s. 271–274.

⁶⁷⁹ A. d e J o n g, *The Beginning and the End of the Šabrestānīhā i Ērāšahr*, BSOAS 71. 1, 2008, s. 57.

⁶⁸⁰ W. M a d e l u n g, *al-Mahdī*, [in:] EI², eds P. B e a r m a n, Th. B i a n q u i s, C.E. B o s w o r t h, E. v a n D o n z e l, W.P. H e i n r i c h s, https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/al-mahdi-COM_0618 [dostęp: 10.05.2021 r.].

ruchów odśrodkowych, podważających główne narracje muzułmańskie, to jednak do X w. możemy mówić raczej o dominacji sunnitów, przynajmniej w wymiarze politycznym⁶⁸¹.

3.5. Wizerunek abbasydzkich władców

Po lekturze fragmentów *Chronografii* poświęconych przejściu władzy przez Abbasydów, przedstawionych wyżej w pierwszym podrozdziale, można dojść do dwóch kluczowych wniosków. Po pierwsze sama legitymizacja nowej dynastii nie była zbyt pewna, gdyż autor przedstawił ich jako uciekinierów, chroniących się na pustyni (AM 6240) i posługujących się innymi w celu osiągnięcia swoich celów, przede wszystkim Abu Muslimem, nie podejmując tak naprawdę osobistego ryzyka. Druga konstatacja to dywersyfikacja przywództwa wśród przedstawicieli nowej dynastii, poczynając od osoby, która zainicjowała powstanie – Ibrahima al-Imama ibn Muhammada, brata as-Saffaha i al-Mansura, który nie przejął ostatecznie władzy, po podkreślony bardzo wyraźnie przez Teofanesa późniejszy podział państwa na niemal niezależne dzielnice. W relacji z AM 6241 bizantyński historyk wspominał bowiem, że Syrię otrzymał Abdel, syn Alima (‘Abdallah ad-Dżafar), Egipt Salim, syn Alima (Salih ibn Ali), a Mezopotamię Abdel, brat Abulabasa (as-Saffaha). Ten ostatni został według Chronografa najwyższym władcą, ustanawiając swoją siedzibę w Persji i zagarniając, co zostało mocno podkreślone – ze swoimi perskimi sojusznikami, skarby odebrane Umajjadom. To odwołanie do perskich koneksji nowego kalifa nabiera znaczenia w kontekście późniejszych wzmianek na temat buntów arabskich plemion przeciwko Abbasydom, np. w AM 6242, gdzie powstanie Kajsytów zostaje stłumione przez perskie kontyngenty⁶⁸². O słabej legitymizacji władzy as-Saffaha świadczyłaby

⁶⁸¹ Ch.D. Baker, *Medieval Islamic Sectarianism*, Amsterdam 2019, s. 27–36.

⁶⁸² Zauważone przez Teofanesa tendencje do podważania władzy Abbasydów przez miejscowe arabskie związki plemienne widać wyraźnie na przykładzie dziejów Banu Amilah, zaangażowanych w okresie bizantyńskim w ochronę granic cesarstwa, później stanowiących jeden z filarów władzy Umajjadów nad Syrią, w okresie rewolucji

również wzmianka o odbytej w Samarii i Trachonitis naradzie, podczas której otrzymał on losowo przywództwo nad resztą. Teofanes dodał tam również, że niejako obok niego autorytet do wydawania rozkazów w imieniu nowego rodu rządzącego posiadali wzmiankowany już wyżej ad-Dżafar, a także ich kuzyn, Isa ibn Musa⁶⁸³. Autor interesującego nas dzieła nie poświęcił też wiele więcej miejsca pierwszemu z abbasydzkich kalifów, skupiając się w opisach kolejnych lat raczej na sytuacji wewnętrznej w Syrii i następujących tam prześladowaniach, ograniczając się na dobrą sprawę do wzmianki o śmierci tegoż w relacji AM 6246⁶⁸⁴.

O problemie z uznaniem autorytetu władcy świadczą oczywiście opisy pierwszej zmiany na tronie, po przejściu kontroli nad państwem przez Abbasydów. Kiedy as-Saffah umarł, rozpoczęła się walka o schedę po nim wśród przedstawicieli rodu, już wcześniej sprawujących władzę w poszczególnych dzielnicach. Teofanes zauważył po pierwsze, że kolejny raz główny pretendent, brat zmarłego kalifa Abu Dżafar al-Mansur musiał zwrócić się o pomoc do Abu Muslima, którego prosił o to, by strzegł przeznaczonego mu tronu⁶⁸⁵. Uwypuklony został rzekomy konflikt pomiędzy Persami a Syryjczykami, którzy poparli innego pretendenta, ‘Abdallaha ibn Alego (ἐναντιούμενον δὲ τοῖς Πέρσαις καὶ προσκείμενον τοῖς τῆς Συρίας), którego Chronograf nazwał nawet jedynowładcą Syrii (τὸν μονοστράτηγον Συρίας)⁶⁸⁶. Fakt, że władza al-Mansura nie była zbyt pewna, poświadczył też przytaczając jego zachowanie wobec działań Abu

pozostających w wyraźnej opozycji wobec Abbasydów. Jednym zaś z powodów takiego postępowania miało być według badaczy historii plemienia, podważanie przez nową dynastię supremacji żywiolu arabskiego: M. R i h a n, *The Politics and Culture of An Umayyad Tribe. Conflict and Factionalism in the Early Islamic Period*, London–New York 2014, s. 84–131 oraz 155–158.

⁶⁸³ Te o f a n e s, AM 6241, s. 425.18–19: καὶ μετ’ ἐκεῖνον τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ Ἀβδελᾶ, καὶ μετὰ τοῦτον τῷ Ἰσῆ Ἰβνιμουσέ.

⁶⁸⁴ Te o f a n e s, AM 6246.s. 428.15–16.

⁶⁸⁵ Te o f a n e s, AM 6246, s. 428.17–19: γράφει οὖν πρὸς τὸν Ἀβουμουσλίμ ὄντα κατὰ τὴν Περσίδα φυλάξαι αὐτῷ τὸν τόπον τῆς ἀρχῆς, καθὼς ἐκκληρώθη αὐτῷ.

⁶⁸⁶ Fragment: Te o f a n e s, AM 6246, s. 428.19–24. Zgodnie z niektórymi interpretacjami działań ‘Abdallaha ibn Alego, zamierzał on nie tylko przejść tron, ale być może powrócić do Syrii i stamtąd sprawować dalej władzę, nawiązując w ten sposób do umajjadzkiego dziedzictwa (co byłoby jednak dość ironiczne, zważywszy na fakt,

Muslima, kiedy ten pokonał już wspomnianego syna Alego ibn ‘Abdallaha ibn al-‘Abbasa. W AM 6246 występuje bowiem dość obszerny ustęp dotyczący prześladowań Arabów syryjskich w Palestynie, Emesie i na wybrzeżu Morza Śródziemnomorskiego (τὴν Παλαιστίνην καὶ Ἑμεσαν καὶ τὴν παραλίαν ἐλόντων), dokonanych przez oddziały al-Churasaniego. Ostatecznie, nie otrzymując wsparcia ze strony głównej linii abbasydzkiej dla swoich działań, Abu Muslim wycofał się do Persji (πρὸς τὴν ἐνδοτέραν Περσικὴν ὥρμησε σὺν τῷ πλήθει)⁶⁸⁷. Teofanes zaś podkreślił w tym miejscu, że al-Mansur obawiał się głównego przywódcy abbasydzkiej rewolucji, postanowił więc posłużyć się niezbyt honorowym wybiegiem. Powołując się na symbole związane z Prorokiem (jego laskę i sandały – φημί δὴ τῇ ῥάβδῳ καὶ τοῖς σανδαλίοις τοῦ ψευδοπροφήτου Μουάμεδ) oraz autorytet rodu (ὅπως αὐτῷ τὴν πατρί πρέπουσαν εὐχαριστίαν) wyblagał u chorasaskiego przywódcy możliwość spotkania. Gdy zaś Abu Muslim przybył w umówione miejsce (ὁ δὲ ἀπατηθεὶς παραγίνεται σὺν χιλιάσιν ἱππέων ρ’), miał zamordować go własnoręcznie (ἐνωθείς τε αὐτῷ κτείνεται ὑπ’ αὐτοῦ χερσὶν ἰδίαις), a stronników przekupić (ὁ δὲ ὄχλοι σκεδασθέντες αὐθημερὸν ᾤχοντο φιλοτιμίαις οὐκ εὐαριθμήτοις ἐφοδιασθέντες). Jak wspomniał Teofanes, w ten właśnie sposób al-Mansur zdobył swoje władztwo (καὶ οὕτω τὰ τῆς ἀρχῆς τῷ Ἀβδελαῖ διευθύνεται)⁶⁸⁸. Reasumując więc, legitymizacja jego władzy zgodnie z wersją, którą odnajdujemy w *Chronografii*, ograniczała się do uzyskania podstępem zwycięstwa nad innymi pretendencjami, czy to poprzez zwycięstwo militarne, czy to zdradę i oszustwo. To nie był zresztą jedyny przypadek podobnego niehonorowego postępowania, który zostaje przypisany al-Mansurowi w *Chronografii*. Za pomocą kłamstwa i trucizny pozbył się bowiem także innej istotnej (jak podkreślił Teofanes – trzeciej co do ważności w kalifacie – ὁ τρίτος κληρὸς τοῦ κρατεῖν) postaci, swojego kuzyna Isy ibn Musy. W relacji AM 6256 znajdujemy dość obszerne opowiadanie⁶⁸⁹ dotyczące okoliczności wy-

że był to jeden z tych, którzy odpowiadali za wymordowanie większości przedstawicieli poprzedniej dynastii): A . B o r r u t, *Entre mémoire et pouvoir...*, s. 354–367.

⁶⁸⁷ Te o f a n e s, AM 6246, s. 429.1–6.

⁶⁸⁸ Całość opowiadania o podstępie al-Mansura: Te o f a n e s, AM 6246, s. 429.6–14.

⁶⁸⁹ Te o f a n e s, AM 6256, s. 435.22–436.8.

kluczenia tego ostatniego z dziedziczenia. Kiedy Isa uskarżał się na bóle głowy (κεφαλαλγούμενον γὰρ ἡμικρανικῶς αὐτὸν ὀρών), al-Mansur zaproponował mu lekarstwo, przygotowane przez jego nadwornego lekarza, Mojżesza, diakona Kościoła antiocheńskiego (Μωσεί τινι τοῦνομα, διακόνῳ τῆς Ἀντιοχείων ἐκκλησίας), który otrzymawszy sowitą zapłatę (ὅν ἤδη δωρεαῖς ἦν πεπεικῶς δριμύτατον κατασκευάσαι – mowa jest więc właściwie o przekupstwie), przygotował silną miksturę o narkotycznych właściwościach (φάρμακον μετὰ τοῦ καὶ ναρκῶδες εἶναι σφόδρα). Chociaż Isa, jak podkreślał Teofanes, w obawie przed otruciem przez al-Mansura (co nie najlepiej świadczy przecież o kondycji moralnej kalifa) nie spożywał w jego towarzystwie posiłków (καίπερ ἀσφαλιζόμενος τοῦ συμφαγεῖν αὐτῷ διὰ τὴν ἐπιβουλὴν), dał się namówić na przyjęcie specyfiku. „Lek” spowodował stępienie jego zmysłów, Isa przez pewien czas leżał bez czucia (τῶν ἡγεμονικῶν ἐνεργειῶν στερηθεὶς ἄφωνος προύκειτο), chociaż później wyzdrowiał. Kalif wykorzystał jednak okres, w którym konkurent nie domagał, aby przekonać reprezentantów abbasydzkich elit, że Isa nie nadaje się na jego następcę, w wyniku czego uznali oni prawa syna al-Mansura, Muhammada ibn ‘Abdallaha, o przydomku al-Mahdi (οἱ δὲ ὁμοφρόνως ἀρνησάμενοι αὐτὸν δεξιὰς ἔδωκαν τῷ υἱῷ τοῦ αὐτοῦ Ἀβδελᾶ Μουάμεδ, τῷ ἐπικληθέντι Μαδί). Teofanes zakończył swoją historię podkreślając, że kiedy Isa wyzdrowiał, al-Mansur fałszywie pocieszał go, udając, że nie miał nic wspólnego z doprowadzeniem go do złego stanu fizyczno-psychicznego. Podobną opowieść przytaczał też at-Tabari, twierdził jednak, że lekarz, Buchtiszu Dżurdżis Abu Dżibrail, był wyznania nestoriańskiego⁶⁹⁰. Likwidacja zagrożenia ze strony politycznych przeciwników za pomocą fortelu, przedstawiona m.in. w powyższej opowieści, o bądź co bądź anegdotycznym charakterze, była raczej sytuacją wyjątkową, częściej zdarzało się doprowadzenie tychże do śmierci – Teofanes nie omieszkiał m.in. wspomnieć końca konkurenta do tronu kalifa, ‘Abdallaha ibn Alego⁶⁹¹, o którego losie Chronograf informuje niezależnie w dwóch

⁶⁹⁰ T a b a r i, I, 188.

⁶⁹¹ Kwestia prawidłowości legitymizacji obydwu konkurentów nie jest prosta, a za głównego sprawcę problemów należałoby za Jacobem L a s s n e r e m uznać as-Saffāha, który, jak ironicznie podkreślił wspomniany badacz, do swych licznych dokonań nie

miejscach – AM 6246⁶⁹² oraz AM 6258⁶⁹³ – został on zamknięty w wieży, a jej fundamenty ustawiono na blokach soli, podmywanej przez wodę, co doprowadziło do jej zawalenia się i śmierci kłopotliwego mieszkańca. O tej dość ekstrawaganckiej egzekucji wspominają źródła arabskie⁶⁹⁴, Teofanes nie podaje bliższych szczegółów, napisał jednak zarówno o wieży, która zawaliła się na nieszczęśnika, jak i o skrytobójstwie, dokonanym w ruinach nieokreślonego zbyt dokładnie budynku. Interesujące, że podał obydwie wersje, ta druga zaś wskazywała na niedotrzymanie przez al-Mansura umowy z ‘Abdallahem, zgodnie z którą zostanie potraktowany odpowiednio do swojej rangi i pochodzenia z tego samego rodu i nie stanie się mu żadna krzywda⁶⁹⁵. Wymyślny sposób dokonania egzekucji miał być wybiegiem, który pozwolił ominąć ustalenia *amanu* zawartego pomiędzy kalifem a buntownikiem. Tak czy inaczej – Chronograf zauważa sam fakt dokonania morderstwa.

Kolejny kalif abbasydzki, al-Mahdi, w *Chronografii* występuje najczęściej w kontekście wysyłanych na cesarstwo wypraw wojennych, którymi wszakże nie dowodził osobiście (część z nich prowadził jego syn, Harun). Wśród tychże możemy jednak odnaleźć jedno odniesienie do cech charakterystycznych dla kalifa – w passusie AM 6271 Teofanes wspomniał, że al-Mahdi, prawdopodobnie wobec wcześniejszych niepowodzeń wysyłanych przeciwko Bizancjum wypraw, wpadł w gniew (τούτω τῷ ἔτει

mógł niestety zaliczyć przygotowania zasad sukcesji. W ten sposób, praktycznie u zaraenia nowej dynastii doszło do jednego z największych konfliktów o tron w abbasydzkiej historii: *The Shaping of Abbasid Rule...*, s. 19. Stąd późniejsza, od czasów al-Mansura, praktyka przygotowywania dokumentów ustalających zasadę dziedziczenia (*szart*), zgodnie z którymi wyznaczano następcę, w ramach tej samej procedury pewne osoby zrzekały się jednocześnie takiej możliwości: A. M a r s h a m, *Rituals of Islamic Monarchy...*, s. 230–250.

⁶⁹² Teofanes, AM 6246, s. 428.28 – 429.1: ὃν τινα φρουρήσας ἐν οἰκίσκῳ σαθρῷ καὶ κατορυχθῆναι προστάξας τὰ θεμέλια λάθρα τοῦτον ἀπέκτεινεν.

⁶⁹³ Teofanes, AM 6258, s. 439.8–9: τούτω τῷ ἔτει Ἀβδελαῖς Ἰβινάλιμ τέθνηκεν, πτωθέντος ἐπ’ αὐτὸν τοῦ πύργου, ἐν ᾧ ἐφρουρεῖτο.

⁶⁹⁴ T a b a r i, I, 188.

⁶⁹⁵ Szczegółowe omówienie dotyczące tego porozumienia: A. M a r s h a m, C.F.R o b i n s o n, *The Safe-Conduct for the Abbasid ‘Abd Allāh b. ‘Alī (d. 764)*, BSOAS 70. 2, 2007, s. 247–281.

θυμωθείς ὁ τῶν Ἀράβων ἀρχηγὸς Μαδὶ) i zorganizował kolejną, wielką ekspedycję, złożoną z kontyngentów perskich, syryjskich i irackich, której udało się dotrzeć aż do Dorylaion⁶⁹⁶. Al-Mahdi opisywany jest także w kontekście jednego z najobszerniejszych fragmentów Teofanesowego dzieła, poświęconego prześladowaniom chrześcijan (wspomnianego już wyżej – AM 6272), warto jednak zwrócić uwagę, że przedstawiony został nie jako bezpośredni wykonawca działań wrogich wyznawcom Chrystusa, tylko człowiek, który posłał do Syrii prześladowcę – Mouchesiasa⁶⁹⁷. Należy też zauważyć, że zgodnie z relacją zawartą w *Chronografii*, cesarzowa Irena kontaktowała się w zakresie porozumień pokojowych nie z kalifem, ale z jego synem Harunem (AM 6274)⁶⁹⁸. Relacja z AM 6276 wzmiankuje jedynie śmierć al-Mahdiego i fakt przejścia władzy przez jego syna, Musę al-Hadiego⁶⁹⁹. Ten ostatni nie zwrócił właściwie w ogóle uwagi Teofanesa, który jedynie w AM 6278 zechciał poinformować o jego śmierci i przejęciu władzy przez brata, Haruna ar-Raszida⁷⁰⁰. Warto zwrócić uwagę na dwa fakty – po pierwsze Harun występował już wcześniej na kartach *Chronografii* jako przywódca licznych wypraw przeciwko Bizancjum, więc w powyższym passusie został obdarzony wątpliwym zaszczytem opisowego apendyksu w kontekście własnej osoby, zgodnie z którym odznaczył się poczynieniem wielu złych rzeczy chrześcijanom (πολλὰ κακὰ τοῖς Χριστιανοῖς ἐνεδείξατο)⁷⁰¹. Musa takiego wyróżnienia nie otrzymał. Co więcej zaś, jedyny fragment wiążący się w jakikolwiek sposób z warunkami panującymi we władztwie Abbasydów z okresu jego panowania, odnoszący się do AM 6277, można interpretować jako sugestia pewnego unormowania relacji chrześcijańsko-muzułmańskich i poluzowania prześladowań (opis dotyczył kontaktów pomiędzy nowym patriarchą Konstantynopola Tarazjuszem a patriarchatami Antiochii

⁶⁹⁶ Całość: Teofanes, AM 6271, s. 452.4–6.

⁶⁹⁷ Teofanes, AM 6272, s. 452.22–23. Najprawdopodobniej z Jerozolimy, skoro we fragmencie wspomniane zostało święte miasto, w którym przebywał wówczas kalif: καὶ αὐτὸς ὑποστρέφει ἐπὶ τὴν ἁγίαν πόλιν. καὶ πέμπει Μουχεσίαν, Ζηλωτὴν λεγόμενον.

⁶⁹⁸ Teofanes, AM 6274, s. 456.19–21.

⁶⁹⁹ Teofanes, AM 6276, s. 457.11–13.

⁷⁰⁰ Teofanes, AM 6278, s. 461.9–10.

⁷⁰¹ Teofanes, AM 6278, 461.10–11.

i Aleksandrii⁷⁰², został już omówiony w podrozdziale dotyczącym traktowania chrześcijan przez Abbasydów). Wracając do Haruna, należy skonstatować, że na kartach *Chronografii* pojawił się on niemal wyłącznie w militarnym charakterze, omówionym w większości we wcześniejszych podrozdziałach, praktycznie w ogóle nie ma zaś jakichkolwiek wzmianek o jego polityce wewnętrznej, poza dotyczącymi tłumienia powstania w Chorasanie (AM 6297⁷⁰³ oraz ewentualnie AM 6301, gdzie wspomniana została jego śmierć w tej prowincji, ale nie ma bezpośrednich odniesień do kwestii trwającego tam powstania⁷⁰⁴). Co więcej, nie otrzymujemy również jakiegokolwiek rysu charakterologicznego władcy, poza krótkim podsumowaniem jego kampanii przeciwko Niceforowi I (AM 6298), kiedy to Teofanes konstatuje, że Harun był zadowolony i cieszył się (καὶ δεξάμενος Ἀαρὼν ἤσθη καὶ ἡγαλλιάσατο), gdyż udało mu się podporządkować sobie cesarstwo (ὡς ὑποτάξας τὴν Ῥωμαίων βασιλείαν)⁷⁰⁵. Ar-Raszid jawi się w tych relacjach niemal jak *Bicz Boży* na Bizantyńczyków, gdyż jego wyprawy zwykle odnosiły duże sukcesy, zarówno wtedy kiedy jeszcze dowodził jako syn kalifa (AM 6272⁷⁰⁶ oraz AM 6274⁷⁰⁷, gdy pobierał trybut od Ireny⁷⁰⁸), a także samodzielny władca (ekspedycja opisana w AM 6298⁷⁰⁹, zakończona poddaniem się Nicefora⁷¹⁰), Teofanes nie ocenił go jednak w żaden sposób, oprócz wspomnianej już wzmianki o uczynieniu wiele złego chrześcijanom. Podobne podsumowanie całego panowania w krótkim zdaniu znajdujemy zresztą w opisie przejścia władzy przez następcę Haruna, al-Amina, którego Chronograf określił jako niekompetentnego pod każdym względem (AM 6301 – Μουάμεδ, ὁ υἱὸς αὐτοῦ, ἀφυῆς κατὰ πάντα⁷¹¹), nie uściślając jednakowoż na czym owa niekompetencja polegała.

⁷⁰² Teofanes, AM 6277, s. 460.31–461.1.

⁷⁰³ Teofanes, AM 6297, s. 481.7–8.

⁷⁰⁴ Teofanes, AM 6301, s. 484.5–7.

⁷⁰⁵ Teofanes, AM 6298, s. 482.16–17.

⁷⁰⁶ Teofanes, AM 6272, s. 452.21–22.

⁷⁰⁷ Teofanes, AM 6274, s. 456.2–5.

⁷⁰⁸ Teofanes, AM 6274, s. 456.19–21.

⁷⁰⁹ Teofanes, AM 6298, s. 482.1–3.

⁷¹⁰ Teofanes, AM 6298, s. 482.13–15.

⁷¹¹ Teofanes, AM 6301, s. 484.7–8.

Kronikarz zdaje się zresztą stawać po stronie drugiego aspirującego wówczas do schedy po Harunie, młodszego z jego synów, al-Ma'muna, podkreślając, że stanęła za nim armia⁷¹², wojsko, które tyle razy wyruszało na wyprawy przeciwko Bizancjum pod dowództwem ar-Raszida. O ile pod władzą tego ostatniego kalifat, poza problemami w Chorasanie, jawi się silnym państwem, nieustannie nastawionym na ekspansję, to wojna domowa, która wybuchła pomiędzy dwoma braćmi doprowadziła według Chronografa do wręcz apokaliptycznej anarchii, skutkującej, co istotne dla Teofanesa, licznymi prześladowaniami chrześcijan, mordami, grabieżami i zniszczeniami klasztorów oraz całych miast⁷¹³. Wydaje się, że jedyne podobieństwo jakie można byłoby tu przywołać, to omówione we wcześniejszych podrozdziałach opisy rządów Marwana II. Interesujące o tyle, że zgodne z niektórymi elementami narracji muzułmańskich, przedstawiających starcie pomiędzy spadkobiercami Haruna również w takim, niemal eschatologicznym wymiarze⁷¹⁴. Chronograf być może zdawał się sugerować, że z tego upadku Abbasydów pod rządami al-Amina i al-Ma'muna nie będzie innego wyjścia niż kolejna zmiana władzy. Możliwym wydaje się, biorąc pod uwagę kilkukrotne podkreślanie roli Chorasanu/Persji tak w wydarzeniach lat 749–750, jak i tych opisywanych w kontekście wojny domowej, że dla bizantyńskiego kronikarza te drugie były po prostu kolejną odsłoną powstania, szczególnie że w AM 6304 pojawiło się wspomnienie o uzurpacji w kontekście przejęcia kontroli nad Damaszkiem przez pretendenta (δὲ Δαμασκὸν ἄλλος κατέσχε τύραννος)⁷¹⁵. Teofanes nie krył zresztą swojego oburzenia anarchią, aktami morderstw i gwałtów, do jakich dochodziło podczas wojny domowej

⁷¹² Teofanes, AM 6301, s. 484.8–10.

⁷¹³ Kwestie te podsumowuje najlepiej fragment otwierający opis wojny domowej – Teofanes, AM 6301, s. 484.10–14: *κάντεϋθεν οἱ κατὰ τὴν Συρίαν καὶ Αἴγυπτον καὶ Λιβύην εἰς διαφόρους κατατμηθέντες ἀρχὰς τὰ τε δημόσια πράγματα καὶ ἀλλήλους κατέστρεψαν, σφαγαῖς καὶ ἀρπαγαῖς καὶ παντοίαις ἀτοπταῖς πρὸς τε ἑαυτοὺς καὶ τοὺς ὑπ' αὐτοῦς Χριστιανοὺς συγκεχυμένοι.*

⁷¹⁴ H. Yücesoy, *Messianic Beliefs and Imperial Politics in Medieval Islam: The 'Abbāsids Caliphate in the Early Ninth Century*, Columbia (South Carolina) 2009, s. 71–80.

⁷¹⁵ Teofanes, AM 6304, s. 497.12–13.

w kalifacie, określając je jako wstrętne Bogu (καὶ πᾶσαι πράξεις θεοστυγεῖς ἐν κόμῃαις, podsumowanie znajdujące się w ostatniej relacji w *Chronografii*, pod AM 6305⁷¹⁶). We fragmencie tym nie widać jakichkolwiek oznak tryumfalizmu Bizantyńczyka, ale raczej zaniepokojenie brakiem porządku, co mogło mieć (i miało, jak szeroko opisał Teofanes, o czym wspomniałem już wyżej) reperkusje dla chrześcijańskiej ludności muzułmańskiego państwa.



⁷¹⁶ Teofanes, AM 6305, s. 499.20.

Zakończenie



*C*hronografia Teofanesa to z pewnością jedno z najważniejszych źródeł zawierających informacje na temat historii początków państwowości muzułmańskiej – kalifatu, pochodzących z bizantyńskiego kręgu kulturowego. Dzieło zawiera wiele istotnych fragmentów, dotyczących zarówno samej osoby Muhammada, fundatora islamu, muzułmanów, jak i poszczególnych przedstawicieli kalifatu, z jego władcami na czele. Biorąc pod uwagę prace takich autorek jak Muriel Debié i Maria Conterno, nie można za definitywnie udowodnione uznać, że Wyznawca korzystał po prostu z dzieła Teofila z Edessy i umieścił w swojej *Chronografii* informacje pochodzące bezpośrednio od tego autora. Jednak nie podważa to też sformułowanych już ponad sto lat temu, m.in. przez Ernesta Waltera Brooksa, zgodnie z którymi Teofanes musiał korzystać ze źródeł wschodnich podczas budowania swoich narracji. Co więcej, analiza tekstów dotyczących wizerunku poszczególnych kalifów, szczególnie zaś Mu'awiji i 'Abd al-Malika, pozwala na sugestię, iż tezy Lawrence I. Conrada o arabskich, muzułmańskich źródłach *Chronografii*, choćby zaczerpniętych pośrednio poprzez krąg kultury syryjskiej, mogą w toku dalszych badań doprowadzić nas do interesujących, a co istotne – wreszcie wiążących wniosków.

W kontekście informacji przekazanych przez Teofanesa na temat Proroka starałem się skonfrontować je ze współczesnymi badaniami dotyczącymi początków islamu. Dzięki temu można spojrzeć na tę narrację

z nieco szerszej perspektywy, nie ograniczając się jedynie do wymienienia oczywistych zarzutów formułowanych względem Muhammada przez bizantyńskiego kronikarza. Porównanie np. zaprezentowanej w *Chronografii* narracji dotyczącej kobiet, jako przyjmujących pierwsze islam, z dzisiejszymi debatami na ten temat, zarówno toczonymi przez akademików, jak i wewnątrz islamskich społeczności, pozwoliło zauważyć, że na dobrą sprawę Chronograf oddał w pewien sposób stan faktyczny, nawet jeżeli za tymi stwierdzeniami stały jakieś negatywne intencje bizantyńskiego historyka. Podobnie też starałem się zinterpretować oczywiste dla chrześcijańskiej apologetyki wzmianki dotyczące relacji Muhammada z Żydami, które znajdziemy w *Chronografii*. Nierozwiązanym pozostaje zagadnienie przypisywanej przez Teofanesa Wysłannikowi Allaha epilepsji. Konkretnie, istotną wydaje się odpowiedź na pytanie, czemu Chronograf w tak zawoalowany sposób dał w tym fragmencie do zrozumienia, że w gruncie rzeczy islam należałoby uznać za religię „diaboliczną”? Zastanawia to tym bardziej, że w wielu fragmentach Wyznawca nie omieszkiał podkreślać, iż właśnie w taki sposób rozumie wiarę muzułmańską. O samych wyznawcach Allaha nie wypowiadał się ze zbyt wielką estymą, co mam nadzieję udało mi się wyszczególnić w drugim rozdziale. Interpretacje Teofanesa wydają się być spójne względem całej narracji jego dzieła, tzn. raz podane wyjaśnienia powtarzane są zarówno w kontekście pierwszych podbojów, jak i epoki współczesnej dla kronikarza, związanej z Abbasydami. Występują te same kalki narracyjne, wskazujące na to, że muzułmanie byli w zasadzie tchórzliwi, posługiwali się podstępem, oszustwem, przekupstwem itp.

W rozdziale drugim postanowiłem również omówić kilka wątków, w których wyznawcy Allaha posłużyli wielokrotnie Teofanesowi jako punkt odniesienia do opisanego wewnętrznego dzieła cesarstwa bizantyńskiego. Mam tu na myśli przede wszystkim zagadnienie ikonoklazmu, gdzie widać wyraźnie, że przykład Jazyda II i jego tragicznego końca miał posłużyć Chronografowi jako moralitet względem postępowania Leona III i Konstantyna V. Starałem się zrozumieć, jak wątki związane z panowaniem Umajjady zostały wplecione w narrację wewnątrzbizantyńską. Podobnie też, przeanalizowałem w osobnym podrozdziale jeszcze raz w kontekście pierwszych najazdów zagadnienie monofizyckiej,

syryjskiej lub koptyjskiej, rzekomej pomocy muzułmanom. Uważam, że pewne fragmenty dzieła Teofanesa pozwalają nam odnieść się do tego zagadnienia bez kolejnych żmudnych interpretacji źródeł wschodnich, obarczonych czy to późnym okresem powstania, czy też wielokrotnym tłumaczeniem i redakcją tekstu pierwotnego (jak w przypadku Jana z Nikiu). W *Chronografii* znajdują się bowiem wzmianki, które mogłyby sugerować, że monofizyci współpracowali z muzułmanami. Jednakże w tych samych niemal fragmentach odnajdziemy wskazówki pozwalające nam domniemać, że podobne relacje nawiązali z wyznawcami islamu miejscowi ortodoksi. W tym kontekście, paradoksalnie, dzieło bizantyńskiego kronikarza pozwala nam spojrzeć na to zagadnienie w bardziej wyważony i obiektywny sposób, a nawet zakończyć ten, w swej istocie, dość jałowy spór.

Kolejnym interesującym zagadnieniem, w którym lektura *Chronografii* pozwala nam uzyskać ciekawą perspektywę, jest kwestia muzułmańskich prześladowań chrześcijan. Mimo wielokrotnie użytego przez Teofanesa dość apokaliptycznego tonu (szczególnie w ostatnich passusach dzieła, opisujących wojnę domową w domenie Abbasydów), należy zauważyć, że wzmianek świadczących o fizycznych prześladowaniach i mordowaniu wyznawców Chrystusa jest najzwyczajniej niewiele, szczególnie względem okresu pierwszych podbojów i rządów dynastii umajjadzkiej. W podrozdziale tym starałem się również omówić podnoszoną w literaturze (choć nieprzeanalizowaną dotychczas) możliwość zaistnienia w Syrii rodzimego ruchu męczenników, podobnego do tego powstałego w Kordobie w pierwszej połowie IX w. Uzupełnieniem powyższych dywagacji jest ostatni podrozdział w tej części książki, poruszający dość aktualny obecnie problem narracji dotyczących epidemii i innych klęsk żywiołowych. Postanowiłem przeanalizować podobne opisy Teofanesa, a dzięki temu mogłem, mam nadzieję, wykazać, że nie można w nich odnaleźć jakiegoś wyrażonego *explicite* przesłania o ewentualnej Bożej karze zsyłanej na muzułmanów w kontekście tych zjawisk, jak to można zaobserwować w opisach niektórych starć militarnych, oblężeń Konstantynopola (zwłaszcza w latach 717–718), czy Nicei w 727 r.

W rozdziale trzecim podjąłem temat kształtowania przez Teofanesa wizerunku poszczególnych kalifów. Materiał podzieliłem zgodnie

z przyjętą obecnie chronologią, chociaż odnotowałem również elementy zauważalne w *Chronografii*, a niepasujące do tego powszechnego schematu. Najistotniejsze tutaj wydaje się potraktowanie przez Wyznawcę postaci Alego, która po lekturze dzieła bizantyńskiego kronikarza może wydać się dość marginalną. Biorąc pod uwagę, jak istotna była osoba syna Abu Taliba dla kształtowania się wyobrażeń muzułmańskich po dziś dzień, wydaje się to ważna konstatacja. Analizując zachowane narracje na temat poszczególnych kalifów sprawiedliwych, skupiłem się m.in. na kluczowym według mnie fragmencie teofanesowej relacji, gdzie autor zasugerował bezpośrednio przekazanie części władzy nad nowym państwem Mu'awiji przez uznawanego za jednego z najważniejszych prawodawców, w niektórych tradycjach porównywanego z samym Muhammadem, 'Umara ibn al-Chattaba. Jest to według mnie fragment, z którego możemy wnioskować istotny wpływ umajjadzkich wyobrażeń historycznych na narrację *Chronografii*. Do podobnych konstatacji może nas doprowadzić analiza zachowanych w dziele informacji na temat panowania dwóch fundatorów umajjadzkiej potęgi – wspomnianego już syna Abu Sufjana oraz 'Abd al-Malika ibn Marwana. Zastanawia w gruncie rzeczy pozytywny wizerunek obydwu władców, który znajdujemy w dziele Wyznawcy. Nie można tego powiedzieć o kolejnych kalifach z Banu Umajja – wyraźnie negatywny obraz panowań Walida I, 'Umara II oraz Jazyda II, a także dość niejednoznaczny względem Hiszama ibn 'Abd al-Malika oraz ostatniego Umajjady na tronie w Damaszku – Marwana II ibn Muhammada. Analiza tegoż została przeze mnie potraktowana jako wstęp do konkludującego niniejsze rozważania omówienia wizerunku Abbasydów. Za kluczowy w tym kontekście uznać należy niezbyt pochlebny obraz tej dynastii, wyłaniający się z narracji dotyczących tzw. rewolucji. Teofanes, podkreślając ludowy charakter wystąpień, uznając je za lata grabieży i morderstw, a jednocześnie podnosząc wątki świadczące o wątpliej legitymizacji nowych władców, nie opowiedział się jednocześnie po stronie Umajjadów, wskazując na liczne przewiny wspomnianego wyżej ibn Muhammada, którego oskarżał wręcz o odstępstwo od islamu. To interesująca obserwacja, odstępstwo od religii, chociażby z perspektywy Chronografa nieprawdziwej, skutkuje jednak w jego narracji utratą władzy i anarchią. Swoiste *memento* dla

rodzimych, bizantyńskich cesarzy. Starałem się jednocześnie wykazać, że dla Teofanesa okres rewolucji w latach 749–750 był jedynie wstępem do opisu wewnętrznych problemów państwa muzułmańskiego, które nie zakończyły się na dobrą sprawę aż do końca tekstu *Chronografii*, z niezwykle emocjonalnym opisem wydarzeń związanych z wojną domową o sukcesję po Harunie ar-Raszidzie, który nosi znamiona wręcz zapowiedzi końca kalifatu, powszechnej anarchii, morderstw i niemal apokalipsy. W rozdziale tym omówiłem również wzmianki dotyczące Abbasydów w kontekście ich starć z Bizantyńczykami, instytucjonalnych przesładowań chrześcijan, stosunku do tworzących się w łonie muzułmańskiej *ummy* sekt, konkludując omówieniem niewielu wzmianek, które możemy uznać za bezpośrednio odnoszące się do poszczególnych abbasydzkich kalifów. Obraz, jaki wyłania się z tychże analiz, nie wydaje się zbyt pozytywny, w przeciwieństwie do Umajjadów trudno byłoby tu znaleźć władcę, z samym Harunem ar-Raszidem na czele, którego wizerunek nie nosiłby w sobie negatywnego przesłania. Interesującym zagadnieniem, jakie poruszyłem w tej części swojej pracy, jest też zastosowany przez Teofanesa zabieg narracyjny, zgodnie z którym nowa dynastia miała większe związki z Persją niż z Arabami. Tym samym Chronograf zdawał się sugerować, że władza nad Wschodem powróciła znów w ręce znanego przeciwnika. Być może ówczesni mogli w związku z tym żywić nadzieję, że nowe państwo muzułmańskie wkrótce upadnie (opisy wojny domowej w kalifacie mogły tylko rozpalać taką wiarę), a jego zachodnie kraje, z Syrią i Egiptem na czele, znajdą się z powrotem w domenie cesarskiej. Co ciekawe, współczesne analizy panowania al-Ma'muna pozwalają nam domniemywać, że teofanesowe sugestie okazały się w gruncie rzeczy zgodne z prawdą – to od tego panowania, opisanego jeszcze częściowo przez Chronografa, rozpoczął się powolny upadek abbasydzkiego imperium.

Reasumując, chciałbym podkreślić, że zaprezentowane w niniejszej książce uwagi należy potraktować jako ledwie wstęp do dalszych badań. Mam jednak nadzieję, że udowodniłem, jak bogatym źródłem względem kwestii muzułmańskich jest *Chronografia* Teofanesa Wyznawcy i jak wiele wątków tam znalezionych wymaga nadal dogłębnych analiz, a często również reinterpretacji w odniesieniu do osiągnięć współczesnej nauki, reprezentowanej zarówno przez arabistów, jak i bizantynologów.

S U M M A R Y

Islam, the Arabs, and the image of the Caliphs in the accounts of the *Chronography* of Theophanes the Confessor



The *Chronography* of Theophanes is certainly one of the most important Byzantine sources containing information on the history of the beginnings of Muslim statehood, the Caliphate, in the Byzantine cultural sphere. The work contains many important passages concerning both the very person of Muhammad, the founder of Islam, the Muslims, and the individual representatives of the Caliphate, with its rulers at the forefront. Taking into account the works of authors such as Muriel Debié and Maria Conterno, it cannot be considered definitively proven that the Confessor simply used the work of Theophilus of Edessa and included in his *Chronography* information coming directly from this author. However, this does not undermine the theses developed more than a century ago, among others by Ernest Walter Brooks, according to which Theophanes must have used Eastern sources in constructing his narratives. Moreover, the analysis of texts concerning the image of individual Caliphs, especially Mu'awiya and 'Abd al-Malik, allows us to assume that the theses of Lawrence I. Conrad's theses about the Arabic, Muslim

sources of *Chronography*, even if indirectly drawn from the Syriac culture circle, may, in the course of further research, lead us to interesting and finally binding conclusions.

In the context of the information provided by Theophanes about the Prophet, I have tried to confront it with contemporary research on the origins of Islam. In such a way, it is possible to look at this narrative from a somewhat broader perspective, without limiting oneself to merely listing the obvious accusations formulated against Muhammad by the Byzantine chronicler. By comparing, for example, the narrative presented in the *Chronography* regarding women as first adopters of Islam with modern debates on the subject, both by academics and within Islamic communities, it has transpired that, for all intents and purposes, the Chronographer has somehow reflected the facts, even if there were some negative intentions behind these statements of the Byzantine historian. Similarly, I have tried to interpret, the obvious for Christian apologetics, references to Muhammad's relations with the Jews that we find in the *Chronography*. The question of the epilepsy attributed by Theophanes to the Messenger of Allah remains unresolved. Specifically, it seems important to answer the question why the Chronographer made it clear in this passage, and in such a veiled way, that in fact Islam should be considered a 'diabolic' religion? This is all the more puzzling because in many passages the Confessor does not hesitate to emphasise that this is precisely how he understands the Muslim religion. He did not speak of the followers of Allah themselves with much respect, as I hope I have been able to detail in the second chapter. The interpretations of Theophanes seem to be consistent throughout the narrative of his work, i.e. once given the explanations are repeated both in the context of the first conquests and the era contemporary to the chronicler, connected with the Abbasids. The same narrative clichés occur, indicating that the Muslims were basically cowardly, using trickery, deception, bribery, etc.

In the second chapter, I also decided to discuss several themes in which the followers of Allah repeatedly served Theophanes as a reference point for describing the internal history of the Byzantine Empire. I am referring in particular to the issue of iconoclasm, where it is clear that the example

of Yazid II and his tragic end was intended by the Chronographer to serve as a moral against the conduct of Leo III and Constantine V. I have also aimed to understand how the themes related to the Umayyad's reign were woven into the intra-Byzantine narrative. Likewise, I have examined in a separate chapter once again the issue of alleged Monophysite, Syriac or Coptic assistance to Muslims in the context of the first invasions. I believe that certain passages of Theophanes allow us to address this issue without further painstaking interpretations of Eastern sources, burdened either by their late period of composition or by multiple translations and edits of the original text (as is in case of John of Nikiu). Indeed, there are references in the *Chronography* that might suggest that the Monophysites may have collaborated with the Muslims. However, in almost the same passages we find indications that allow us to assume that the local orthodox Christians had a similar relationship with the followers of Islam. In this context, paradoxically, the work of the Byzantine chronicler allows us to look at this issue in a more balanced and objective way, and it can even put an end to this, in truth, rather fruitless dispute. Another interesting issue on which the reading of the *Chronography* gives us an interesting perspective is the question of Muslim persecution of Christians. Despite Theophanes' repeated use of a fairly apocalyptic tone (especially in the context of the final passages of the work, describing the civil war in the Abbasid domain), it should be noted that there are very few references to the physical persecution and murder of Christ's followers, especially in relation to the period of the first conquests and the rule of the Umayyad dynasty. In this subsection I have also addressed the possibility, suggested in the literature (though not yet analysed), of an indigenous martyr movement in Syria, similar to that which arose in Cordoba in the first half of the ninth century. Complementing the above discussion is the final subsection in this part of the book, which addresses the now quite relevant problem of narratives concerning epidemics and other natural disasters. I have decided to analyze these descriptions of Theophanes, and in doing so I hope I have been able to show that it is not possible to find in them any explicitly expressed message about potential divine punishment sent down on Muslims in the context of these phenomena,

as can be observed in the descriptions of certain military clashes, the siege of Constantinople (especially in 717–718), or Nicea in 727.

In the third chapter I have taken up the subject of Theophanes' portrayal of individual Caliphs. I have divided the material according to the currently accepted chronology, however I have also noted elements noticeable in the *Chronography*, but not fitting in with this common scheme. The most significant element here seems to be the Confessor's treatment of the figure of Ali, who, after reading the work of the Byzantine chronicler, may seem quite marginal. Given how important the person of Abu Talib's son was for the formation of Muslim ideas even to this day, this is an important observation. In analysing the surviving narratives about the various righteous Caliphs, I focused, among other things, on what I consider to be a key passage in the Theophanes' account, where the author directly suggested the transfer of some of the power over the new state to Mu'awiya by 'Umar ibn al-Khattab, who is considered one of the most important law-givers, in some traditions compared to Muhammad himself. This is, in my view, a passage from which we can infer a significant influence of Umayyad historical perceptions on the narrative of the *Chronography*. An analysis of the information preserved in the work about the reigns of two founders of Umayyad power – the already mentioned son of Abu Sufjan and 'Abd al-Malik ibn Marwan – may lead us to similar conclusions. What is puzzling is the essentially positive image of both rulers that we find in the work of the Confessor. This cannot be said about the subsequent Umayyad Caliphs – a clearly negative image of the reigns of Walid I, 'Umar II and Yazid II, as well as a rather ambiguous one concerning Hisham ibn 'Abd al-Malik and the last Umayyad on the throne in Damascus – Marwan II ibn Muhammad. The analysis of the last reign has been treated by me as a prelude to the concluding discussion of the image of the Abbasids. The unflattering image of this dynasty emerging from narratives concerning the so-called revolution should be considered crucial in this context. Theophanes, while emphasising the popular character of the uprisings, considering them to be years of plundering and murder, and at the same time bringing up issues that prove the weak legitimacy of the new rulers,

did not take the side of the Umayyads, pointing to numerous faults of the aforementioned ibn Muhammad, whom he even accused of deviating from Islam. This is an interesting observation; deviation from the religion, even if it is false from the perspective of the Chronographer, results in loss of power and anarchy in his narrative. A sort of memento for his own Byzantine emperors. At the same time, I have tried to show that for Theophanes the revolutionary period of 749–750 was only a prelude to the description of the internal problems of the Muslim state, which did not end for good until the end of the narrative, with an exceptionally emotional description of the events related to the civil war for the succession after Harun ar-Rashid, which bears the hallmarks of an outright foreshadowing of the end of the Caliphate, widespread anarchy, murders and a near apocalypse. In this subsection I have also discussed references to the Abbasids in the context of their clashes with the Byzantines, their institutional persecution of Christians, and their attitude to the sects forming within the Muslim Ummah, concluding with a discussion of the few references that we can consider as directly referring to individual Abbasid Caliphs. The picture that emerges from these analyses does not seem to be very positive; in contrast to the Umayyads, it was difficult to find a ruler here, with Harun ar-Rashid himself at the head, whose image would not carry a negative undertone. Another interesting issue I have touched upon in this part of my work is the narrative device used by Theophanes according to which the new dynasty had closer ties with Persia than with the Arabs. Thus the Chronographer seemed to suggest that power over the East had once again returned to the hands of a known adversary. Perhaps the contemporaries may have thus hoped that the new Muslim state would soon collapse (descriptions of civil war in the Caliphate could only have kindled such a belief) and that its western possessions, with Syria and Egypt at the forefront, would fall back into the imperial domain. Interestingly, modern analyses of al-Ma'mun's reign allow us to surmise that Theophanes' suggestions turned out to be essentially true – it was with this reign, described in part by the Chronographer, that the slow decline of the Abbasid empire began.

Wykaz skrótów



AAIW	Arts and Archaeology of the Islamic World
AASt	Asian and African Studies
AB	Analecta Bollandiana
ABSA	The Annual of the British School at Athens
ACr	Analecta Cracoviensia
ADR	ADR. Arbitraż i Mediacja. Kwartalnik Polskiego Stowarzyszenia Sądownictwa Polubownego
ADSV	Античная древность и средние века
Ae	Aevum. Rassegna di Scienze storiche linguistiche e filologiche
AEsM	El Anuario de Estudios Medievales
AHA	Acta historica et archaeologica mediaevalia
AHMe	Acta historiae medicinae, stomatologiae, pharmaciae, medicinae veterinariae
AHR	The American Historical Review
AIM	Artikel Ilmiah Mahasiswa
AION	Annali dell'Università degli Studi di Napoli "L'Orientale"
AIsl	Ars islamica
AJAME	Annals of the Japan Association for Middle East Studies
AJN	American Journal of Numismatics
AJSLL	American Journal of Semitic Languages and Literature
AKg	Archiv für Kulturgeschichte
AMHA	Acta medico-historica Adriatica
Anab	Anabasis. Studia Classica et Orientalia
ANQE	Anaquel de Estudios Árabes

ANSMN	American Numismatic Society, Museum Notes
AO.ASH	Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae
AQ	Al-Qantara. Revista de Estudios Arabes
Ara	Arabica
ARAM	ARAM. Society for Syro-Mesopotamian Studies
Arch	Archaeology
ARdF	Alfinge. Revista de filología
ArsOr	Ars Orientalis
ArtB	The Art Bulletin: a quarterly published by the College Art Association of America
ArtFJ	The Arts Faculty Journal
ASQ	Arab Studies Quarterly
ASSR	Archives de Sciences Sociales des Religions
Ati	'Atiqot. Journal of the Israel Department of Antiquities, Jerusalem
AÜİFD	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
B	Byzantion. Revue internationale des études byzantines
BArch	The Biblical Archaeologist
BaT	Buletin Al-Turas
BEO	Bulletin d'études orientales; Institut français de Damas / Institut français du Proche-Orient
BF	Byzantinische Forschungen. Internationale Zeitschrift für Byzantinistik
BHG	Bibliotheca Hagiographica Graeca
BiQ	Bi-Quarterly Scientific of the Qur'an and Orientalists
BJRULM	Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester
BMGS	Byzantine and Modern Greek Studies
BNJ	Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher
BP	Balkanica Posnaniensia. Acta et studia
BRACC	Boletín de la Real Academia de Córdoba de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes
Bsa	Bibliotheca Sacra
Bsl	Byzantinoslavica. Revue internationale des études byzantines
Bslov	Byzantinoslovaca
BSOAS	Bulletin of the School of Oriental and African Studies
BST	Bielańskie Studia Teologiczne

BSym	Βυζαντινά Σύμμεκτα
BuN	Biuletyn Numizmatyczny
BVe	Богословский Вестник
BZ	Byzantinische Zeitschrift
CAA	Contemporary Arab Affairs
CaA	Canonicity and Authority
CAs	Cahiers d'Asie Centrale
CC	Classica Cracoviensia
CCM	Cahiers de civilisation médiévale, X ^e –XII ^e siècles
CCO	Collectanea Christiana Orientalia
CEAA	Estudios de Asia y África
ChH	Church History
ChHR	Church History and Religious Culture
CHR	Catholic Historical Review
CIsla	Comparative Islamic Studies
CMCS	Cambrian Medieval Celtic Studies
CQJ	Connections. The Quarterly Journal
CRAIBL	Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres de Paris
CRS	Cultural and Religious Studies
CT	Collectanea Theologica
CTO	Colloquia Theologica Ottoniana
CV	Христианский Восток
DOP	Dumbarton Oaks Papers
EBiz	Estudios Bizantinos. Revista de la Sociedad Española de Bizantinística
EcoA	Economic Affairs
EHR	English Historical Review
EI1	Encyclopaedia of Islam (Leiden–London, 1913–1934)
EI2	Encyclopaedia of Islam (Leiden–London, 1960–)
EI3	The Encyclopaedia of Islam, Three
EJARS	Egyptian Journal of Archaeological and Restoration Studies
EJSS	European Journal of Social Sciences
Elp	Elpis. Czasopismo Teologiczne Katedry Teologii Prawosławnej Uniwersytetu w Białymstoku
EMR	Early Medieval Europe

EO	Échos d'Orient
Ér	Ériu
Era	Eranos. Acta Philologica Suecana
ERev	The Ecumenical Review
ES	Eurasian Studies
EW	East and West
FHC	Folia Historica Cracoviensia
FJPPS	Factum: Jurnal Pendidik dan Peneliti Sejarah
FO	Folia Orientalia
GAKS	Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens
GeoJ	GeoJournal
GRBS	Greek, Roman, and Byzantine Studies
H	Hermes. Zeitschrift für klassische Philologie
Harp	The Harp. A Review of Syriac and Oriental Ecumenical Studies
Hbs	Habis
HCom	History Compass
HICC	The History of Islamic Culture and Civilization. A Quarterly Research Journal
HiŚ	Historia i Świat
HJSS	Hugoye: Journal of Syriac Studies
HJu	Historia Judaica
HP	Historia i Polityka
HR	History of Religions
Hsa	Hispania Sacra
HTR	The Harvard Theological Review
HUCA	Hebrew Union College Annual
HUS	Harvard Ukrainian Studies
I	Der Islam. Journal of the History and Culture of the Middle East
IC	Islamic Culture
Ich	Islamochristiana
ICMR	Islam and Christian-Muslim Relations
ICR	Islam and Civilisational Renewal
ICs	Iran and the Caucasus
ID	Intellectual Discourse

IEJ	Israel Exploration Journal
IIED	İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi
IJAHS	The International Journal of African Historical Studies
IJCIET	International Journal of Civil Engineering and Technology
IJCT	International Journal of the Classical Tradition
IJFUS	International Journal of Fiqh and Usul Al-Fiqh Studies
IJISEF	International Journal of Islamic Economics and Finance Studies
IJMES	International Journal of Middle East Studies
IJSSH	International Journal of Social Science and Humanity
Ikti	Al-Iktisab. Journal of Islamic Economic Law
Ilah	Ilahiyat Studies. A Journal on Islamic and Religious Studies
ILSo	Islamic Law and Society
IMEMS	Mathal Journal of Islamic and Middle Eastern Multidisciplinary Studies
IMJM	International Medical Journal Malaysia
IQ	The Islamic Quarterly
Iq	Iraq. British Institute for the Study of Iraq
IR	The Innes Review
IrS	Iranian Studies
IsrS	Israeli Studies
ISt	Islamic Studies
ITMA	Imago Temporis. Medium Aevum
ITu	Insight Turkey
JA	Journal asiatique
JaA	Jurnal Al-'Adl
JAAR	Journal of American Academy of Religion
JaD	Jurnal Al-Dustur
JAIS	Journal of Arabic and Islamic Studies
JAL	Journal of Arabic Literature
JAOS	Journal of the American Oriental Society
JaT	Journal of Al-Tamaddun
JAsH	Journal of Asian History
JCoS	Journal of Coptic Studies
JCR	Journal of Critical Reviews
JCRc	The Journal of Conflict Resolution

JCSSS	Journal of the Canadian Society for Syriac Studies
J ECS	Journal of Early Christian Studies
JEH	Journal of Ecclesiastical History
JEMAH S	The Journal of Eastern Mediterranean Archaeology and Heritage Studies
JESHO	Journal of the Economic and Social History of the Orient
JH	Jewish History
JHS	Journal of Hellenic Studies
JI	Jihat al-Islam
JIA	Journal of Islam in Asia
JIJS	Journal of Islamic Jerusalem Studies
JIS	Journal of Islamic Studies
JISC	Journal of Islamic Studies and Culture
JIS.SU	Journal of Islamic Studies. Prince of Songkla University
JML	Journal of Medieval Latin
JMRS	Journal of Medieval and Renaissance Studies
JMSS	Journal of Military and Strategic Studies
JNAS	The Journal of North African Studies
JNES	Journal of Near Eastern Studies
JOAS	Journal of Oriental and African Studies
JoIMS	Journal of Islamic and Muslim Studies
JÖB	Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik
JÖBG	Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft
JQ	The Jerusalem Quarterly
JQR	The Jewish Quarterly Review
JRAS	Journal of the Royal Asiatic Society
JRCE	Journal of Research on Christian Education
JRISS	The Journal of Rotterdam Islamic and Social Sciences
JSAI	Jerusalem Studies in Arabic and Islam
JSIS	Journal of Shi'a Islamic Studies
JSJ	Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period
JSS	Journal of Semitic Studies
JSSR	The Journal of Social Sciences Research
JWCI	Journal of the Warburg and Courtauld Institutes

JWH	Journal of World History
K	Klio. Beiträge zur alten Geschichte
Kom	Kom. Časopis za religijske nauke
KSM	Krakowskie Studia Międzynarodowe
LAn	Liber Annus
MAr	Mediterranean Archaeology. Australian and New Zealand Journal for the Archaeology of the Mediterranean World
Msq	Al-Masāq. Journal of the Medieval Mediterranean
MChr	Medieval Chronicle
MCMW	Journal of Material Cultures in the Muslim World
ME	Medieval Encounters. Jewish, Christian and Muslim Culture in Confluence and Dialogue
MES	Middle Eastern Studies
MeW	Medieval Worlds
MGb	The Medieval Globe
MGH.AA	Monumenta Germaniae historica, Auctores antiquissimi
MHM	Miscellanea Hadriatica et Mediterranea
MI	Museum International
MIDÉO	MIDÉO. Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales
MIQOT	MIQOT. Jurnal Ilmu-ilmu Keislaman
Mir	Mirabilia
MJH	Mediterranean Journal of Humanities
M.JISH	Millati. Journal of Islamic Studies and Humanities
M.JSA	Millah. Jurnal Studi Agama
Mu	Le Muséon
MUSJ	Les Mélanges de l'Université Saint-Joseph, Beirut
Muq	Muqarnas: An Annual on the Visual Cultures of the Islamic World
MWo	The Muslim World
MWr	Medieval Warfare
NC	The Numismatic Chronicle. The Journal of the Royal Society
NEA	Near Eastern Archaeology
NIB	Nāme-ye Irān-e Bāstān. International Journal of Ancient Iranian Studies
Nua	Nuansa. Jurnal Penelitian Ilmu Sosial dan Keagamaan Islam
OCC	Orientalia Christiana Cracoviensia

Och	Oriens Christianus. Hefte für die Kunde des christlichen Orients
OCP	Orientalia Christiana Periodica
OL	Orientalistische Literaturzeitung
OM	Oriente Moderno
Op.RCHS	Opción. Revista de Ciencias Humanas y Sociales
Or.PTS	Oriens. Journal of Philosophy, Theology and Science in Islamic Societies
PAM.MS	Polish Archaeology in the Mediterranean. Monograph Series
PazNT	Pazhohesh Namey-e Tarikh. Scientific Journal of History Research
PB	Poikila Byzantina
PBE	Prosopography of the Byzantine Empire I; 641-867, ed. J.R. Martin dale, Ashgate 2001
Phoe	Phoenix. Journal of the Classical Association of Canada / Revue de la Société canadienne des études classiques
PG	Patrologiae cursus completus, Series graeca, ed. J.-P. Migne, Paris 1857–1866
PJMAI	Peritia. Journal of the Medieval Academy of Ireland
PL	Patrologiae cursus completus, Series latina, ed. J.-P. Migne, Paris 1844–1880
PM	Patristica et Mediaevalia
PMZ	Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit, hrsg. R.-J. Lilie et al., Berlin 1999–
PNH	Przegląd Nauk Historycznych
PO	Patrologia orientalis
POC	Proche-Orient chrétien
POr	Parole de l'Orient
PP	Past and Present: A Journal of Historical Studies
Psa	Polonia Sacra
PST	Poznańskie Studia Teologiczne
PZH	Piotrkowskie Zeszyty Historyczne
Qd	Qedem
QSA	Quaderni di Studi Arabi
Qur	Quranica. International Journal of Quranic Research
RANL	Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei, Classe di scienze morali, storiche e filologiche

RBén	Revue bénédictine
RBPH	Revue belge de philologie et d'histoire
RE	Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, eds G. Wissowa, W. Kroll, Stuttgart 1894–1978
REB	Revue des études byzantines
REI	Revue des études islamiques
REJ	Revue des études juives
Rel	Religion
Ren	Renaissance: Monthly Islamic Journal
RESEE	Revue des études sud-est européennes
RevE	Revista Estudios. Universidad de Costa Rica
RH	Revue historique
RHA	Revista Historia Autónoma
RHR	Revue de l'histoire des religions
RMMus	Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée
RMR	Reti Medievali Rivista
RN	Revue numismatique
RO	Rocznik Orientalistyczny
RoMES	The Review of Middle East Studies
Rsa	Resovia Sacra. Studia Teologiczno-Filozoficzne Diecezji Rzeszowskiej
RSIM	Rivista di Studi Indo-Mediterranei
RSN	Revue suisse de numismatique
RSO	Rivista degli studi orientali
RSRe	Recherches de science religieuse
RT.KUL	Roczniki Teologiczne Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego
S	Speculum. A Journal of Medieval Studies
SAI	Studia Arabistyczne i Islamistyczne
SCer	Studia Ceranea. Journal of the Waldemar Ceran Research Center for the History and Culture of the Mediterranean Area and South-Eastern Europe
SCH	Studies in Church History
SChr	Saeculum Christianum
Se	Securitologia

SElb	Studia Elbląskie
Sem	Seminare. Poszukiwania Naukowe
SII	Studies in Islam
SIsI	Studia Islamica
SLA	Studies in Late Antiquity
SNoRe	Sudan Notes and Records
SOec	Studia Oecumenica
SP	Studia Patristica
SRol	Sex Roles: A Journal of Research is a global, multidisciplinary, scholarly, social and behavioral science journal with a feminist perspective
SSH	Słupskie Studia Historyczne
STheo	Scripta Theologica [Pamplona]
STHŚO	Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego
Sy	Syria. Archéologie, art et histoire
SVD	Nurt SVD
SVTQ	St. Vladimir's Theological Quarterly
SZUJ	Studenckie Zeszyty Historyczne UJ
TCK	Teologia i Człowiek. Kwartalnik Wydziału Teologicznego UMK
TGE	Труды Государственного Эрмитажа
TheSP	Theoria. A Journal of Social and Political Theory
TM	Travaux et mémoires du Centre de recherches d'histoire et civilisation byzantines
TPAPA	Transactions and Proceedings of the American Philological Association
TS	Theological Studies
V	Viator: Journal of Medieval and Renaissance Studies
VC	Vigiliae christianae: A Review of Early Christian Life and Language
ViO	Власть и общество: история, теория, практика
VP	Vox Patrum. Antyk Chrześcijański
VV	Византийский временник
WIT	WIT. Transactions on the Built Environment
WJHC	World Journal of Islamic History and Civilization
WO	Die Welt des Orients. Wissenschaftliche Beiträge zur Kunde des Morgenlandes

WSTeo	Warszawskie Studia Teologiczne
WZKM	Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes
ZDADL	Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
ZRP	Zeitschrift für Romanische Philologie
ZRVI	Зборник Радова Византолошког Института



Bibliografia



Źródła

Abi Talib

Ali ibn Abi Talib, *Aforyzmy*, tłum. J. Danecki, Warszawa 1990.

Ali Ibn Abi Talib, *Nahdż al-Balagha*, tłum. szejk A. Miernik, Al-Mahdi Institute (UK) 2012.

Abu Rā'ita al-Takrītī

Die Schriften Des Jacobiten Habib Ibn Hidma Abu Ra'ita, ed. G. Graf, Louvain 1951.

Adamnan

Adamnani De locis sanctis libri tres, transl. D. Meenan, ed. L. Bieler, [in:] *Adamnan's De locis sanctis*, ed. D. Meenan, Dublin 1958, s. 36–120.

Adamnan z Hy, *O miejscach świętych*, tłum. P. Iwaszkiewicz, [in:] *Do Ziemi Świętej: najstarsze opisy pielgrzymek do Ziemi Świętej IV–VIII w.*, wybór, wstęp, wprowadzenie i oprac. i d e m, Kraków 2010, s. 237–273.

Adomnani di Iona. I luoghi santi: introduzione, traduzione e comment, trad. M. Guagnano, Bari 2008.

Itinera Hierosolymitana Saecvli IIII–VIII, rec. et comm. P. Geier, Pragae–Vindobonae–Lipsiae 1898.

The Pilgrimage of Arculfus in the Holy Land about the Year A.D. 670, transl. J.R. MacPherson, London 1895.

Agapiusz

Agapius (Mahboub) de Menbidj, *Kitab al-'Unvan. Histoire universelle*, ed. et trad. A. Vasiliev, Seconde Partie II, PO 8, Paris 1912.

Akta Soboru Nicejskiego II

Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio, ed. G.D. Mansi, vol. XIII, Firenze 1767.

The Seventh General Council. The Second of Nicea Held A.D. 787 in which the Worship of Images was Established with Copious Notes from the 'Caroline Books' Compiled by Order of Charlemagne for its Confutation, transl. J. Mendenham, London 1850.

Ammar al-Basri

Ammar al-Basri, *Apologie et controverses*, transl. and ed. M. Hayek, Beirut 1977.

Apokryfy syryjskie

Apokryfy syryjskie. Historia i przysłowia Achikara. Grota skarbów. Apokalipsa Pseudo-Metodego, tłum. A. Tronina, oprac. A. Tronina, M. Starowieyski, Kraków 2011.

Al-Balāzurī

Al-Balāzurī, *Kitāb Futūḥ al-Buldān*, ed. M.J. de Goeje, Leiden 1866.

Bartłomiej z Edessy

Bartholomaeus Edessenus, *Elenchus et confutatio Agareni*, [in:] PG 104, kol. 1383–1448.

Bartholomaios von Edessa, *Confutatio Agareni*, kommentierte griechisch-deutsche Textausgabe von K.-P. Todt, Würzburg 1988.

Biblia Tysiąclecia

Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych, wyd. 3, Poznań 2002.

Breviarium fidei

Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła, red. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 1998.

Al-Buchari

Sahih Bukhari, <https://www.sahih-bukhari.com/> [dostęp: 10.05.2021 r.].

Chalifa ibn Chajjat

Khalifa ibn Khayyat's History on the Umayyad Dynasty (660–750), transl. and ed.

C. Wurtzel, foreword by R. Hoyland, Liverpool 2015.

Tārīkh Khalīfah bin Khayyāt, Ar-Riyād 1985.

Chronica minora

Chronica minora saec. IV, V, VI, VII, ed. Th. Mommsen, MGH.AA, t. XI.2,

Berlin 1894.

Classical Arabic Stories

Classical Arabic Stories. An Anthology, ed. S.Kh. Jayyusi, New York 2010.

Doctrina Jacobi

Doctrina Jacobi nuper Baptizati, trad. et ed. V. Déroche, [in:] *Juifs et chrétiens dans*

l'Orient du VII^e siècle, eds V. Déroche, G. Dagron, TM 11, 1991, s. 17–248.

Elias z Nisibis

Eliae Metropolitae Nisbeni, *Opus Chronologicum*, p. I, inter. E.W. Brooks,

Romae–Parisiis–Lipsiae 1910.

Epifaniusz

Epifaniusz z Salaminy, *Pisma przeciw obrazom*, tłum. M.M. Dylewska,

VP 42/43, 2002, s. 551–565.

Eulogiusz z Kordoby

Eulogius Cordubensis, *Liber apologeticus martyrum*, [in:] *Corpus Scriptorum*

Muzarabicomum, vol. II, ed. J.F. Gil, Madrid 1973, s. 475–495.

Eulogius Cordubensis, *Memoriale sanctorum sive libri III de martyribus*

Cordubensibus, [in:] *Corpus Scriptorum Muzarabicomum*, vol. II, ed. J.F. Gil, Madrid

1973, s. 363–459.

The Eulogius Corpus, transl. and ed. K.B. Wolf, Liverpool 2019.

Euzebiusz z Cezarei

Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna. Tekst grecki i polski*, tłum. A. Caba na podstawie tłumaczenia A. Lisieckiego, oprac. H. Pietras, Kraków 2013.

Filokalia

The Philokalia. The Complete text compiled by St Nikodimos of the Holy Mountain and St Makarios of Corinth, transl. and eds G.E.H. Palmer, Ph. Sherrard, K. Ware, London 1984.

Gewond

Ghevond, *Patmut'yun*, ed. A. Ter-Ghevondyan, Erevan 1982.

Ghevond's History, transl. R. Bedrosian, Long Branch (NJ) 2006, https://www.tertullian.org/fathers/ghevond_00_intro.htm [dostęp: 10.05.2021 r.].

История халифов варданета Гевонда, писателя VIII в., пер. К. Патканьян, Санкт-Петербург 1862.

История Гевонда Великого, армянского варданета, пред. и прим. К. Эгян, Санкт-Петербург 1887.

Grzegorz Bar Hebraeus

Gregorius Barhebraeus, *Chronicon Syriacum*, ed. P. Bedjan, Paris 1890.

Gregory Barhebraeus, *Mukhtasar ta'rikh al-duwal*, ed. A. Salihānī, Beyrouth 1890.

The Chronography of Gregory Abū'l-Faraj, ed. E.A. Wallis Budge, vol. I–II, London 1932.

Ibn Iszak

Muhammed Ibn Ishak (bearbaitet von Abd el-Malik ibn Hisham), *Kitāb Sīrat Rasūl Allāh*, hrsg. F. Wüstenfeld, Bd I, Göttingen 1858.

Jakubi

Tārikh al-Ya'qūbī, vol. II, Beirut 1960.

The Works of Ibn Wāḍih al-Ya'qūbī. An English Translation, eds M.S. Gordon, C.F. Robinson, E.K. Rowson, M. Fishbein, Leiden–Boston 2018.

Jan z Nikiu

The Chronicle of John, Bishop of Nikiu translated from Zotenberg's Ethiopic Text, transl. R.H. Charles, D. Litt, London–Oxford 1916.

Jan z Damaszku

Ioannis Damasceni, *In tractatum Contra Jacobitas, Admonitio*, [in:] PG 94, kol. 1436–1501.

Ioannis Damasceni, *Libellus de recta sentential*, [in:] PG 94, kol. 1421–1432.

Jawzi

Ibn al-Jawzi, *Al-Muntazam fi tārikh al-muluk wa'l-umam*, t. V, ed. M. Abd al-Qadir Ata, Bayrūt 1995.

Jerzy Mnich

Georgios Monachos, *Chronicon*, ed. C. de Boor, vol. II, Lipsiae 1904 [= PG 110, kol. 41–1285].

Jerzy Synkellos

The Chronography of George Synkellos. A Byzantine Chronicle of Universal History from the Creation, transl., eds W. Adler, P. Tuffin, Oxford–New York 2002.

Kamal ad-Din

Kamāl ad-Dīn ‘Umar ibn Aḥmad Ibn al-‘Adīm, *Zubdat al-halab min tārikh halab*, ed. S. Dahan, Dimashq 1951.

Kasir

Ismā‘īl ibn ‘Umar Ibn Kathīr, *Al-Bidāyah wa-al-nihāyah*, t. V, Dawlah Qaṭar 2015.

Kedrenos

Georgius Cedrenus Ioannis Scylitzae Ope, t. I, suppl. et emen. I. Bekker, Bonn 1838.

K i n d i

Apology of Al Kindy Written at the Court of Al Mamun in Defence of Christianity against Islam, transl. and ed. W. M u i r, London 1882.

The early Christian-Muslim dialogue. A collection of documents from the first three Islamic centuries (632–900 A.D.), transl. N.A. N e w m a n, Hatfield (Pa.) 1993.

A l-K i n d i, *Apologia del cristianesimo*, trad. L. B o t t i n i, Milano 1998.

Koran

Koran, tłum. J. B i e l a w s k i, Warszawa 1986.

Kronika do 813 r.

Chronicon ad Annum 813 – A Syriac Fragment, ed. and transl. E.W. B r o o k s, ZDGM 54, 1900, s. 195–230.

Kronika do 1234 r.

Chronicon Anonymi Auctoris ad Annum Christi 1234 Pertinens, eds I.A. B a r s o u m, J.-B. C h a b o t, Louvain 1920

Kroniki syryjskie

The Seventh Century in the West-Syrian chronicles (Translated texts for historians 15), transl. and ed. A. P a l m e r, Liverpool 1993.

Księga tysiąca i jednej nocy

A Hundred and One Nights, transl. B. F u d g e, eds R. I r w i n, Ph.K. K e n n e d y, M. P o m e r a n t z, New York 2017.

Księga Zorobabela

L'apocalypse de Zorobabel et le roi de Perse Siroès, trad. I. L é v i, REJ 68, 1914, s. 131–144.

Leon Diakon

Leonis Diaconi caloensis Historiae Libri Decem, rec. C.B. H a s e, Bonnae 1828.

Ma‘mar ibn Rāszid

Ma‘mar ibn Rāshid, *The Expeditions. An Early Biography of Muhammad*, transl. S.W. Anthony, New York 2015.

Mena z Nikiu

Mena of Nikiou, *The Life of Isaac of Alexandria and the Martyrdom of Saint Macrobios*, transl., ed. D. Bell, Piscataway 2009.

Menologion

De Menologio Basilii Imperatoris, [in:] PG 117, kol. 9–612.

Michał Syryjczyk

Chronique de Michel le Syrien, trad. et ed. J.-B. Chabot, vol. I–IV, Paris, 1899–1910.

Nicefor Patriarcha

Antirrhetici tres adversus Constantinum Copronymum, [in:] PG 100, kol. 206–533.

Pasja Piotra z Kapitolias

Three Christian Martyrdoms from Early Islamic Palestine: Passion of Peter of Capitolias, Passion of the Twenty Martyrs of Mar Saba, Passion of Romanos the Neo-Martyr. Parallel Georgian-English and Greek-English texts, transl., ed. S.J. Shoemaker, Provo (Utah) 2016.

Житие Петра Нового, мученика Капитолийского, пер. К. Кекелидзе, CV 4, 1915, s. 1–71.

Paweł Alwar

Paulus Alvarus, *Liber epistolarum*, [in:] *Corpus Scriptorum Mozarabiorum*, vol. I, ed. J. Gil, Madrid 1973, s. 144–270.

Paulus Alvarus, *Vita Eulogii*, [in:] PL 115, kol. 705–720.

Poezja arabska

Poezja arabska. Wiek VI–XIII. Wybór, tłum. J. Bielawski, red. J. Danecki, Wrocław 1997.

Pseudo-Dionizjusz

Incerti Auctoris Chronicon Pseudo Dionysianum Vulgo Dictum II, trans. R. Hespel, Louvain 1989.

Samson z Kordoby

Samsonis apologeticum contra perfidos (Liber apologeticus fidei), [in:] *Corpus Scriptorum Muzarabiorum*, vol. II, ed. J. Gil, Madrid 1973, s. 505–558.

Sebeos

Sebeos' history, transl. R. Bedrosian, New York 1985.

The Armenian History attributed to Sebeos, transl. R.W. Thomson, Liverpool 1999.

История императора Иракла. Сочинение епископа Себеоса, писателя VII века, пер. К. Патканьян, Санкт-Петербург 1862.

Sewer

Severus Al'Ashmunein (Hermopolis), *History of the Patriarchs of the Coptic church of Alexandria*, part II: *Peter I–Benjamin I (661 AD)*, PO 1, 1904.

Severus Al'Ashmunein (Hermopolis), *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria. Part III: Agathon–Michael I (766 AD)*, transl., ed. B. Evetts, PO 5, 1910.

Sozomen

Sozomenus, *Kirchengeschichte*, hrsg. J. Bidez, G.Ch. Hansen, Berlin 1995.

Hermiasz Sozomen, *Historia Kościoła*, tłum. S. Kazikowski, wstęp Z. Zieliński, Warszawa 1989.

Sujuti

Jalaluddin as-Suyuti, *The History of the Khalifabs Who Took the Right Way*, transl. A. Clarke, London 1995.

Synaxarium

Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae, oper. et stud. H. Delehay, Bruxellis 1902.

Tabari

- Tabari, *Annales*, eds M.J. de Goeje et al., vol. I–XV, Leiden 1879–1901.
- Tabari I, *The Early Abbasid Empire*, vol. I: *The Reign of Amu Ja'far Al-Mansur AD. 754–775*, transl. J.A. Williams, Cambridge 1988.
- Tabari XII: *The History of al-Ṭabarī*, vol. XII: *The Battle of al-Qadisiyyah and the Conquest of Syria and Palestine*, transl., ed. Y. Friedman, Albany 2007.
- Tabari XIII: *The History of al-Ṭabarī*, vol. XIII: *The Conquest of Iraq, Southwestern Persia, and Egypt: The Middle Years of Umar's Caliphate, A.D. 636–642/A.H. 15–21*, transl., ed. G.H.A. Juynboll, Albany–New York 1989.
- Tabari XIV: *The History of al-Ṭabarī*, vol. XIV: *The Conquest of Iran A.D. 641–643/A.H. 21–23*, transl., ed. G. Rex Smith, New York 1994.
- Tabari XV: *The History of al-Ṭabarī*, vol. XV: *The Crisis of the Early Caliphate: The Reign of 'Uthmān, A.D. 644–656/A.H. 24–35*, transl. R.S. Humphreys, New York 1990.
- Tabari XXVI: *The History of al-Ṭabarī*, vol. XXVI: *The Waning of the Umayyad Caliphate. Prelude to Revolution A.D. 738–745/A.H. 121–127*, transl. C. Hillenbrand, New York 1989.
- Tabari XXX: *The History of al-Ṭabarī*, vol. XXX: *The 'Abbāsid Caliphate in Equilibrium: The Caliphates of Mūsā al-Hādī and Hārūn al-Rashīd, A.D. 785–809/A.H. 169–192*, transl. C.E. Bosworth, Albany–New York 1989.

Teodor Abu Kurra

- Theodorus Abucara, *Opuscula ascetica [vel] Contra haereticos, Iudaeos et Sarcenosen varia opuscula*, PG 97, kol. 1461–1601.
- Theodore Abu Qurrah. *English translation of nearly the complete corpus of Theodore Abu Qurrah's works, with extensive notes on the Arabic and Greek texts*, transl., ed. J.C. Lamoreaux, Provo (Utah) 2006.

Teodor Bar Koni

- Theodorus Bar Koni *Liber Scholiorum*, ed. A. Scher, Paris 1910.

Teodor Studyta

- Theodori Studitae *epistulae*, ed. G. Fatouros, Berlin–New York 1992.
- Theodorus Studita, *Laudatio Platonis*, PG 99, kol. 803–850.

Teofanes

Theophanis Chronographia, ed. C.G. de Boor, Lipsiae 1883.

The Chronicle of Theophanes Confessor. Byzantine and Near Eastern history A.D. 284–813, transl., eds C. Mango, R. Scott with the assistance of G. Greatrex, Oxford 1997.

The Chronicle of Theophanes. An English translation of Anni Mundi 6095–6305 (A.D. 602–813), with introduction and notes, transl., ed. H. Turtledove, Philadelphia 1982.

Teofanes Kontynuator

Theophanes Continuatus, rec. I. Bekker, Bonnae 1838.

Teofil z Aleksandrii

Une homelie de Theophile d'Alexandrie en l'honneur de St. Pierre et de St. Paul, ed. et trad. H. Fleisch, ROC 30, 1935/1946, s. 371–420.

Teofil z Edessy

Astrological works of Theophilus of Edessa. Labors Concerning Military Inceptions – On Cosmic Inceptions – Apotelesmatics – On Various Inceptions – The Arabic passages, transl. E.J. Gramaglia, ed. with an introduction B.N. Dykes, Minneapolis 2017.

Hoyland R., *Theophilus of Edessa's Chronicle and the Circulation of Historical Knowledge in Late Antiquity and Early Islam*, Liverpool 2011.

Teofilakt Symokatta

Theophylacti Simocattae, Historiae, ed. C. de Boor, Lipsiae 1887.

Wakidi

Mohammed in Medina. Das ist Vakidi's Kitab al-Maghazi in verkürzter deutscher Wiedergabe, hrsg. J. Wellhausen, Berlin 1882.

Muhammad Wāqidi, *The Islamic Conquest of Syria. A translation of Futūḥushām. The Inspiring History of the Saḥābah's Conquest of Syria as Narrated by the Great Historian of Islām*, transl. M.S. al-Kindī, Ta-Ha Publishers 1423 [2002].

Z a h a b i

Muhammad ibn Ahmad Zhabī, *Tārīkh al-Islām wa Wafayāt al-Mashāhīr wa al-A'lām*, t. III, eds B.ʿA. Maʿrūf; Sh. Arnāʿut; S. Mahdī ʿAbbās, Bayrūt 1990.

Z o n a r a s

Ioannis Zonarae Epitome Historiarum, vol. III, ed. L.A. Dindorf, Lipsiae 1870.

Żywot św. Leona z Katanii

Vita Leonis Catanensis (BHG 981b), [in:] B.B. Латышев, *Неизданные греческие агиографические тексты*, Санкт-Петербург, 1914, s. 12–28.

Żywot Stefana Sabaity

Vita Stephanos Sabaites (BHG 1670)

O p r a c o w a n i a

Abdul Aziz N.A., *Khalifah Mu'awiyah bin Abu Sufyan: Peletak Dasar Pemerintahan Islam Monarki 661–680*, FJPPS 9. 1, 2020, s. 75–84.

Abbas H., *The Prophet's Heir. The Life of Ali Ibn Abi Talib*, New Haven 2021.

Abbott N., *The Tārīkh al-Khulafā' of Ibn Ishāq. The Assassination of ʿUmar I and the Appointment of the Elective Council*, [in:] N. Abbott, *Studies in Arabic Literary Papyri. I: Historical Texts*, Chicago 1957, s. 80–99.

Abbott N., *Women and the State on the Eve of Islam*, *AJSLL* 58. 3, 1941, s. 259–284.

Abbott N., *Women and the State in Early Islam*, *JNES* 1. 1, s. 106–126.

Abbou Herskovits K., *Women Converts and Familial Loyalty in the Time of the Prophet Muhammad b. Sa'd*, [in:] *Conversion to Islam in the Premodern Age: A Sourcebook*, eds N. Hurvitz, Ch.C. Sahner, U. Simonsohn, L. Yarbrough, Berkeley 2020, s. 54–57.

Abdal-Janabi S.K., al-Hilali A.J.J., *The Historical Starting Points for the Statehood of Umayyad Caliphate*, *Op.RCHS* 23 (35), 2019, s. 1130–1139.

Abdullah A., *The Islamic Monetary Standard: The Dinar and Dirham*, *IJISEF* 1, 2020, s. 1–29.

- Abu Assab N., *The Umayyad's Attitude towards the Christian Sacred Sites in Islamic-jerusalem*, JIJS 14, 2014, s. 27–76.
- Abu-Munshar M.Y., *A Historical Study of Muslim Treatment of Christians in Islamic Jerusalem at the Time of 'Umar ibn Al-Khattāb and Salāh al-Dīn with Special Reference to Islamic Value of Justice*, PhD Thesis, University Abertay Dundee 2003.
- Ackerman-Liberman Ph.I., *Revisiting Jewish Occupational Choice and Urbanization in Iraq under the Early Abbasids*, JH 29. 2, 2015, s. 113–135.
- Adang C., *Muslim writers on Judaism and the Hebrew Bible: from Ibn Rabban to Ibn Hazm*, Leiden 1996.
- Adinugraha H.H., *The Economic of Umar bin Khattab Policy in Modern Economic Policy*, [in:] *The First International Conference on Law, Business and Governance 2013. Proceedings*, Lampung 2013, s. 83–89.
- Afinogenov D., *The source of Theophanes' Chronography and Nikephoros' Breviarium for the years 685–717*, CV 4, 2002, s. 11–22.
- Afsaruddin O.A., 'Uthmān ibn 'Affān, [in:] *The Oxford Encyclopedia of the Islamic World*, ed. J.L. Espósito, Oxford 2009, <http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t236/e1089> [dostęp: 10.05.2021 r.].
- Agha S.S., *The Arab Population in Hurāsān during the Umayyad Period: Some Demographic Computations*, Ara 46. 2, 1999, s. 211–229.
- Agha S.S., *A Viewpoint of the Murji'a in the Umayyad Period. Evolution through Application*, JIS 8. 1, 1997, s. 1–42.
- Ahmed A.Q., *The Religious Elite of the Early Islamic Hijāz. Five Prosopographical Case Studies*, Oxford 2011.
- Ahmed L., *Women and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate*, New Haven 1992.
- Aisyah S., Ismail N., *The Distribution of Zakat at the Time of Caliph Umar ibn Khattab*, Ikti 3. 2, 2019, s. 71–78.
- Akhmetova E., *Women in Islamic Civilisation. Their Rights and Contributions*, ICR 7. 4, 2016, s. 474–491.
- Akhmetova E., *Women's Rights. The Qur'anic Ideals and Contemporary Issues*, ICR 6.1, 2015, s. 58–75.
- Akpınar M., *Narrative Representations of Abu Bakr (D. 13/634) in the Second/Eighth Century*, PhD Thesis, The University of Chicago 2016.

- Akrām A.I., *The Muslim Conquest of Persia*, ed. A.B. al-Mehri, Birmingham b.d.w.
- Akrām A.I., *Yarmuk*, [in:] A.I. Akrām, *The Sword of Allah. Kalid bin al-Waleed*, s. 1–17, <http://www.grandstrategy.com/2007/12/sword-of-allah-chapter-35-yarmuk.html>. [dostęp: 10.05.2021 r.].
- Al-Abdul Jader A.S., *The Origin of Key Shi'ite Thought Patterns in Islamic History*, [in:] *Living Islamic History: Studies in Honour of Professor Carole Hillenbrand*, ed. Y. Suleiman, Edinburgh 2010, s. 1–13.
- Alajmi A., *Ascribed vs. Popular Legitimacy: The Case of al-Walid II and Umayyad 'ahd*, JNES 72. 1, 2013, s. 25–33.
- Alajmi A., Keshk Kh., *Umayyad Ideology and the Recurrence of the Past (Ideología omeya y el recurso al pasado)*, ANQE 24, 2013, s. 7–21.
- Albarrán J., *La cruz en la media luna. Los cristianos en al-Andalus: realidades y percepciones (siglos VIII–XIII). Estado de la cuestión y perspectivas de investigación*, Murcia 2013.
- Aldana García M.J., *Expresión de los sistemas de antítesis que oponen el Cristianismo al Islam en la obra de S. Eulogio*, Hbs 31, 2000, s. 417–426.
- Aldana García M.J., *La polémica teológica Cristianismo-Islam en el 'Memoriale sanctorum' de San Eulogio y su posible influencia oriental*, ARdF 8, 1995, s. 11–22.
- Alexander P.J., *The Byzantine Apocalyptic Tradition*, Berkeley–Los Angeles 1985.
- Alexander P.J., *The Patriarch Nicephorus of Constantinople: Ecclesiastical Policy and Image in the Byzantine Empire*, Oxford 1958.
- Alharthi J., *The Body in Arabic Love Poetry: The Udhri Tradition*, Edinburgh 2021.
- Alhasanat M.B., Kabir Sh., Wan Hussin W.A., Addison E., *Spatial analysis of a historical phenomenon: using GIS to demonstrate the strategic placement of Umayyad desert palaces*, GeoJ 77. 3, 2012, s. 343–359.
- Ali N., *The Royal Veil. Early Islamic Figural Art and the Bilderverbot reconsidered*, Rel 47. 3, 2017, s. 425–444.
- Ali N., *Umayyad Palace Iconography. On the Practical Aspects of Artistic Creation*, [in:] *Power, Patronage and Memory in Early Islam. Perspectives on Umayyad Elites*, eds A. George, A. Marshall, Oxford 2018, s. 175–254.
- 'Ali Nadwi S.R., Bin 'Ali al-Saqqaf H.H.H., *Emir Mu'āwiyah and Medieval Chroniclers and Traditionalists*, transl. Kh. Qasim, S.A.A.D. Husayni, Divaan E Ishq 2020.

- Alizadeh K., *Overlapping Social and Political Boundaries: Borders of the Sasanian Empire and the Muslim Caliphate in the Caucasus*, [in:] *The Archaeology of Medieval Islamic Frontiers: From the Mediterranean to the Caspian Sea*, ed. A. Asa Eger, Boulder (Colorado) 2019, s. 139–167.
- Alkhateeb F., *Lost Islamic History. Reclaiming Muslim Civilisation from the Past*, London 2014.
- Allen T., *Aniconism and Figural Representation in Islamic Art*, [in:] *Five Essays on Islamic Art*, Sebastopol 1988, s. 17–37.
- Al-Naboodah H.M., *Sahib al-Khabar. Secret Agents and Spies during the First Century of Islam*, JAsH 39. 2, 2005, s. 158–176.
- Alroey G., *Mesopotamia – ‘The Promised Land’. The Jewish Territorial Organization Project in the Bilād Al-Rāfidayn and the Question of Palestine, 1899–1917*, MES 50. 6, 2014, s. 911–935.
- Al-Tel O.I., Mohd Nor M.R., *Umar ibn al-Khattab’s Visits to Bayt al-Maqdis. A Study on its Reasons and Objectives*, JaT 12. 1, 2017, s. 79–91.
- Amélineau É.-C., *Les derniers jours et le mort du khalife Merouân II d’après l’Histoire des Patriarches d’Alexandrie*, JA sér. 11 / t. IV, 1914, s. 421–449.
- Amiran D.H.K., Ariei E., Turcotte T., *Earthquakes in Israel and adjacent areas: macroseismic observations since 100 B.C.E.*, IEJ 44, 1994, s. 260–305.
- Anastasos M.V., *Studies in Byzantine Intellectual History*, London 1979.
- Andres Sanz M.A., *Sanson de Cordoba*, [in:] *La Hispania Visigotiva y Mozarbe. Dos epocas en su literatura*, ed. C. Codoner, Salamanca 2010, s. 288–290.
- Ansari H., Schmidtke S., *Studies in Medieval Islamic Intellectual Traditions*, Atlanta 2017.
- Anthony S.W., *Chiliastic Ideology and Nativist Rebellion in the Early ‘Abbāsid Period: Sunbādh and Jāmāsp-nāma*, JAOS 132.4, 2012, s. 641–655.
- Anthony S.W., *Crucifixion and Death as Spectacle. Umayyad Crucifixion in Its Late Antique Context*, New Haven (Connecticut) 2014.
- Anthony S.W. *Ma‘mar b. Rāshid*, [in:] EI³, eds K. Fleet, G. Krämer, D. Matringe, J. Nawas, E. Rowson, https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/mamar-b-rashid-COM_36131 [dostęp: 10.05.2021 r.].
- Anthony S.W., *Muhammad and the Empires of Faith. The Making of the Prophet of Islam*, Berkley 2020.

- Anthony S.W., *Muhammad, the Keys to Paradise and the Doctrina Iacobi. A Late Antique Puzzle*, I 91. 2, 2014, s. 243–265.
- Anthony S.W., *Prophetic Dominion, Umayyad Kingship. Varieties of mulk in the Early Islamic Period*, [in:] *The Umayyad World*, ed. A. Marsham, London 2020, s. 39–64.
- Anthony S.W., *The Caliph and the Heretic. Ibn Saba' and the Origins of Shi'ism*, Leiden–Boston 2012.
- Anthony S.W., *The Conversion of Khadija bt. Khuwaylid Muhammad b. Ishāq (d. 150/767)*, [in:] *Conversion to Islam in the Premodern Age: A Sourcebook*, eds N. Hurvitz, Ch.C. Sahnner, U. Simonsohn, L. Yarbrough, Berkeley 2020, s. 46–50.
- Anthony S.W., *The Meccan Prison of 'Abdallāh b. al-Zubayr and the Imprisonment of Muḥammad b. al-Ḥanafīyya*, [in:] *The Heritage of Arabo-Islamic Learning. Studies Presented to Wadad Kadi*, eds M.A. Pomerantz, A.A. Shahin, Leiden–Boston 2016, s. 3–27.
- Anthony S.W., *The Prophecy and Passion of al-Hārīṭ b. Sa'īd al-Kaddāb: Narrating a Religious Movement from the Caliphate of 'Abd al-Malik b. Marwān*, Ara 57. 1, 2010, s. 1–29.
- Anthony S.W., *The Syriac Account of Dionysius of Tell Maḥrē concerning the Assassination of 'Umar b. al-Khaṭṭāb*, JNES 69. 2, 2010, s. 209–224.
- Arafat W.N., *New Light on the Story of Banū Qurayza and the Jews of Medina*, JRAS 2, 1976, s. 100–107.
- Arce I., *A New Umayyad Mosque at Khirbet el-Maffar, and Other Discoveries: A New Understanding through Architectural Stratigraphy and Landscape Archaeology*, [in:] *Digging Up Jericho: Past, Present and Future*, eds R. Thyrza Sparks, B. Finlayson, B. Wagemakers, J.M. Briffa, Oxford 2020, s. 151–172.
- Arce I., *Qaṣṭal al-Balqā' Revisited (I) – The Qaṣr During the Umayyad Period: Plan, Vaulting and Phasing*, [in:] *Proceedings of the 10th International Congress on the Archaeology of the Ancient Near East*, vol. I, eds B. Horejs, Ch. Schwall, V. Müller, M. Luciani, M. Ritter, M. Guidetti, Wiesbaden 2017, s. 579–600.
- Arce I., *The Umayyad Baths at Amman Citadel and Hammam al-Sarah Analysis and Interpretation*, Sy 92, 2015, s. 133–168.
- Arce I., *Umayyad Building Techniques And The Merging Of Roman-Byzantine And Partho-Sassanian Traditions: Continuity And Change*, [in:] *Technology in Transition A.D. 300–650*, eds L. Lavan, E. Zanini, A. Sarantis, Leiden 2008, s. 491–537.

- Arendonk van C., *Les débuts de l'imamat zaidite au Yemen*, Leiden 1960.
- Arendonk van C., *De opkomst van het Zaidietische imamaat in Yemen*, Leiden 1919.
- Arjomand S.A., *Abd Allah Ibn al-Muqaffa' and the 'Abbasid Revolution*, IrS 27. 1/4, 1994, s. 9–36.
- Armstrong K., *Jerozolima. Miasto trzech religii*, tłum. B. Cendrowska, Warszawa 2000.
- Arnold T.W., *Painting in Islam*, New York 1965.
- Arzoumanian Z., *Studies in Armenian Historiography. Bishop Sebēos, Lewond the Priest, Kirakos of Gandzak*, Philadelphia 1981.
- Asa Eger A., *The Spaces between the Teeth. Environment, Settlement and Interaction of the Islamic-Byzantine Frontier*, PhD Thesis, The University of Chicago, Chicago 2008.
- Asani A.S., 'Alī b. Abī Tālib, [in:] *Encyclopaedia of the Qur'an*, ed. J.D. McAuliffe, Leiden–Boston–Köln 2001, s. 62–63.
- As-Sallaabee A.M.M., *The Biography of Abu Bakr As-Siddeeq*, transl. F. Shafeeq, London–Houston–New York b.d.w.
- Sallabi A.M., 'Alī ibn Abī Tālib, vol. I–II, transl. N. Khattab, International Islamic Publishing House 2011.
- As-Sallabi A.M., *The Biography of 'Uthmān Ibn 'Affān. Dhun-Noorayn*, transl. N. Khattab, Darussalam 2007.
- As-Sallabi A.M., 'Umar ibn al-Khattab. *His Life and Times*, vol. II, transl. N. Khattab, International Islamic Publishing House 2007.
- 'Athamina Kh., *The Pre-Islamic Roots of the Early Muslim Caliphate: The Emergence of Abū Bakr*, I 76. 1, 1999, s. 1–32.
- Atiya A.S., *Historia Kościołów Wschodnich*, tłum. S. Jakobielski, E. Balicka, M. Marciniak, M. Jakimowicz, A. Kowalska-Soni, B. Rostkowska, Warszawa 1978.
- Atkinson J., *Leo III and Iconoclasm*, TheSP 41, 1973, s. 51–62.
- Auzépy M.F., *De la Palestine à Constantinople (VIII^e–IX^e siècles): Étienne le Sabaïte et Jean Damascène*, TM 12, 1994, s. 183–218.
- Avni G., *The Byzantine-Islamic transition in Palestine. An archaeological approach*, Oxford 2014.
- Avni G., *From Hagia Polis to Al-Quds: The Byzantine-Islamic Transition in Jerusalem*, [in:] *Unearthing Jerusalem: 150 Years of Archaeological Research in the Holy City*, eds G. Avni, K. Galor, Philadelphia 2011, s. 387–398.

- Avni G., „*From Polis to Madina*” Revisited – Urban Change in Byzantine and early Islamic Palestine, *JRAS* 21. 3, 2011, s. 301–329.
- Awad N.G., *Orthodoxy in Arabic Terms. A Study of Theodore Abu Qurrah’s Theology in Its Islamic Context*, Boston–Berlin 2015.
- Ayoub M.M., *The Crisis of Muslim History. Religion and Politics in Early Islam*, Oxford 2003.
- A’yun Q., *Peranan Muawiyah bin Abu Sufyan dalam perkembangan peradaban Islam*, MA Thesis, Universitas Islam Negeri Raen Fatah Palembang 2015.
- Ayyad E.A., *The ‘House of the Prophet’ or the ‘Mosque of the Prophet’?*, *JIS* 24. 3, 2013, s. 273–334.
- Aziz M.A., *The Biography Of Muawiyah Ibn Sufiyan His successor son Yazid and the Martyrdom of Husayn ibn Ali*, Darussalam 2012.
- Bacharach J.L., *Laqab for a Future Caliph: The Case of the Abbasid al-Mahdi*, *JAOS* 113. 2, 1993, s. 271–274.
- Bacharach J.L., *Marwanid Umayyad Building Activities: Speculations on Patronage*, *Muq* 13, 1996, s. 27–44.
- Bacharach J.L., *Signs of Sovereignty. The Shahada, Qur’anic Verses, and the Coinage of ‘Abd al-Malik*, *Muq* 27, 2010, s. 1–30.
- Bahramian A., Lahouti H., ‘*Abd Allāh b. al-Zubayr*, [in:] *EI Online*, eds W. Madelung, F. Dafar, https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-islamica/abd-allah-b-al-zubayr-SIM_0049 [dostęp: 10.05.2021 r.].
- Baker Ch.D., *Medieval Islamic Sectarianism*, Amsterdam 2019.
- Bakhou A., *The Christian Legend of Monk Bahirā. The Syriac Manuscript of Mardin 259/2: Study and English Translation*, June 2006, http://www.baylorisr.org/wp-content/uploads/bahkou_monk.pdf [dostęp: 10.05.2021 r.].
- Bakhou A., *The Monk Encounters the Prophet – the Story of the Encounter between Monk Bahirā and Muhammad as it is recorded in the Syriac Manuscript of Mardin 259/2*, *CRS* 3. 6, 2015, s. 349–357.
- Baldwin B., *Theophanes on the Iconoclasm of Leo III*, *B* 60, 1990, s. 426–428.
- Balogh L., *Notes on the Western Turks in the Work of Theophanes Confessor*, *AO.ASH* 58. 2, 2005, s. 187–195.
- Barbé H., Taxel I., *Habonim-Kafr Lām: A Ribāt of the Levantine Coastal Defensive System in the First Centuries of Islam*, [in:] *The Art. Of Siege Warfare and Military Architecture from the Classical World to the Middle Ages*, eds M. Eisenberg, R. Khamisy, D. Pringle, W. Eck, A. Boas, Oxford 2021, s. 153–164.

- Barnard L.W., *Byzantium and Islam. The Interaction of Two Worlds in the Iconoclastic Era*, Bsl 36, 1975, s. 25–37.
- Barnard L.W., *The Graeco-Roman and Oriental background of the Iconoclastic controversy*, Leiden 1974.
- Barnard L.W., *The Origins and Emergence of the Church in Edessa during the First Two Centuries A.D.*, VC 22. 3, 1968, s. 161–175.
- Barthold W.W., *The Caliph ‘Umar II and the Conflicting Reports about his Personality*, transl. J.W. Weryho, IQ 15, 1971, s. 69.
- Barzegar A., “Adhering to the Community” (*Luzūm al-Jamā‘a*) Continuities between *lat Umayyad Political Discourse and „Proto-Sunni” Identity*, RoMES 49. 2, 2015, s. 140–158.
- Bashear S., *On the Origins and Development of the Meaning of zakāt in Early Islam*, Ara 40. 1, 1993, s. 84–113.
- Bates M.L., *Byzantine Coinage and Its Imitations, Arab Coinage and Its Imitations: Arab-Byzantine Coinage*, ARAM 6. 1/2, 1994, s. 381–403.
- Bates M.L., *History, Geography, and Numismatics in the First Century of Islamic Coinage*, RSN 65, 1986, s. 231–62.
- Bates M.L., *The Coinage of Syria Under the Umayyads, 692–750 A.D.*, [in:] *The Articulation of Early Islamic State Structures. The Formation of the Classical Islamic World*, eds L.I. Conrad, F.M. Donner, London 2016, s. 195–228.
- Bates M.L., *The Coinage of Syria Under the Umayyads, 692–750 A.D.*, [in:] *The Fourth International Conference on the History of Bilād al-Shām during the Umayyad Period: Proceedings of the third symposium*, eds M.‘A. Bakhit, R. Schick, Amman 1989, s. 195–228.
- Baugh C., *Revolting Women? Early Kharijite Women in Islamic Sources*, JoIMS 2. 1, 2017, s. 36–55.
- Baum W., *Edessa in der Auseinandersetzung zwischen Byzanz und der syrischen Kirche (6.–12. Jahrhundert)*, [in:] *Edessa in hellenistisch-römischer Zeit. Religion, Kultur und Politik zwischen Ost und West. Beiträge des internationalen Edessa-Symposiums in Halle and der Saale, 14.–17. Juli 2005*, hrsg. L. Greisiger, C. Rammelt, J. Tubach, D. Hass, Beirut 2009, s. 11–30.
- Baum W., Winkler D.W., *The Church of the East. A Concise History*, London–New York 2003.

- Baumstark A., *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluss der christlich-palästinischen Texte*, Bonn 1922.
- Baynes N.H., *The Restoration of the Cross at Jerusalem*, EHR 27, 1912, s. 287–299.
- Bcheiry L., *An Early Christian Reaction to Islam Išū'yabb III and the Muslim Arabs*, Piscataway 2019.
- Bechmann U., *Genesis 12 and the Abraham-Paradigm Concerning the Promised Land*, ERev 68. 1, 2016, s. 62–80.
- Beck H.G., *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1959.
- Beckwith Ch.I., *The Plan of the City of Peace. Central Asian Iranina Factors in Early 'Abbāsid Design*, AO.ASH 38. 1/2, 1984, s. 143–164.
- Bednarkiewicz M., *The History of the Adhān. A View from the Hadith Literature*, [in:] *Modern Hadith Studies. Continuing Debates and New Approaches*, eds B. Abu-Alabbas, M. Dann, Ch. Melchert, Edinburgh 2020, s. 27–48.
- Beeston A.F.L., Conrad L.I., *On Some Umayyad Poetry in the History of al-Ṭabarī*, JRAS 3. 2, 1993, s. 191–206.
- Beg M.A., *The Reign of Muawiyya: A Critical Survey*, IC 51, 1977, s. 83–107.
- Behrens-Abouseif D., *The Lion-Gazelle Mosaic at Khirbat al-Mafjar*, Muq 14, 1997, s. 11–18.
- Bekkum van W.J., *Jewish Messianic Expectations in the Age of Heraclius*, [in:] *The Reign of Heraclius (610–641). Crisis and Confrontation*, eds G.J. Reinink, B.H. Stolte, Leuven–Dudley 2002, s. 95–112.
- Bellamy J.A., *Pro-Umayyad Propaganda in Ninth-Century Baghdad in the Works of Ibn Abī 'l-Dunyā*, [in:] *Prédication et propagande au Moyen Age. Islam, Byzance, Occident. Session des 20–25 octobre 1980*, eds G. Makdisi, D. Sourdel, J. Sourdel-Thomine, Paris 1983, s. 71–86.
- Ben-Ami D., Tchekhanovets Y., *The Southeastern Hill of Jerusalem during the Early Islamic Period – Concluding Remarks*, [in:] *Jerusalem, Excavations in the Tyropoeon Valley (Givati Parking Lot)*, vol. II: *The Byzantine and Early Islamic Periods: Part 2: Strata IV–I: The Early Islamic Period*, eds D. Ben-Ami, Y. Tchekhanovets, Jerusalem 2020, s. 703–708.
- Ben-Dov M., *In the Shadow of the Temple. The Discovery of Ancient Jerusalem*, New York 1985.

- Bennaji Y., *Echoes of the Fall of the Umayyads in Traditional and Modern Sources: A Case Study of the Final Eight Years of the Umayyad Empire with Some Reference to Gramsci's Theory of Cultural Hegemony*, PhD Thesis, University of Exeter 2015.
- Bennaji Y., *The Tribal Conflict, Authority and Fall of the Umayyads: Modern Interpretations and Gramsci's Theory of Hegemony*, JISC 6. 1, 2018, s. 43–52.
- Bennison A.K., *The Great Caliphs. The Golden Age of the 'Abbasid Empire*, New Haven–London 2009.
- Bewley A.A., *Mu'awiya. Restorer of the Muslim Faith*, London 2002.
- Bieberstein K., *Die Bauten auf dem Haram – Der biblische Tempelberg in seiner muslimischen Rezeption*, [in:] M. Küchler, *Jerusalem. Ein Handbuch und Studienreiseführer zur Heiligen Stadt*, Göttingen 2014, s. 175–213.
- Bielawski J., *Klasyczna literatura arabska. Zarys*, Warszawa 1995.
- Bin Adama F., *The Concept of Khilafah according to selected Sunni and Shi'i Quranic Commentaries*, PhD Thesis, The University of Leeds 2001.
- Biographies of the Rightly-Guided Calips. Prepared from the Works of Ibn Katheer, At-Tabari, As-Syooti and Other Historians*, prepared and transl. T. Abu As-Su'od Muhammad, N.K. Ed-Din Abu Al-Yazid, revised and eds M. Ibrahim Kamara, J. McEwan, Dar Al-Manarah 2001.
- Bisheh G., *From Castellum to Palatium: Umayyad Mosaic Pavements from Qasr al-Hallabat in Jordan*, Muq 10, 1993, s. 49–56.
- Blake R.P., *La littérature grecque en Palestine au VIII^e siècle*, Mu 78, 1965, s. 367–380.
- Blanchard M. J., *The Georgian version of the Martyrdom of Saint Michael, monk of Mar Sabas Monastery*, ARAM 6, 1994, s. 149–163.
- Blankinship Kh.Y., *The End of the Jihad State. The Reign of Hisham Ibn 'Abd al-Malik and the Collapse of the Umayyads*, Albany 1994.
- Blankinship Kh.Y., *The Tribal Factor in the Abbasid Revolution: The Betrayal of the Imam Ibrahim B. Muhammad*, JAOS 108. 4, s. 589–603.
- Blau J., *A Grammar of Christian Arabic*, I, Louvain 1966.
- Blich-Abramski I., *Evolution vs. Revolution: Umayyad Elements in the 'Abbasid Regime 133/750–320/932*, I 65, 1988, s. 226–243.
- Blockley R.C., *Subsidies and Diplomacy: Rome and Persia in Late Antiquity*, Phoe 39, 1985, s. 62–74.
- Blois de F., *Sabians*, [in:] *Encyclopaedia of the Qur'an. Volume Four*, eds J.D. McAuliffe, E. van Donzel, W.P. Heinrichs, G. Lecomte, Leiden–Boston 2004, s. 511–512.

- Bloom J., *The Qubbat Al-Khadra and the Iconography of Height in Early Islamic Architecture*, *ArsOr* 23, 1993, s. 135–141.
- Bodley R.V.C., *The Messenger. The Life of Mohammed*, New York 1946.
- Boekhoff van der Voort N.A., *Umayyad Court*, [in:] *Muhammad in History, Thought and Culture. An Encyclopedia of the Prophet of God*, eds A. Walker, C. Fitzpatrick, Santa Barbara 2014, s. 660–663.
- Bolshakov O.G., *Central Asia under the Early 'Abbasids*, [in:] *Central Asia under the Umayyads and the Early 'Abbasids*, eds O.G. Bolshakov, C.E. Bosworth, s. 36–40, <https://en.unesco.org/silkroad/knowledge-bank/central-asia-under-umayyads-and-early-abbasids> [dostęp: 10.05.2021 r.].
- Bonarek J., *Romajowie i obcy w kronice Jana Skylitzesa. Identyfikacja etniczna Bizantyńczyków i ich stosunek do obcych w świetle kroniki Jana Skylitzesa*, Toruń 2003.
- Bonner M., *Some Observations concerning the Early Development of Jihad on the Arab-Byzantine Frontier*, *SIsI* 75, 1992, s. 5–31.
- Bonner M.R.J., *The Last Empire of Iran*, Piscataway 2020.
- Boojamra J.L., *Christianity in Greater Syria after Islam*, *SVTQ* 35, 2/3, 1991, s. 223–239.
- Boojamra J.L., *Christianity in Greater Syria: Surrender and Survival*, *B* 67, 1997, s. 148–178.
- Boorde C., *Zur Chronographie des Theophanes*, *H* 25, 1890, s. 301–307.
- Booth Ph., *The Muslim Conquest of Egypt Reconsidered*, *TM* 17, 2013, s. 639–670.
- Boras L., *A Prophet has appeared coming with the Saracens. The Non-Islamic Testimonies on the Prophet and the Islamic Conquest of Egypt in the 7th–8th centuries*, MA Thesis, Radboud University, Nijmegen 2017.
- Borchardt J., *Myra. Eine Lykische Metropole*, Berlin 1975.
- Borrut A., 'Abdallāh b. 'Abd al-Malik b. Marwān, [in:] *EI*³, eds K. Fleet, G. Krämer, D. Matringe, J. Nawas, E. Rowson, Leiden–Boston 2013, s. 13–14.
- Borrut A., *Court Astrologers and Historical Writing in Early 'Abbāsid Baghdad. An Appraisal*, [in:] *The Place to Go: Contexts of Learning in Baghdad, 750–1000 C.E.*, eds J. Scheiner, D. Janos, Princeton 2014, s. 455–502.
- Borrut A., *Entre mémoire et pouvoir. L'espace syrien sous les derniers Omeyyades et les premiers Abbassides (v. 72–193/692–809)*, Leiden–Boston 2011.
- Borrut A., *Entre tradition et histoire: genèse et diffusion de l'image de 'Umar II*, *MUSJ* 58, 2005, s. 329–378.

- Bosworth C.E., *Mu'āwiyā II*, [in:] EI², eds P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs, https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/muawiya-ii-SIM_5280 [dostęp: 10.05.2021 r.].
- Bosworth C.E., *Rāfi' b. al-Layth b. Naṣr b. Sayyār*, [in:] EI², vol. VIII: *Ned-Sam*, eds C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs, G. Lecomte, Leiden 1995, s. 385–386.
- Bosworth C.E., *Sa'id b. al-'Ās*, [in:] EI², vol. VIII: *Ned-Sam*, eds C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs, G. Lecomte, Leiden 1995, s. 853.
- Bosworth C.E., *The Concept of Dhimma in Early Islam*, [in:] *Christian and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society*, eds B. Braude, B. Lewis, New York–London 1982, s. 37–51.
- Bosworth C.E., *The “Protected Peoples” (Christians and Jews) in Medieval Egypt and Syria*, BJRLM 62, 1979, s. 11–36.
- Bosworth C.E., *Yazīd b. Abī Sufyān*, [in:] EI², eds P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs, https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/yazid-b-abi-sufyan-SIM_8004 [dostęp: 10.05.2021 r.].
- Bowersock G.W., *Die Wiege des Islam. Mohammed, der Koran und die antiken Kulturen*, München 2019.
- Bowersock G.W., *Mosaics as History. The Near East from Late Antiquity to Islam*, Cambridge (MA) 2006.
- Bowman B., *Christian Monastic Life in Early Islam*, Edinburgh 2021.
- Bozkaya K., *Bizans Tarih Yazıcılığı (Başlangıçtan XI Yüzyıla Kadar)*, Tez Danışmanı, Trakya Üniversitesi, Edirne 2017.
- Brandes W., *Apokalyptisches in Pergamon*, Bsl 48, 1987, s. I–II.
- Brandes W., *Der frühe Islam in der byzantinischen Historiographie*, [in:] *Jenseits der Grenzen. Beiträge zur spätantiken und frühmittelalterlichen Geschichtsschreibung*, hrsg. A. Goltz, H. Leppin, H. Schlange-Schöningen, Berlin–New York 2009, s. 313–344.
- Bray R.S., *Armies of Pestilence. The Impact of Disease on History*, Cambridge 1996.
- Bremmer J.H., *Iconoclast, Iconoclastic and Iconoclasm. Notes towards a Genealogy*, ChHR 88. 1, 2008, s. 1–17.

- Breydy M., *Das Chronicon des Maroniten Theophilus ibn Tuma*, JOAS 2, 1990, s. 34–46.
- Breydy M., *Geschichte der syro-arabischen Literatur der Maroniten vom VII. bis XVI. Jahrhundert*, Opladen 1985.
- Brock S., *A half century of Syriac Studies*, BMGS 40. 1, 2016, s. 38–48.
- Brock S., *An Introduction to Syriac Studies*, Piscataway 2006.
- Brock S., *Syriac Sources for Seventh-Century History*, BMGS 2, 1976, s. 17–36.
- Brodka D., *Johannes Epiphaneia – Klassizismus und literarische Tradition in der spätantiken Geschichtsschreibung*, CC 16, 2013, s. 19–28.
- Brooks E.W., *Byzantines and Arabs in the Time of the Early Abbasids*, EHR 15, 1900, s. 728–747.
- Brooks E.W., *The Chronology of Theophanes 607–775*, BZ 8, 1899, s. 82–97.
- Brooks E.W., *The Sicilian Expedition of Constantine IV*, BZ 17, 1908, s. 455–459.
- Brooks E.W., *The Sources of Theophanes and the Syriac Chronicles*, BZ 15, 1906, s. 578–587.
- Brown P., *A Dark Age Crisis. Aspects of the Iconoclastic Controversy*, EHR 88, 1973, s. 1–33.
- Brubaker L., *Inventing Byzantine Iconoclasm*, Bristol 2012.
- Brubaker L., Haldon J., *Byzantium in the Iconoclast Era c. 680–850. A History*, Cambridge 2011.
- Brubaker L., Haldon J., Ousterhout R.G., *Byzantium in the Iconoclast Era c. 680–850. The Sources. An Annotated Survey*, Aldershot 2001.
- Brzozowska Z.A., *Boginie przedmuzułmańskiej Arabii (Al-Lat, Al-Uzza, Manat)*, [in:] *Bizancjum i Arabowie. Spotkanie cywilizacji VI–VIII wiek*, red. T. Wolińska, P. Filipczak, Warszawa 2015, s. 64–89.
- Brzozowska Z.A., *Jeden z herezjarchów? Przedstawienia ikonograficzne Mahometa w rękopisie RNB, F.IV.151 w kontekście staroruskich narracji na jego temat*, VP 38, 2018, s. 449–469.
- Brzozowska Z.A., Wolińska T., *Sophronius of Jerusalem. Synodical Letter*, [in:] Z.A. Brzozowska, M.J. Leszka, T. Wolińska, *Muhammad and the Origin of Islam in the Byzantine-Slavic Literary Context. A Bibliographical History*, Łódź–Kraków 2020, s. 59–65.
- Budzanowska D., *Z historii preikonoklazmu. Euzebiusz z Cezarei i jego List do Konstancji (na tle epoki)*, WSTeo 26.1, 2013, s. 63–83.

- Buhl F., *Mu'ta*, [in:] EI², eds P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs, https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/muta-SIM_5637 [dostęp: 10.05.2021 r.].
- Bukhari S.A.Gh., *Role of Women in the Development of Islamic Civilization*, JI 5. 2, 2012, s. 7–18.
- Bulliet R.W., *Conversion to Islam in the Medieval Period*, Cambridge 1979.
- Bulliet R.W., *Conversion to Islam in the Medieval Period. An Essay in Quantitative History*, Harvard 2013.
- Bulliet R.W., *Cotton, Climate, and Camels in Early Islamic Iran. A Moment in World History*, New York 2009.
- Bulough V.L., *The Roman Empire vs. Persia, 363–502: A Study of Successful Deterrence*, JCre 7, 1963, s. 55–68.
- Bundy D.D., *Timotheos I*, [in:] *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage: Electronic Edition*, eds S.P. Brock, A.M. Butts, G.A. Kiraz, L. van Rompay, <https://gedsh.bethmardutho.org/Timotheos-I> [dostęp: 10.05.2021 r.].
- Butts A.M., *Theodoros bar Koni*, [in:] *The Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, eds S.P. Brock, A.M. Butts, G.A. Kiraz, L. van Rompay, Piscataway (New Jersey) 2011, s. 405–406.
- Busse H., *'Omar b. al-Haṭṭāb in Jerusalem*, JSAI 5, 1984, s. 73–119.
- Caetani L., *Annali dell' Islam. Compilat. 13.–17. A.H.*, vol. III, Milano 1910.
- Cahen C., *Points de vue sur la «Révolution abbāsīde»*, RH 230, 1963, s. 295–338.
- Calmaid J., *Mohammad b. al-Hanafīyya dans la religion populaire, le folklore, les légendes dans le monde turco-persan et indo-persan*, CAs 5/6, 1998, s. 201–220.
- Calofonos G.T., *Dream narratives in historical writing: making sense of Theophanes' Chronography*, [in:] *History as literature in Byzantium: papers from the fortieth Spring Symposium of Byzantine studies, University of Birmingham, April 2007*, ed. R. Macrides, Farnham–Burlington (Vermont) 2010, s. 133–144.
- Cambell M.B., *The Witness and the Other World. Exotic European Travel Writing 400–1600*, Ithaca 1988.
- Cameron A., *Byzantines and Jews. Some Recent Work on Early Byzantium*, BMGS 20, 1996, s. 249–274.
- Cameron A., *Circus Factions: Blues and Greens at Rome and Byzantium*, Oxford 1976.
- Campopiano M., *State, Land Tax and Agriculture in Iraq from the Arab Conquest to the Crisis of the Abbasid Caliphate (Seventh–Tenth Centuries)*, SIsl 107. 1, 2012, s. 1–37.

- Canard M., *Djarādjima*, [in:] EI², vol. II: C–G, eds B. Lewis, Ch. Pellat, J. Schacht, Leiden 1965, s. 457.
- Canard M., *Les expéditions des Arabes contre Constantinople dans l'histoire et dans la légende*, JA 208, 1926, s. 61–121.
- Canard M., *La prise d'Héraclée et les relations entre Hārūn ar-Rashīd et l'Empereur Nicéphore Ier*, B 32, 1962, s. 345–379.
- Canard M., *Les relations politiques et sociales entre Byzance et les Arabes*, DOP 18, 1964, s. 35–56.
- Carballeira Debasa A.M., *The Use of Charity as a Means of Political Legitimation in Umayyad al-Andalus*, JESHO 60. 3, 2017, s. 233–262.
- Cardaillac D., *La polémique antichrétienne du manuscrit aljamiado N° 4944 de la Bibliothèque Nationale de Madrid*, t. I–II, Montpellier 1972.
- Cassin M., Perrin M.-Y., Debié M., Traina G., *La question des éditions de l'Histoire ecclésiastique et le livre X*, [in:] *Eusèbe de Césarée, Histoire ecclésiastique: commentaire*, eds S. Morlet, L. Perrone, Paris–Brescia 2012, s. 185–206.
- Caswell F.M., *The Slave Girls of Baghdad. The Qiyān in the Early Abbasid Era*, London–New York 2011.
- Cecota B., *Arab Expansion on Byzantine Territory (632–718)*, [in:] *Byzantium and the Arabs. The Encounter of Civilizations from the Sixth to Mid-Eighth Century*, eds T. Wolińska, P. Filipczak, Łódź 2015, s. 223–269.
- Cecota B., *Arabskie oblężenia Konstantynopola w VII–VIII wieku. Rzeczywistość i mit*, Łódź 2015.
- Cecota B., rec.: Arsen K. Shaginyan, *Armenija i strany Juzhnogo Kavkaza v uslovijakh vizantijsko-iranskoj i arabskoj vlasti*, Sankt-Peterburg 2011, SCer 4, 2014, s. 295–299.
- Cecota B., *Bułgarzy wobec arabskiego oblężenia Konstantynopola w latach 717–718*, BP 18, 2011, s. 11–22.
- Cecota B., *Edykt ikonoklastyczny Jazyda II w świetle „Chronografii” (AM 6215) Teofanesa Wyznawcy*, Bslov 3, 2010, s. 37–46.
- Cecota B., *Ekspansja arabska na tereny bizantyńskie (632–718) oraz początki organizacji kalifatu*, [in:] *Bizancjum i Arabowie. Spotkanie cywilizacji VI–VIII wiek*, red. T. Wolińska, P. Filipczak, Warszawa 2015, s. 298–345.
- Cecota B., *Islam, the Arabs and Umayyad Rulers according to Theophanes the Confessor's Chronography*, SCer 2, 2012, s. 97–111.
- Cecota B., *Jan z Nikiu wobec najazdu Arabów na Egipt*, PZH 19. 2, 2018, s. 9–31.

- Cecota B., „Kłątwa na Mahometa i jego opowieści i wszystkich, którzy wierzą w nie!” – prześladowania chrześcijan przez Umajjadów w Syrii na podstawie *Chronografii Teofanesa Wyznawcy*, PNH 8. 1, 2009, s. 143–152.
- Cecota B., *The Meaning of “God’s Interventions” in Christian Accounts about the Arab Sieges of Constantinople*, [in:] *Proceedings of the International Symposium Byzantium and the Arab World. Encounter of Civilizations*, eds A. Kralides, A. Gkoutzioukostas, Thessaloniki 2013, s. 117–130.
- Cecota B., *Nie tylko Grecy. Obcy we wczesnobizantyńskim Konstantynopolu*, [in:] *Z badań nad wczesnobizantyńskim Konstantynopolem*, red. M.J. Leszka, K. Marinow, A. Kompa, Łódź 2011, s. 31–55.
- Cecota B., *Plagi na muzułmanów? Kwestia epidemii w Chronografii Teofanesa Wyznawcy w relacjach dotyczących kalifatu i jego poddanych*, PZH 22. 2, 2021, s. 29–45.
- Cecota B., *Teofanes Wyznawca o monofizytach w dobie najazdów arabskich*, SZUJ 17, 2013, s. 31–37.
- Cecota B., *Stosunki kalifatu umajjadzkiego z Chazarami oraz dynastią Tang a oblężenie Konstantynopola w latach 717–718*, [in:] *Nie tylko Śródziemnomorze. Problemy polityczne i społeczne świata islamu*, red. M. Woźniak, Łódź 2012, s. 19–26.
- Cecota B., *Wizerunek Arabów w Historii Leona Diakona*, [in:] *Zachód a świat islamu – zrozumieć innego*, red. I. Kończak, M. Woźniak, Łódź 2012, s. 124–131.
- Cecota B., *Wybrane zagadnienia z korespondencji muzułmańsko – chrześcijańskiej na podstawie „Historii kalifów” Ghewonda*, [in:] *Per aspera ad astra. Materiały z XVI Ogólnopolskiego Zjazdu Historyków Studentów*, t. XIV, Kraków 2008, s. 27–44.
- Chabot J.-B., *Littérature syriaque*, Paris 1934.
- Chaillet Ch., *The Coptic Orthodox Church. A Brief Introduction to its Life and Spirituality*, Paris 2005.
- Chapira D.J.B., *Legendes bibliques attribues à Ka’b al-Abbâr I*, REJ 69, 1919, s. 86–107.
- Chapira D.J.B., *Legendes bibliques attribues à Ka’b al-Abbâr II*, REJ 70, 1920, s. 37–43.
- Charanis P., *Ethnic Changes in the Byzantine Empire in the Seventh Century*, DOP 13, 1959, s. 23–44.
- Charanis P., *The Armenians in the Byzantine Empire*, Bsl 22, 1961, s. 196–240.
- Charanis P., *The Armenians in the Byzantine Empire*, London 1972.
- Chehab H.K., *On the Identification of Anjar (ʿAyn al-Jarr) as an Umayyad Foundation*, Muq 10, 1993, s. 42–48.

- Chehab M., *The Umayyad Palace at 'Anjar*, *ArsOr* 5, 1963, s. 17–25.
- Chowdry Sh.R., *Al-Ḥajjāj ibn Yūsuf. An Examination of His Works and Personality*, PhD Thesis, University of Delhi 1972.
- Christensen P., *The Decline of Iranshahr: Irrigation and Environments in the History of the Middle East, 500 B.C. to A.D. 1500*, Copenhagen 1993.
- Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, vol. I (600–900), eds D. Thomas, B. Roggema, Leiden–Boston 2009.
- Christides V., *Sudanese at the Time of the Arab Conquest of Egypt*, *BZ* 75, 1982, s. 6–13.
- Christys A., *Christians in Al-Andalus 711–1000*, Richmond 2002.
- Christys A., *St-Germain des-Prés, St Vincent and the martyrs of Cordoba*, *EMR* 7, 2, 1998, s. 199–216.
- Chudzikowska-Wołoszyn M., *Początki sporów ikonoklastycznych w Bizancjum*, *SELb* 7, 2006, s. 79–89.
- Classical Islam. A Sourcebook of Religions Literature*, transl. N. Calder, J. Mojadeddi, A. Rippin, Abingdon–New York 2003.
- Coakley J.F., *Mushe bar Kipho*, [in:] *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage: Electronic Edition*, eds S.P. Brock, A.M. Butts, G.A. Kiraz, L. van Rompay (Gorgias Press, 2011; online ed. Beth Mardutho, 2018) <https://gedsh.bethmardutho.org/Mushe-bar-Kipho> [dostęp: 10.05.2021 r.].
- Coakley J.F., *When were the five Greek vowel-signs introduced into Syriac writing?* *JSS* 56, 2011, s. 307–325.
- Cobb P.M., *Community versus Contention: Ibn 'Asākir and 'Abbāsīd Syria*, [in:] *Ibn 'Asākir and Early Islamic History*, eds J.E. Lindays, Princeton 2001, s. 100–126.
- Cobb P.M., *'Umar II b. 'Abd al-'Azīz*, [in:] *EI²*, vol. X, eds P.J. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs, Leiden 2000, s. 821–822.
- Cobb P.M., *White Banners. Contention in 'Abbasid Syria, 750–880*, Albany (NJ) 2001.
- Cohen M., *Islam and the Jews: Myth, Counter-Myth, History*, *JQ* 38, 1986, s. 125–137.
- Colbert E.P., *The Martyrs of Cordoba (850–859). A Study of the Sources*, Washington 1962.
- Compareti M., *The Last Sasanians in China*, *ES* 2, 2003, s. 197–213.
- Congourdeau M.-H., Melhaoui M., *La perception de la peste en pays chrétien byzantin et musulman*, *REB* 59, 2001, s. 99–105.

- Conrad L.I., *Syriac perspectives on Bilād al-Shām during the 'Abbāsīd Period*, [in:] *Proceedings of the fifth international conference on Bilād al-Shām during the 'Abbāsīd period (132–451/750–1059)*, eds M. al-Bakhit, R. Schick, Amman 1991, s. 1–44.
- Conrad L.I., *The Arabs and the Colossus*, JRAS 6, 1996, s. 165–187.
- Conrad L.I., *The Conquest of Arwād. A Source-Critical Study in the Historiography of the Early Medieval Near East*, [in:] *The Byzantine and Early Islamic Near East. Problems in the Literary Sources Material*, eds L.I. Conrad, A. Cameron, Princeton 1992, s. 317–401.
- Conrad L.I., *The Plague in the Early Medieval Near East*, Princeton 1981.
- Conrad L.I., *Theophanes and the Arabic Historical Tradition. Some Indications of Intercultural Transmission*, [in:] *Arab-Byzantine Relations in Early Islamic Times*, eds M. Bonner, L.I. Conrad, London–New York 2017, s. 317–360.
- Conrad L.I., 'Umar at Sargh: *The Evolution of an Umayyad Tradition on Flight from the Plague*, [in:] *Story-Telling in the Framework of Non-Fictional Arabic Literature*, ed. S. Leder, Wiesbaden 1998, s. 488–528.
- Conrad L.I., *Zeno, the Epileptic Emperor: Historiography and Polemics as Source of Realia*, BMGS 24, 2000, s. 61–81.
- Constatelos D., *The Moslem Conquest of the Near East as Revealed in the Greek Sources of the Seventh and the Eighth Centuries*, B 42, 1972, s. 325–357.
- Conte R., rec.: *Three Christian Martyrdoms from Early Islamic Palestine: Passion of Peter of Capitolias, Passion of the Twenty Martyrs of Mar Saba, Passion of Romanos the Neo-Martyr. Parallel Georgian-English and Greek-English texts ed. and transl. by St. J. Shoemaker (Eastern Christian texts, 6)*, Provo-UTAH, Brigham Young University Pr., 2016, RSIM 7, 2017, s. 1–10.
- Conterno M., *La „descrizione dei tempi” all'alba dell'espansione islamica. Un'indagine sulla storiografia greca, siriana e araba fra VII e VIII secolo*, Boston–Berlin 2014.
- Conterno M., *Palestina, Siria, Costantinopoli: la “Cronografia” di Teofane Confessore e la mezzaluna fertile della storiografia nei “secoli bui” di Bisanzio*, PhD Thesis, Istituto italiano di scienze umane, Firenze 2011.
- Conterno M., “Storytelling” and “History writing” in *Seventh-Century Near East*, FMSH-WP-2014-80, September 2014, <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01063730/document> [dostęp: 10.05.2021 r.].
- Conticello V., *Jean Damascene*, [in:] *Dictionnaire des philosophes antiques III*, ed. R. Goulet, Paris 2000, s. 989–1003.

- Cook D., *Women fighting in Jihad?*, [in:] *Female, Terrorism and Militancy, Agency, Utility and Organisation*, ed. D. Cook, New York 2008, s. 375–384.
- Cook M., *Mahomet*, tłum. B.R. Zagórski, Warszawa 1999.
- Coope J.A., *The Martyrs of Córdoba. Community and Family Conflict in an Age of Mass Conversion*, Lincoln 1995.
- Coope J.A., *Religious and Cultural Conversion to Islam in Ninth-Century Umayyad Córdoba*, JWH 4, 1993, s. 47–68.
- Creswell K.A.C., *Early Muslim Architecture*, vol. I, Oxford 1969.
- Crone P., *The 'Abbāsid Abnā' and Sāsānid Cavalrymen*, JRAS 8, 1998, s. 1–19.
- Crone P., *Islam, Judeo-Christianity and Byzantine Iconoclasm*, JSAI 2, 1980, s. 59–95.
- Crone P., *Mawali and the Prophet's Family. An Early Shī'ite View*, [in:] P. Crone, *From Arabian Tribes to Islamic Empire. Army, State and Society in the Near East c. 600–850*, London 2008, s. 167–194.
- Crone P., *Meccan Trade and the Rise of Islam*, Princeton 1987.
- Crone P., *Medieval Islamic Political Thought*, Edinburgh 2005.
- Crone P., *Ninth-Century Muslim Anarchists*, PP 167, 2000, s. 3–28.
- Crone P., *Quraysh and the Roman Army Making Sense of the Meccan Leather Trade*, BSOAS 70. 1, 2007, s. 63–89.
- Crone P., *Slaves on Horses. The Evolution of the Islamic Polity*, Cambridge 1980.
- Crone P., „*Shūrā*” as an Elective Institution, QSA 19, 2001, s. 3–39.
- Crone P., *The Kharijites and the caliphal title*, [in:] *Studies in Islamic and Middle Eastern Texts and Traditions: in memory of Norman Calder*, eds G. Hawting, J.A. Mojaddedi, A. Samely, Oxford 2000, s. 85–91.
- Crone P., *The Nativist Prophets of Early Islamic Iran. Rural Revolt and Local Zoroastrianism*, Cambridge 2012.
- Crone P., *The Significance of Wooden Weapons in al-Mukhtar's Revolt and the 'Abbasid Revolution*, [in:] *Studies in Honour of Clifford Edmund Bosworth I: Hunter of the East, Arabic and Semitic Studies*, ed. I.R. Netton, Leiden 2012, s. 174–187.
- Crone P., *Were the Qays and Yemen of the Umayyad Period Political Parties?*, I 71, 1994, s. 1–57.
- Crone P., Cook M., *Hagarism: The Making of the Islamic World*, Cambridge 1977.
- Crone P., Hinds M., *God's Caliph. Religious Authority in the First Centuries of Islam*, Cambridge 1986.

- Cucarella D.S., *Schadler, Peter, John of Damascus and Islam: Christian Heresiology and the Intellectual Background to Earliest Christian-Muslim Relations* [review], *MIDÉO* 34, 2019, s. 390–394.
- Cutler A., *The Ninth Century Spanish Martyrs Movement and the Origins of Western Christian Missions to the Muslims*, *MWo* 55. 4, 1965, s. 321–339.
- Cvetković M., *The Settlement of the Mardaites and Their Military-Administrative Position in the Themata of the West: A Chronology*, *ZRVI* 54, 2017, s. 65–85.
- Cyrek O., *Teologiczne argumenty przeciwników i zwolenników kultu ikon na podstawie niektórych pism Epifaniusza z Salaminy i „Mowy” Jana Damasceńskiego dotyczącej kultu obrazów*, *Rsa* 16, 2009, s. 103–114.
- Dadoyan S.B., *The Armenians in the Medieval Islamic World. Paradigms of Interaction Seventh to Fourteenth Centuries. Volume One: The Arab Period in Arminiya Seventh to Eleventh Centuries*, New Brunswick–London 2011.
- Dagron G., *Emperor and Priest. The Imperial Office in Byzantium*, Cambridge 2003.
- Dagron G., *Ikonoklazm i ustanowienie ortodoksji (726–847)*, [in:] *Historia chrześcijaństwa. Biskupi, mnisi i cesarze 610–1054*, eds G. Dagron, P. Riché, A. Vauchez, tłum. M. Żurowska et al., Warszawa 1999, s. 86–118.
- Dagron G., Déroche V., *Juifs et chrétiens dans l’Orient du VII^e siècle*, *TM* 11, 1991, s. 17–273.
- Danecki J., *Arabowie*, Warszawa 2001.
- Danecki J., *Kultura i sztuka islamu*, Warszawa 2003.
- Danecki J., *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. I, Warszawa 2002.
- Daniel E.L., *The ‘Ahl al-Taḳāḍum’ and the Problem of the Constituency of the Abbasid Revolution in the Merv Oasis*, *JIS* 7. 2, 1996, s. 150–179.
- Daniel E.L., *The Anonymous „History of the Abbasid Family” and Its Place in Islamic Historiography*, *IJMES* 14. 4, 1982, s. 419–434.
- Daniel E.L., *The Political and Social History of Khurasan under Abbasid Rule 747–820*, Minneapolis–Chicago 1979.
- Daniel N., *Islam and the West. The Making of an Image*, Edinburgh 1966.
- Daniel N., *Spanish Christian Sources of Information about Islam (Ninth–Thirteenth Centuries)*, *Msq* 15, 1994, s. 365–384.
- Daniel N., *The Arabs and Medieval Europe*, London–Beirut 1975.
- Daryaei T., *The Collapse of the Sasanian Power in Fārs/Persis*, *NIB* 2. 1, 2002, s. 3–18.

- Daryaei T., *Persian Lords and the Umayyads: Cooperation and Coexistence in a Turbulent Time*, [in:] *Christians and Others in the Umayyad State*, eds A. Borrut, F.M. Donner, Chicago 2016, s. 73–81.
- Debié M., *Christians in the Service of the Caliph: Through the Looking Glass of Communal Identities*, [in:] *Christians and Others in the Umayyad State*, eds A. Borrut, F.M. Donner, Chicago 2016, s. 53–71.
- Debié M., *Theophanes 'Oriental Source'. What can we learn from Syriac Historiography?*, [in:] *Studies in Theophanes*, eds M. Jankowiak, F. Montinaro, Paris 2015 [=TM 19], s. 365–382.
- Déclais J.-L., *Ézékiel: La vallée des morts et la peste d'Emmaüs*, MIDÉO 30, 2014, s. 185–212.
- Décobert Ch., *L'Autorité religieuse aux premiers siècles de l'islam*, ASSR 125. 1, 2004, s. 23–44.
- Décobert Ch., *Le mendiant et le combattant. L'institution de l'islam*, Paris 1991.
- De Epalza M., *Félix de Urgel – influencias islámicas encubiertas de judaísmo y los mozárabes del siglo VIII*, AHA 22, 2001, s. 31–66.
- De Epalza M., *Influences islamiques dans la théologie chrétienne médiévale: l'adoptionisme espagnol (VIII^{ème} siècle)*, ICh 18, 1992, s. 55–72.
- De Epalza M., *Les mozarabes. Etat de la question*, RMMus 63/64, 1992, s. 39–50.
- Delehaye H., *Passio Sanctorum Sexaginta Martyrum*, AB 23, 1904, s. 289–307.
- Delierneux N., *Arculf, sanctus episcopus gente Gallus: une existence historique discutable*, RBPH 75. 4, 1997, s. 911–941.
- Demichelis M., *Between Mu'tazilism and Syncretism: A Reappraisal of the Behavior of the Caliphate of al-Ma'mūn*, JNES 71. 2, 2012, s. 257–274.
- Derenk D., *Leben und Dichtung des Omayyadenkalifen al-Walīd ibn Yazīd. Ein Quellenkritischer Beitrag*, Freiburg 1974.
- Déroche V., *Polémique anti-judaïque et émergence de l'Islam (7^e–8^e siècles)*, REB 57, 1999, s. 141–161.
- DeShazo A.S., Bates M.L., *The Umayyad Governors of al-'Irāq and the Changing Annulet Patterns on their Dirhams*, NC 14, 1974, s. 110–118.
- Detlef C., Müller G., *Severos*, [in:] *Biographisch Bibliographisches Kirchenlexikon*, http://www.bautz.de/bbkl/s/s2/severos_i_a_m.shtml [tekst przetłumaczony na język angielski przez Rogera Pearse'a znajduje się na stronie: http://www.ccel.org/p/pearse/morefathers/severus_hermopolis_hist_alex_patr_00_eintro.htm [dostęp: 10.05.2021 r.]].

- Dietrich A., *Al-Dabbak ibn Kays al-Fibri*, [in:] EI², vol. II: C–G, eds B. Lewis, Ch. Pellat, J. Schacht, Leiden 1965, s. 89–90.
- Dietrich A., *al-Ḥadždjād b. Yūsuf*, [in:] EI², vol. III: H–Iram, eds B. Lewis, V.L. Ménage, Ch. Pellat, J. Schacht, Leiden 1971, s. 39–43.
- Dietz M., *Wandering Monks, Virgins and Pilgrims. Ascetic Travel in the Mediterranean World A.D. 300–800*, Philadelphia 2005.
- Dick I., *Un continuateur arabe de saint Jean Damascène, Théodore Abuqurra, évêque melchite de Harran. La personne et son milieu, p. 1: Les études antérieures sur Abuqurra*, POC 12, 1962, s. 209–223.
- Dick I., *Un continuateur arabe de saint Jean Damascène, Théodore Abuqurra, évêque melchite de Harran. La personne et son milieu, p. 2: Analyse des sources*, POC 12, 1962, s. 209–223, 319–332.
- Dick I., *Un continuateur arabe de saint Jean Damascène, Théodore Abuqurra, évêque melchite de Harran. La personne et son milieu, p. 3: Essai d'une esquisse historique*, POC 13, 1963, s. 114–129.
- Dick I., *Deux écrits inédits de Théodore Abuqurra*, Mu 72, 1959, s. 53–67.
- Dick I., *La discussion d'Abū Qurra avec les ulémas musulmans devant le calife al-Ma'mūn*, POI 16, 1990/1991, s. 107–113.
- Dick I., *La passion Arabie de S. Antoine Ruwah, néo-martyre de Damas † 25 dec. 799*, Mu 74, 1961, s. 109–133.
- Dimitra N., *Rebellion of Saborios the Persian, 667*, Εγκυκλοπαίδεια Μείζονος Ελληνισμού, Μ. Ασία, 2008, <http://asiaminor.chw.gr/forms/fLemma.aspx?lemmaId=10025> [dostęp: 10.05.2021 r.].
- Di Segni L., *Greek Inscriptions in Transition from the Byzantine to the Early Islamic Period*, [in:] *From Hellenism to Islam. Cultural and Linguistic Change in the Roman Near East*, eds H. Cotton, R. Hoyland, J. Price, D. Wasserstein, Cambridge 2009, s. 352–373.
- Ditten H., *Ethnische Verschiebungen zwischen der Balkanhalbinsel und Kleinasien vom Ende des 6. bis zur zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts*, Berlin 1993.
- Dixon A.A., *The Umayyad Caliphate 65–86/684–705. A Political Study*, PhD Thesis, University of London 1969.
- Doherty B.G.F., *The Montanist Milieu. History and Historiography in the Study of Montanism*, PhD Thesis, Macquarie University, Sydney 2011.
- Dols M.W., *Plague in Early Islamic History*, JAOS 94, 1974, s. 371–382.

- Donner F.M., *Centralized Authority and Military Autonomy in the Early Islamic Conquests*, [in:] *The Byzantine and Early Islamic Near East*, vol. III: *States, Resources and Armies, Studies in Late Antiquity and Early Islam* 1, ed. Av. C a m e r o n, Princeton 1995, s. 337–360.
- Donner F.M., *The Early Islamic Conquests*, Princeton 1981.
- Donner F.M., *The Formation of the Islamic State*, JAOS 106. 2, 1986, s. 283–296.
- Donner F.M., *Muhammad and the Believers. At the Origins of Islam*, Cambridge (MA) 2010.
- Donner F.M., *‘Uthmān and the Rāshidūn Caliphs in Ibn ‘Asākir’s Ta’rīkh madīnat Dimashq: a Study in Strategies of Compilation*, [in:] *Ibn ‘Asākir and Early Islamic History*, ed. J.E. L i n d s a y, Princeton 2001, s. 44–61.
- Donner F.M., *La question du messianisme dans l’islam primitif*, RMMus 91/94, 2000, s. 17–28.
- Donner F.M., *Was Marwan ibn al-Hakam the First Real Muslim*, [in:] *Genealogy and Knowledge in Muslim Societies. Understanding the Past*, eds S.B. S a v a n t, H. d e F e l i p e, Edinburgh 2014, s. 105–114.
- Dospěl Williams E., *A Taste for Textiles: Designing Umayyad and ‘Abbāsīd Interiors*, DOP 73, 2019, s. 409–432.
- Downes M., *Iran’s Unresolved Revolution*, Aldershot 2002.
- Drees C.J., *Sainthood and suicide, the motives of the martyrs of Córdoba, A.D. 850–859*, JMRS 20, 1990, s. 59–89.
- Drijvers H.J.W., *The Gospel of the Twelve Apostles: A Syriac Apocalypse from the Early Islamic Period*, [in:] *The Byzantine and Early Islamic Near East. Problems in the Literary Source Material*, eds A. C a m e r o n, L. I. C o n r a d, Princeton 1992, s. 189–213.
- Dudek J., *Chazarowie. Polityka – kultura – religia VII–XI wiek*, Warszawa 2016.
- Duggan T.M.P., *Some Reasons for the Currency Reform of A.H. 77/696–7 A.D.: The Figure on the Obverse, ‘the Caliph, the Prophet, or an Image of an Idol of Solid Hammer-Beaten Metal?’*, MJH 4. 2, 2014, s. 89–112.
- Duque A., *Claiming Martyrdom in the Episode of the Martyrs of Córdoba*, CCO 8, 2011, s. 23–48.
- Durak K., *Traffic across the Cilician Frontier in the Ninth and Tenth Centuries: Movement of People between Byzantium and the Islamic Near East in the Early Middle Ages*, [in:] *Proceedings of the International Symposium Byzantium and the Arab*

- World. Encounter of Civilizations*, eds A. Kralides, A. Gkoutzioukostas, Thessaloniki 2013, s. 141–154.
- Dussaud R., *Topographie historique de la Syrie antique et médiévale*, t. IV, Paris 1927, <https://books.openedition.org/ifpo/3704#text> [dostęp: 10.05.2021 r.].
- Dziedkan M., *Ḥadiġa, żona Proroka Muḥammada w Usd al-ġāba fī maʿrifat aṣ-ṣaḥāba ʿIzz ad-Dīna al-Aṭīra i innych klasycznych źródłach arabskich*, [in:] *Kobiety Bliskiego Wschodu*, red. M. Dziedkan, I. Kończak, Łódź 2005, s. 11–23.
- Eickelman D.F., *Musaylima: An Approach to the Social Anthropology of Seventh Century Arabia*, JESHO 10. 1, 1967, s. 17–52.
- Eisener R., *Zwischen Faktum und Fiktion. Eine Studie zum Umayyadenkalifen Sulaimān b. Abdalmalik und seinem Bild in den Quellen*, Wiesbaden 1987.
- Elʿad A., *Aspects of the Transition from the Umayyad to the ʿAbbasid Caliphate*, JSAI 19, 1995, s. 89–128.
- El-Awaisi A.M., *The Significance of Jerusalem in Islam an Islamic Reference*, JIS 1/2, 1998, s. 47–71.
- El-Awaisi A.M., *Umar's Assurance of Aman to the People of Aelia (Bayt al-Maqdis – Islamic Jerusalem). A Critical Analytical Study of Al-Tabari's Version*, JāT 13. 2, 2018, s. 65–80.
- El-Awaisi A.M., *Umar's Assurance of Aman to the People of Aelia (Islamic Jerusalem). A Critical Analytical Study of the Greek Orthodox Patriarchate's Version*, WJIHC 2. 3, 2012, s. 128–136.
- El-Awaisi A.M., *Umar's Assurance of Safety to the People of Aelia (Jerusalem). A Critical Analytical Study of the Historical Sources*, JIS 3. 2, 2000, s. 47–89.
- El-Azhari T., *Queens, Eunuchs and Concubines in Islamic History 661–1257*, Edinburgh 2019.
- El Cheikh N.M., *Women, Islam and Abbasid Identity*, Cambridge (MA) 2015.
- El-Hibri T., *Parable and Politics in Early Islamic History. The Rashidun Caliphs*, New York 2010.
- El-Hibri T., *The Redemption of Umayyad Memory by the ʿAbbāsids*, JNES 61. 4, 2002, s. 241–265.
- El-Hibri T., *Reinterpreting Islamic Historiography: Ḥārūn al-Rashid and the Narratives of the ʿAbbāsīd Caliphate*, Cambridge 1999.
- El-Hibri T., *ʿUmar b. al-Khaṭṭāb and the Abbasids*, JAOS 136. 4, 2016, s. 763–783.

- Elisséeff N., *Mardj Rābit*, [in:] EI², vol. VI: *Mabk–Mid*, eds C.E. Bosworth, E. van Donzel, Ch. Pellat, Leiden 1991, s. 544–546.
- Elius M., *Islamic View of Women Leadership as Head of the State. A Critical Analysis*, ArtFJ 4, 2010/2011, s. 195–205.
- Elsner J., *Iconoclasm as Discourse. From Antiquity to Byzantium*, ArtB 94. 3, 2012, s. 368–394.
- Eltantawi S., *Mysterious Legislation: ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb’s Role in the Legalization of the Stoning Punishment in the Sunni Islamic Tradition*, [in:] *Islamic Interpretive Tradition and Gender Justice: Processes of Canonization Subversion and Change*, eds N. Reda, Y. Amin, Montreal-Kingston 2020, s. 288–313.
- El Tantawy A., *Abu Bakr As-Siddiq*, Dar Al-Manara, Ġudda 1986.
- Essvan J., *Hasan b. Muhammad b. al-Hanaṭiyya*, [in:] EI², *Supplement. Fascicules 5–6*, eds C.E. Bosworth, E. van Donzel, B. Lewis, Ch. Pellat, Leiden 1982, s. 357–358.
- Essvan J., *La peste d’Emmaüs. Théologie et histoire du salut aux prémices de l’Islam*, CRAIBL 144. 1, 2000, s. 325–337.
- Essvan J., *Les Qadarites et la Ġailāniya de Yazīd III*, SIsl 31, 1970, s. 269–286.
- Essvan J., *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert der Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, Berlin 1991.
- Fahd T., *Šābi’a*, [in:] EI², vol. VIII, eds C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs, G. Lecomte, Leiden 1995, s. 675–678.
- Fairchild Ruggles D., *The Mirador in Abbasid and Hispano-Umayyad Garden Typology*, Muq 7, 1990, s. 73–82.
- Fares B., *Philosophie et jurisprudence illustrees par les Arabes. La querelle des images en islam*, [in:] *Melanges Louis Massignon*, vol. II, Damas 1977, s. 77–109.
- Fariq K.A., *The Story of an Arab Diplomat*, SII 3. 2, 1966, s. 53–80.
- Fariq K.A., *The Story of an Arab Diplomat*, SII 3. 3, 1966, s. 119–142.
- Fariq K.A., *The Story of an Arab Diplomat*, SII 3. 4, 1966, s. 227–241.
- Fariq K.A., *The Story of an Arab Diplomat*, SII 4. 1, 1967, s. 50–59.
- Farooq M.O., *Ibn Khaldūn’s Defense of Mu’āwiya: The Dynamics of ‘Aṣabīyya, Mulk and the Counter-Revolution According to the Muqaddima*, JoIMS 4. 1, 2019, s. 87–106.
- Farrin R., *Abundance from the Desert. Classical Arabic Poetry*, Syracuse (New York) 2011.

- Feder F., *The Bashmurite Revolts in the Delta and the „Bashmuri Dialect”*, [in:] *Christianity and Monasticism in Northern Egypt. Beni Suef, Giza, Cairo and the Nile Delta*, eds G. Gabra, H.N. Takla, Cairo 2017, s. 33–36.
- Feener R.M., Gedacht J., *Hijra, Hajj and Muslim Mobilities: Considering Coercion and Asymmetrical Power Dynamics in Histories of Islamic Cosmopolitanism*, [in:] *Challenging Cosmopolitanism. Coercion, Mobility and Displacement in Islamic Asia*, eds R.M. Feener, J. Gedacht, Edinburgh 2018, s. 1–29.
- Feliga P., *Obrona kultu obrazów w „Trzech mowach apologetycznych przeciwko tym, którzy odrzucają święte obrazy” św. Jana Damasceńskiego*, CT 87. 3, 2017, s. 25–66.
- Ferber J., *Theophanes’ Account of the Reign of Heraclius*, [in:] *Byzantine Papers: Proceedings of the First Australian Byzantine Studies Conference, Canberra, 17–19 May 1978*, eds E. Jeffreys, M. Jeffreys, A. Moffatt, Canberra 1981, s. 32–42.
- Ferizhandi P.Gh., *La gouvernance dans la pensée du calife Ali ibn Abi Tālib (600–661 EC) dans sa Lettre 53 au gouverneur Mālik al-Ashtar al-Nakha’i (m. 658 EC) et sa réception jusqu’à nos jours*, MA Thesis, Université de Montréal 2007.
- Fernández D.A., *Las reliquias de los santos mártires de Córdoba: Revisión y comentarios*, BRACC 146, 2004, s. 215–230.
- Fernández Félix A., Fierro M., *Cristianos y conversos al Islam en al-Andalus bajo los Omeyas: Una aproximación al proceso de islamización a través de una fuente legal andalusí del s. III/I*, [in:] *Visigodos y omeyas: un debate entre la Antigüedad tardía y la Alta Edad Media*, eds L. Caballero, P. Mateos, Madrid 2000, s. 415–428.
- Fierro M., *La heterodoxia en al-Andalus durante el período Omeya*, Madrid 1987.
- Figueroa M.R., *Religión y Estado durante la dinastía abasí. El califato de al-Mansur*, CEAA 40. 1, 2005, s. 57–87.
- Fığlalı E.R., *The „Problem” of Abd-Allah Ibn-Saba*, IIED 5, 1982, s. 379–390.
- Fishbein M., *The Life of Al-Mukhtar B. Abi ‘Ubayd in Some Early Arabic Historians (Iraq)*, PhD Thesis, University of California, Los Angeles 1988.
- Fisher G., *Between Empires. Arabs, Romans and Sasanians in Late Antiquity*, Oxford 2011.
- Fischer M.M.J., *Iran. From Religious Dispute to Revolution*, Harvard 1980.
- Flood F.B., *The Great Mosque of Damascus. Studies on the Makings of an Umayyad Visual Culture*, Boston 2001.
- Flood F.B., *Umayyad Survivals and Mamluk Revivals: Qalawunid Architecture and the Great Mosque of Damascus*, Muq 14, 1997, s. 57–79.

- Flori J., *L'islam et la fin des Temps. L'interprétation prophétique des invasions musulmanes dans la chrétienté médiévale*, Paris 2007.
- Flusin B., *L'esplanade du temple a l'arrivée des Arabes, d'après deux récits byzantins*, [in:] *Bayt al-Maqdis: 'Abd al-Malik's Jerusalem*, eds J. Raby, J. Johns, Oxford 1992, s. 17–31.
- Foote R.M., *Commerce, Industrial Expansion and Orthogonal Planning. Mutually Compatible Terms in Settlements of Bilad al-Sham during the Umayyad Period*, *MAr* 13, 2000, s. 25–38.
- Forrest S., *Theophanes' Byzantine source for the late Seventh and Early Eighth Centuries c. AD 668–716*, [in:] *Studies in Theophanes*, eds M. Jankowiak, F. Montinaro, Paris 2015 [=TM 19], s. 417–444.
- Foss C., *Arab-Byzantine Coins. An Introduction with a Catalogue of the Dumbarton Oaks Collection*, Washington 2008.
- Foss C., *A Syrian Coinage of Mu'awiya?*, *RN* 158, 2002, s. 353–365.
- Fowden E.K., *Rural Converters Among the Arabs*, [in:] *Conversion in Late Antiquity: Christianity, Islam, and Beyond. Papers from the Andrew W. Mellon Foundation Sawyer Seminar, University of Oxford, 2009–2010*, eds A. Papaconstantinou, N. McLynn, D. L. Schwartz, Surrey–Burlington 2015, s. 175–196.
- Fowden G., *Qusayr 'Amra: Art and the Umayyad Elite in Late Antique Syria*, Berkeley 2004.
- Franke F.R., *Die freiwilligen Märtyrer von Cordova und das Verhältnis der Mozaraber zum Islam nach den Schriften Sperandio, Eulogius und Alvar*, *GAKS* 13, 1958, s. 1–176.
- Frend W.H.C., *The Rise of the Monophysite Movement: Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries*, Cambridge 1972.
- Frolov A., *IC XC NIKA*, *Bsl* 17, 1956, s. 106–108.
- Gabra G., *The Revolts of the Bashmuric Copts in the Eighth and Ninth Centuries*, [in:] *Die koptische Kirche in den ersten drei islamischen Jahrhunderten*, ed. W. Belz, Halle–Wittenberg 2003, s. 111–119.
- Gabrieli F., *La rivolta dei Muhallabiti nel 'Irāq e il nuovo Balādūrī*, *RANL* 14, 1938, s. 199–236.
- Gabrieli F., *Al-Walid ibn Yazid: Il califfo e il poeta*, *RSO* 15, 1, 1934, s. 1–64.
- Gaiser A., *What do we learn about the early Kharijites and Ibadīyya from their coins?*, *JAOS* 130, 2010, s. 167–187.

- Galor K., Bloedhorn H., *The Archaeology of Jerusalem. From the Origins to the Ottomans*, New Haven 2013.
- García Moreno L.A., *Literatura antimusulmana de tradición bizantina entre los mozárabes*, Hsa 57, 2005, s. 7–45.
- Garitte G., *La Version georgienne de la vie de S. Cyriaque par Cyrille de Scythopolis*, Mu 75, 1962, s. 399–440.
- Garsoïan N.G., *The Problem of Armenian Integration into the Byzantine Empire*, [in:] *Studies on the Internal Diaspora of the Byzantine Empire*, eds H. Ahrweiler, A.E. Laiou, Washington 1997, s. 53–124.
- Gatier P.-L., *L'Ariane et le chamelier de Qusayr 'Amra. Iconographie omeyyade et mosaïques byzantines*, BEO 66, 2017 s. 59–96.
- Gaudefroy-Demombynes M., *Narodziny islamu*, tłum. H. Olędzka, Warszawa 1988.
- Gaudel J.-M., *La correspondance de 'Umar et Léon (vers 900)*, [in:] *Collection Studi arabo – islamici del PISAI*, Roma 1995, s. 3–30.
- Gaudel J.-M., *The Correspondence between Leo and Umar: Umar's Letter Re-discovered?*, ICh 10, 1984, s. 109–157.
- Gäbe S., *Schwaches Weib und starker Schrei. Schriftstellerisches Selbstverständnis und Exordialtopik bei lateinischen Autorinnen des frühen Mittelalters*, AKg 85, 2003, s. 437–469.
- Gelovani N., *Arab-Byzantine Relations under the Umayyad Caliphate and South Caucasus*, IJSSH 3, 1, 2013, s. 26–29.
- Genequand D., *Barrages d'époque Omeyyade au Proche-Orient*, [in:] *Regards croisés d'orient et d'occident. Les barrages dans l'antiquité tardive: Actes du colloque, 7–8 janvier 2011, Paris, Fondation Simone et Cino del Duca. Organisé dans le cadre du programme ANR EauMaghreb*, eds F. Baratte, Ch.J. Robin, E. Rocca, Paris 2013, s. 103–124.
- Genequand D., *Les établissements des élites omeyyades en Palmyrène et au Proche-Orient*, Beyrouth 2012.
- Genequand D., *Two Possible Caliphal Representations from Qaṣr al-Ḥayr al-Sharqī and Their Implication for the History of the Site*, [in:] *Power, Patronage and Memory in Early Islam. Perspectives on Umayyad Elites*, eds A. George, A. Marsham, Oxford 2018, s. 147–174.

- George A., *Paradise or Empire? On a Paradox of Umayyad Art*, [in:] *Power, Patronage and Memory in Early Islam. Perspectives on Umayyad Elites*, eds A. George, A. Marsham, Oxford 2018, s. 39–68.
- Gero S., *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Leo III with Particular Attention to the Oriental Sources*, Louvain 1973.
- Gero S., *Notes on Byzantine Iconoclasm in the Eighth Century*, B 44, 1974, s. 23–42.
- Ghanei A., Moradi F., *Review of the Article of Ali Ibn Abi Talib (AS) from Leiden Encyclopedia of the Quran*, BiQ 15 (29), 2021, s. 175–202.
- Ghayem B., Sediq M., *The Reasons for and Stages of Correcting and Arabicizing the Islamic Coins with an Emphasis on the Abd al-Malik ibn Marwan's Era*, HICC 9 (33), 2019, s. 63–88.
- Gibb H.A.R., 'Abd Allāh ibn al-Zubayr, [in:] EI², vol I: A–B, eds H.A.R. Gibb, J.H. Kramers, E. Lévi-Provençal, J. Schacht, B. Lewis, Ch. Pellat, Leiden 1960, s. 54–55.
- Gibb H.A.R., *Abū Ūbayda al-Djarrāb*, [in:] EI², vol. I: A–B, eds H.A.R. Gibb, J.H. Kramers, E. Lévi-Provençal, J. Schacht, Leiden 1986, s. 158–159.
- Gibb H.A.R., *Amīr al-Mu'minīn*, [in:] EI², vol. I: A–B, eds H.A.R. Gibb, J.H. Kramers, E. Lévi-Provençal, J. Schacht, B. Lewis, Ch. Pellat, Leiden 1960, s. 445.
- Gibb H.A.R., *Arab-Byzantine Relations under the Umayyad Caliphate*, DOP 1, 1958, s. 219–233.
- Gibb H.A.R., *The Fiscal Rescript of 'Umar II*, Ara 2, 1955, s. 1–16.
- Gil M., *A History of Palestine 634–1099*, transl. E. Broido, Cambridge 1997.
- Ginkel van J., *Maronite Chronicle of 663/4*, [in:] *Encyclopedia of the Medieval Chronicle*, eds G. Dunphy, C. Bratu, Leiden 2016, https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedia-of-the-medieval-chronicle/*-SIM_01787 [dostęp: 10.05.2021 r.].
- Gleir R., Khoury A., *Johannaes Damaskenos und Theodor Abu Qurra. Schriften zum Islam*, Würzburg 1995.
- Glubb J.B., *The Great Arab conquests*, New Jersey 1964.
- Glynias J., *Prayerful Iconoclasts. Psalm Seals and Elite Formation in the First Iconoclast Era (726–750)*, DOP 71, 2017, s. 65–94.

- Goldman B.G., *Arabic-Speaking Jews in Crusader Syria. Conquest, Continuity and Adaptation in the Medieval Mediterranean*, PhD Thesis, Johns Hopkins University, Baltimore 2018.
- Gonzales V., *Aporia in Umayyad Art or the Degree Zero of the Visual Forms' Meaning in Early Islam*, MCMW 1. 1/2, 2020, s. 6–33.
- González-Muñoz F., *En torno a la orientación de la polémica antimusulmana en los textos latinos de los mozárabes del siglo IX*, [in:] *¿Existe una identidad mozárabe?: historia lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX–XII)*, eds C. Aillet, M. Penelas, Ph. Roisse, Madrid 2008, s. 9–32.
- Goodwin T., *An Introduction to Arab-Byzantine Coinage*, [in:] *Arab Byzantine coins from the Irbid hoard: including a new introduction to the series and a study of the Pseudo-Damascus mint*, eds T. Goodwin, R. Gyselen, London 2015, s. 1–60.
- Gorzalczy A., *The Umayyad Aqueduct to Ramla and Other Finds near Kibbutz Na'an*, *Ati* 68, 2011, s. 193–200.
- Gorzalczy A., Salamon A., *Archaeological Evidence of a Powerful Earthquake in Ramla, Israel, during the Early Islamic Period*, [in:] *Proceedings of the 10th International Congress on the Archaeology of the Ancient Near East*, vol. I, eds B. Horj, Ch. Schwall, V. Müller, M. Luciani, M. Ritter, M. Guidetti, Wiesbaden 2017, s. 601–614.
- Gouillard J., *Un quartier d'émigrés palestiniens à Constantinople au IX^e siècle?*, *RESEE* 7, 1969, s. 73–76.
- Görke A., Motzki H., Schoeler G., *First-Century Sources for the Life of Muhammad? A Debate*, *I 89. 2*, 2012, s. 2–59.
- Górak-Sosnowska K., *W imię dobra wspólnego. Maslaha w muzułmańskim prawie i polityce*, *HP* 19 (26), 2017, s. 9–23.
- Górski D., *Sytuacja chrześcijaństwa na terenach Północnej Afryki od podbojów muzułmańskich do XII wieku*, Kraków 2004.
- Grabar O., *Early Islamic Art 650–1100. Constructing the Study of Islamic Art*, vol. I, Aldershot–Burlington 2005.
- Grabar O., *The Formation of Islamic Art*, New Haven–London 1987.
- Grabar O., *From the Icon to Aniconism. Islam and the Image*, *MI* 55. 2, 2003, s. 46–53.
- Grabar O., *Islam and Iconoclasm*, [in:] *Iconoclasm. Papers given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies*, eds A. Bryer, J. Herrin, Birmingham 1977, s. 45–52.

- Grabar O., *Islamic Art and Byzantium*, DOP 18, 1964, s. 69–88.
- Grabar O., *Umayyad Art. Late Antiquie or Early Islamic?*, [in:] *Residences, Castles, Settlements. Transformation Processes from Late Antiquity to Early Islam in Bilad al-Sham Proceedings of the International Conference held at Damascus, 5–9 November 2006*, eds K. Bartl, A.R. Moaz, Rahden 2009, s. 1–11.
- Grabar O., *Umayyad "Palace" and the 'Abbasid "Revolution"*, SIsl 18, 1963, s. 5–18.
- Grabar O., *Umayyad Palaces Reconsidered*, ArsOr 23, 1993, s. 93–108.
- Grafman R., Rosen-Ayalon M., *The Two Great Syrian Umayyad Mosques: Jerusalem and Damascus*, Muq 16, 1999, s. 1–15.
- Gratton D.D., *The Arabs in the Ecclesiastical Historians of the 4th/5th Centuries. Effects on Contemporary Christian-Muslim Relations*, TS 64. 1, 2008, s. 177–192.
- Gregoratii L., *The Role of the Decapolis Region in Connecting Inland Syria with the Mediterranean Coast*, ARAM 23, 2011, s. 509–525.
- Greisiger L., *Messias – Endkaiser – Antichrist: Politische Apokalyptik unter Juden und Christen des Nahen Ostens am Vorabend der arabischen Eroberung*, Wiesbaden 2014.
- Gregoire H., *Le tombeau de Digénis Akritas*, B 6, 1931, s. 481–508.
- Grierson Ph., *Byzantine Coinage*, Washington 1999.
- Grierson Ph., *The Monetary Reforms of 'Abd al-Malik: Their Metrological Basis and Their Financial Repercussions*, JESHO 3. 3, 1060, s. 241–264.
- Griffith S.H., *Ammar al-Basri's Kitab al-Burhan: Christian Kalam in the First Abbasid Century*, Mu 96, 1983, s. 145–181.
- Griffith S.H., *Anthony David of Baghdad, scribe and monk of Mar Sabas: Arabic in the monasteries of Palestine*, ChH 58, 1989, s. 7–19.
- Griffith S.H., *Chapter Ten of the Scholion: Theodore Bar Koni's Apology for Christianity*, OCP 47, 1981, s. 158–188.
- Griffith S.H., *Christianity in Edessa and the Syriac-Speaking World. Mani, Bar Daysan and Ephraem, the Struggle for Allegiance on the Aramean Frontier*, JCSSS 2, 2002, s. 5–20.
- Griffith S.H., *Christians, Muslims and Neo-Martyrs: Saints Lives and Holy Land History*, [in:] *Sharing the Sacred: Religious Contacts and Conflicts in the Holy Land: First-Fifteenth Centuries CE*, eds A. Kofsky, G. Stromsa, Jerusalem 1998, s. 163–207.
- Griffith S.H., *Greek into Arabic. Life and Letters in the monasteries of Palestine in the 9th century; the example of the Summa Theologiae Arabica*, B 56, 1986, s. 117–138.

- Griffith S.H., *Habib ibn Hidmah Abu Ra'itah, a Christian mutakallim of the First Abbasid Century*, Och 64, 1980, s. 161–201.
- Griffith S.H., *Jews and Muslims in Christian Syriac and Arabic Texts of the Ninth Century*, JH 3, 1, 1988, s. 65–94.
- Griffith S.H., *Muhammad and the Monk Bahirâ: Reflections on a Syriac and Arabic Text from Early Abbasid Times*, Och 79, 1995, s. 146–174.
- Griffith S.H., *Muslims and Church Councils. The Apology of Theodore Abū Qurrah*, SP 25, 1993, s. 270–299.
- Griffith S.H., *Reflections on the Biography of Theodore Abu Qurrah*, POr 18, 1993, s. 143–170.
- Griffith S.H., *Some Unpublished Arabic Sayings Attributed to Theodore Abu Qurrah*, Mu 92, 1979, s. 29–35.
- Griffith S.H., *Stephen of Ramlah and the Christian kerygma in Arabic in 9th century Palestine*, JEH 36, 1985, s. 23–45.
- Griffith S.H., *The Arabic account of 'Abd al-Masīh an-Nağrānī al-Ghassānī*, Mu 98, 1986, s. 331–374.
- Griffith S.H., *The Church in the Shadow of the Mosque. Christians and Muslims in the World of Islam*, Princeton 2008.
- Griffith S.H., *The Gospel in Arabic. An Inquiry into Its Appearance in the First 'Abbasid Century*, Och 69, 1985, s. 126–197.
- Griffith S.H., *The Maṣṣūr Family and Saint John of Damascus. Christians and Muslims in Umayyad Times*, [in:] *Christians and the Others in the Umayyad State*, eds A. Borrut, F.M. Donner, Chicago 2016, s. 29–52.
- Griffith S.H., *The monks of Palestine and the growth of Christian literature in Arabic*, MWO 78, 1988, s. 1–28.
- Griffith S.H., *The Prophet Muhammad, his Scripture and his Message, according to the Christian apologies in Arabic and Syriac from the first Abbasid century*, [in:] S.H. Griffith, *Arabic Christianity in the Monasteries of Ninth-Century Palestine*, Aldershot 2003, s. 99–146.
- Griffith S.H., *The view of Islam from the monasteries of Palestine in the early Abbasid period: Theodore Abū Qurrah and the Summa Theologiae Arabica*, ICMR 7, 1996, s. 9–28.
- Griffith S.H., *Theodore Abu Qurrah's Arabic Tract on the Christian Practice of Venerating Images*, JAOS 105, 1985, s. 53–73.

- Griffith S.H., *Theodore Abu Qurrah. The Intellectual Profile of an Arab Christian Writer of the First Abbasid Century*, Tel Aviv 1992.
- Grodzki M., *Panteon sceptyków. Przegląd współczesnych teorii naukowych poświęconych genezie islamu*, Warszawa 2017.
- Grodzki M., Yehuda D. Nevo – *A Comprehensive Skeptical Theory on the Genesis of Islam*, RO 71. 1, 2018, s. 55–95.
- Gross A., *Spirituality and Law. Courting Martyrdom in Christianity and Judaism*, Lanham–Boulder–New York–Toronto–Oxford 2005.
- Grumel V., *L'Annexion de l'Illyricum Oriental, de la Sicile et de la Calabre au Patriarcat de Constantinople*, RSRe 40, 1952, s. 191–200.
- Grunebaum von G.E., *Byzantine Iconoclasm and the Influence of the Islamic Environment*, HR 2. 1, 1962, s. 1–10.
- Grunebaum von G.E., *Parallelism, Convergence and Influence in the Relations of Arab and Byzantine Philosophy, Literature and Piety*, DOP 18, 1964, s. 91–111.
- Guiance A., *Eulogio de Córdoba y las reliquias de los mártires*, RHA 11, 2017, s. 279–297.
- Guidetti M., *The Contiguity between Churches and Mosques in Early Islamic Bilād al-Shām*, BSOAS 76. 2, 2013, s. 229–258.
- Guidi M., *Origine dei Yezidi e storia religiosa dell'Islam e del dualismo*, RSO 13, 1932, s. 266–300.
- Guillaume A., *The Traditions of Islam – An Introduction to the Study of Hadith Literature*, Beirut 1966.
- Gussone M., *Resafa – Ruṣāfat Hishām, Syria: New Insights Regarding the Caliphal Residence of Hishām b. 'Abd al-Malik and Ghassanid Sedentarization*, [in:] *Proceedings of the 10th International Congress on the Archaeology of the Ancient Near East*, vol. I, eds B. Horejs, Ch. Schwall, V. Müller, M. Luciani, M. Ritter, M. Guidetti, Wiesbaden 2017, s. 615–628.
- Gutas D., *Greek thought, Arabic culture*, London–New York 1998.
- Gutierrez E.L., *Los mártires de Córdoba y la política anticristiana contemporánea en Oriente*, AQ 15. 2, 1994, s. 453–464.
- Güterbock C., *Der Islam im Lichte der Byzantinischen Polemik*, Berlin 1912.
- Hackenburg C., *An Arabic-to-English Translation of the Religious Debate between the Nestorian Patriarch Timothy I and the 'Abbasid Caliph al-Mahdi*, MA Thesis, The Ohio State University 2009.

- Hagemann H.-L., *History and Memory. Khārijism in Early Islamic Historiography*, PhD Thesis, The University of Edinburgh 2014.
- Hagler A.M., *The Echoes of Fitna. Developing Historiographical Interpretations of the Battle of Siffin*, PhD Thesis, University of Pennsylvania 2011.
- Hagler A.M., *Repurposed Narratives: The Battle of Šiffin and the Historical Memory of the Umayyad Dynasty*, IMEMS 3. 1, 2013, s. 1–27.
- Hagler A.M., *Sapping the Narrative. Ibn Kathir's Account of the Shūrā of 'Uthman in Kitāb Al-Bidaya Wa-l-Nihaya*, IJMES 47. 2, 2015, s. 303–321.
- Haider N.I., *al-Mukhtār b. Abī 'Ubayd*, [in:] EI³, eds K. Fleet, G. Kramer, D. Matringe, J. Nawas, E. Rowson; https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/al-mukhtar-b-abi-ubayd-COM_40538 [dostęp: 10.05.2021 r.].
- Haider N., *The Rebel and the Imām in Early Islam. Explorations in Muslim Historiography*, Cambridge 2019.
- Haines C.R., *Christianity and Islam in Spain A.D. 756–1031*, London 1889.
- Hakim A.D.M., *A Critical and Comparative Study of Early Arabian Coins on the Basis of Arabic Textual Evidence and Actual Finds*, PhD Thesis, The University of Leeds 1977.
- Hakim A., *Muḥammad's Authority and Leadership Reestablished: The Prophet and 'Umar b. al-Khaṭṭāb*, RHR 226. 2, 2009, s. 181–200.
- Hakim A., *'Umar b. al-Ḥaṭṭāb: L'autorité religieuse et morale*, Ara 55. 1, 2008, s. 1–34.
- Hakim A., *'Umar b. al-Ḥaṭṭāb, calife par la grâce de Dieu*, Ara 54. 3, 2007, s. 317–361.
- Haldon J.F., „Citizens of Ancient Lineage...” *The Role and Significance of Syrians in the Byzantine Elite in the Seventh and Eighth Centuries*, [in:] *Syriac Polemics. Studies in Honour of Gerrit Jan Reinink*, eds W.J. van Bekkum, J.W. Drijvers, A.C. Klugkist, Leuven–Paris–Dudley 2007, s. 91–102.
- Haldon J.F., *Some Remarks on the Background to the Iconoclast Controversy*, Bsl 38, 1977, s. 161–184.
- Haldon J.F., Kennedy H., *The Arab-Byzantine Frontier in the Eighth and Ninth Centuries: Military Organization and Society in the Borderlands*, ZRVI 19, 1980, s. 79–116.
- Halperin D.J., Newby G.D., *Two Castrated Bulls: A Study in the Haggadah of Ka'B Al-Aḥbār*, JAOS 102. 4, 1982, s. 631–638.

- Hamid Sh., *An Islamic Alternative? Equality, Redistributive Justice, and the Welfare State in the Caliphate of Umar (rta)*, Ren 13. 8, 2003, <http://www.monthly-renaissance.com/issue/content.aspx?id=355> [dostęp: 10.05.2021 r.].
- Hamilton R.W., *Carved Plaster in Umayyad Architecture*, Iq 15. 1, 1953, s. 43–55.
- Hamilton R.W., *Khirbat al-Majjar. An Arabian Mansion in the Jordan Valley*, Oxford 1959.
- Hamilton R.W., *Walid and His Friends: An Umayyad Tragedy*, Oxford 1988.
- Hançabaz H.I., *Was Abū Dharr al-Ghifārī “Exiled” to al-Rabadha? A Review on the Relations between Caliph ‘Uthmān and Abū Dharr al-Ghifārī*, Ilah 5. 1, 2014, s. 37–58.
- Harmakaputra H.A., *Muslim-Christian Debates in the Early ‘Abbasid Period. The Cases of Timothy I and Theodore Abu Qurra*, MIQOT 38, 2014, s. 435–445.
- Harris J., *Purely persecutions? An examination of Muslims and the Christian Dhimmi in the Near East*, MPhil. Thesis, Cardiff University 2012.
- Harrison A., *Andalusi Christianity. The Survival of Indigenous Christian Communities*, vol. I, PhD Thesis, University of Exeter 2009.
- Harrison A., *Behind the Curve. Bulliet and Conversion to Islam in al-Andalus Revisited*, Msq 24. 1, 2012, s. 35–51.
- Harrison T.P., *The Early Umayyad Settlement at Tabariyah: A Case of Yet Another Miṣr?*, JNES 51. 1, 1992, s. 51–59.
- Hasan Y.F., *The Umayyad Generalogy of the Funj*, SNoRe 46, 1965, s. 27–32.
- Hassan H.M., *Ο εκχριστιανισμός των Αράβων και ο εξισλαμισμός των Βυζαντινών: η εικόνα του «άλλου» στις αραβοβυζαντινές πηγές του 7ου και 10ου αιώνα*, [in:] *Byzantium and the Arab World: Encounter of Civilizations*, eds A. Kralides, A. Koutzioukostas, Thessaloniki 2013, s. 167–194.
- Haub R., *Hugeburc (8. Jahrhundert). Benediktinerin in Heidenheim*, [in:] *Zwölf Frauengestalten aus dem Bistum Eichstätt vom 8. bis zum 20. Jahrhundert*, eds B. Bagoński, L. Brandl, Regiomontii 2008, s. 33–39.
- Haug R., *The Gifts of Mihragān: Muslim Governors and Gift Giving during Non-Muslim Holidays*, [in:] *What Difference Does Time Make? Papers from the Ancient and Islamic Middle East and China in Honor of the 100th Anniversary of the Midwest Branch of the American Oriental Society*, eds J. Scullock, R.H. Beal, Oxford 2019, s. 31–43.
- Hauziński J., *Burzliwe dzieje kalifatu bagdadzkiego*, Warszawa–Kraków 1993.
- Havel B., *Jerusalem u ranoislamskoj tradiciji/Jerusalem in Early Islamic Tradition*, MHM 5, 2018, s. 113–179.

- Hawting G.R., *al-Mukhtār b. Abī 'Ubayd*, [in:] EI², vol. VII: *Mif-Naz*, eds C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs, Ch. Pellat, Leiden 1993, s. 521–524.
- Hawting G.R., *The First Dynasty of Islam. The Umayyad Caliphate AD 661–750*, London–New York 2000.
- Hawting G.R., *The Significance of the Slogan La Hukm Illa Lillah and the References to the Hudūd in the Traditions about the Fitna and the Murder of 'Uthmān*, BSOAS 41, 1978, s. 453–463.
- Hawting G.R., *The Umayyads and the Hijāz*, [in:] *Proceedings of the Fifth Seminar for Arabian Studies: A Symposium Held at the Oriental Institute, Oxford, 22nd and 23rd September, 1971*, vol. II, Oxford 1972, s. 39–46.
- Hawting G.R., *'Umar II and the Treatment of the Mawālī Aḥmad b. Yaḥyā b. Jābir al-Balādhurī (d. 279/892), Muḥammad b. Jarīr al-Ṭabarī (d. 310/923), and Abū Muḥammad 'Abd Allāh b. 'Abd al-Ḥakam (d. 214/829)*, [in:] *Conversion to Islam in the Premodern Age: A Sourcebook*, eds N. Hurvitz, Ch.C. Sahrer, U. Simonsohn, L. Yarbrough, Berkeley 2020, s. 94–100.
- Hämeen-Anttila J., *Khālid Ibn Ṣafwān: An Orator at the Umayyad and Abbasid Courts*, [in:] *In the Presence of Power: Court and Performance in the Pre-Modern Middle East*, eds M.A. Pomerantz, E. Birge Vitz, New York 2017, s. 100–118.
- Hämeen-Anttila J., *Portrait of an Eighth-Century Gentleman Khālid ibn Ṣafwān in History and Literature*, Leiden–Boston 2020.
- Heidemann S., *Settlement Patterns, Economic Development and Archaeological Coin Finds in Bilad al-Sham: the Case of the Diyar Mudar – The Process of Transformation from the 6th to the 10th Century A.D.*, [in:] *Residences, Castles, Settlements. Transformation Processes from Late Antiquity to Early Islam in Bilad al-Sham Proceedings of the International Conference held at Damascus, 5–9 November 2006*, eds K. Bartl, A.R. Moaz, Rahden 2009, s. 493–516.
- Heilo O., *Seeing Eye to Eye: Islamic Universalism in the Roman and Byzantine Worlds, 7th to 10th Centuries*, PhD Thesis, Die Universität Wien 2010.
- Hell J., *Al-Farazdaq's Lieder auf die Muhallabiten*, ZDMG 59. 3, 1905, s. 589–622.
- Hell J., *Al-Farazdaq's Lieder auf die Muhallabiten*, ZDMG 60. 1, 1906, s. 1–48.
- Hemimy W.A.R.A., *A rare Umayyad Fals minted at Harran bearing the image of Caliph Abdel-Malik Ibn Marwan*, [in:] *Proceedings of The 2nd International Conference on Research in Humanities and Social Sciences*, Rome 2019, <https://www.dpublication.com/abstract-of-2nd-icrhs/s-a470/> [dostęp: 10.05.2021 r.].

- Henriet P., *Sainteté martyriale et communauté de salut: une lecture du dossier des martyrs de Cordoue (milieu IX^e siècle)*, [in:] *Guerriers et moines. Conversion et sainteté aristocratiques dans l'Occident médiéval*, ed. M. Lauwers, Nicea 2002, s. 93–139.
- The Heritage of Armenian Literature. From the Sixth to the Eighteenth Century*, eds A.J. Hacıyan, G. Basmajian, E.S. Franchuk, N. Ouzounian, Detroit 2002.
- Herrin J., *Byzantium. The Surprising Life of a Medieval Empire*, Princeton 2007.
- Herrin J., *Margins and Metropolis. Authority across the Byzantine Empire*, Princeton 2013.
- Herrin J., *Ravenna. Capital of Empire. Crucible of Europe*, Princeton 2020.
- Hilkens A., *Syriac Ilioupersides. The Fall of Troy in Syriac historiography*, *Mu* 126, 2013, s. 285–317.
- Hillenbrand R., *Islamic Architecture. Form, Function and Meaning*, New York 1994.
- Hinds M., *An Early Islamic Family from Oman: al-'Awtabi's Account of the Mubalabid*, Manchester 1991.
- Hinds M., *Kūfan Political Alignments and Their Background in the Mid-Seventh Century A.D.*, *IJMES* 2. 4, 1971, s. 346–367.
- Hinds M., *Mu'āwiya I b. Abi Sufyān*, [in:] *El²*, vol. VII: *Mif–Naz*, eds C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs, Ch. Pellat, Leiden 1993, s. 263–264.
- Hinds M., *The Murder of the Caliph 'Uthmān*, [in:] *Studies in Early Islamic History. With and Introduction by G. R. Hawting*, eds M. Hinds, J. Bacharach, L.I. Conrad, P. Crone, Berlin 2021, s. 29–55.
- Hinds M., *The Murder of the Caliph Uthmān*, *IJMES* 3. 4, 1972, s. 450–469.
- Hinds M., *The Siffin Arbitration Agreement*, *JSS* 17, 1972, s. 93–129.
- Hitti P.K., *Dzieje Arabów*, tłum. W. Dembski, M. Skuratowicz, E. Szymański, Warszawa 1969.
- Hjälml M.L., *The Four Kingdom Schema and the Seventy Weeks in the Arabic Reception of Daniel*, [in:] *Four Kingdom Motifs before and beyond the Book of Daniel*, eds A.B. Perrin, L.T. Stuckenbruck, Sh. Bennett, M. Hamada, Leiden–Boston 2021, s. 251–274.
- Hood K.F., *Traditional Markets in Islamic Architecture. Successful Past Experiences*, *WIT* 171, 2017, s. 263–273.
- Hodgkin Th., *The Chronology of Theophanes in the Eighth Century. The Date of the Death of Leo the Isaurian and the Length of the Reign of Artavasdus*, *EHR* 13, 1898, s. 283–289.

- Hoexter M., *The Role of the Qays and Yaman Factions in Local Political Divisions. Jabal Nablus Compared with the Judean Hills in the First Half of the Nineteenth Century*, AAST 2. 1, 1972, s. 249–311.
- Hoffman E.R., *Between East and West. The Wall Paintings of Samarra and the Construction of Abbasid Princely Culture*, Muq 25, 2008, s. 107–132.
- Holland T., *In the Shadow of the Sword. The Battle for Global Empire and the End of the Ancient World*, Boston 2012.
- Honigmann E., *Pierre l'Iberien et les écrits du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, Bruxelles 1952.
- Horn C.B., *Asceticism And Christological Controversy in Fifth-century Palestine: The Career of Peter The Iberian*, Oxford 2006.
- Horn C.B., *Apocalyptic Ecclesiology in Response to Early Islam*, [in:] *Heirs of the Apostles. Studies on Arabic Christianity in Honor of Sidney H. Griffith*, eds D. Bertana, S.T. Keating, M.N. Swanson, A. Treiger, Leiden–Boston 2019, s. 115–156.
- Hovden E., *Competing Visions of Welfare in the Zaydi Community of Medieval South Arabia*, [in:] *Meanings of Community across Medieval Eurasia. Comparative Approaches*, eds E. Hovden, Ch. Lutter, W. Pohl, Leiden–Boston 2016, s. 338–361.
- Howard-Johnston J., *The Mardaites*, [in:] *Arab-Byzantine Coins and History*, ed. T. Goodwin, Washington 2012, s. 27–38.
- Howard-Johnston J., *Witnesses to a World Crisis: Historians and Histories of the Middle East in the Seventh Century*, Oxford 2010.
- Hoyland R., *Agapius, Theophilus and Muslim sources*, [in:] *Studies in Theophanes*, eds M. Jankowiak, F. Montinaro, Paris 2015 [= TM 19] s. 355–364.
- Hoyland R., *Arabic, Syriac and Greek Historiography in the First Abbasid Century. An Inquiry into Inter-Cultural Traffic*, ARAM 3. 1/2, 1991, s. 211–233.
- Hoyland R., *The Earliest Christian Writings on Muhammad. An Appraisal*, [in:] *Muhammad. The Issue of the Sources*, ed. H. Motzki, Leiden–Boston–Köln 2000, s. 276–297.
- Hoyland R., *Jacob and Early Islamic Edessa*, [in:] *Jacob of Edessa and the Syriac Culture of His Day*, ed. B.T.H. Romeny, Leiden 2008, s. 11–24.
- Hoyland R., *Seeing Islam as others saw it. A survey and evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, Princeton–New Jersey 1997.
- Hoyland R., Waidler S., *Adomnán's De Locis Sanctis and the Seventh-Century Near East*, EHR 129 (539), 2014, s. 787–807.

- H u d a F.N., *Menajemen pemerintahan Khalifah Abu Bakar As Shiddiq dalam pengembangan dakwah Islam*, Skripsi Sarjana Sosial, Institut Agama Islam Negeri, Purwokerto 2018.
- H u m p h r e y s S., *Islamic History. A Framework for Inquiry – Revised Edition*, Princeton 1991.
- H u m p h r e y s S., *Mu'awiya Ibn Abi Sufyan. From Arabia to Empire*, London 2006.
- H u n g e r H., *Die Hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, vol. I, München 1978.
- H u r s t T.R., *Letter 40 of the Nestorian Patriarch Timothy I (727–823). A Edition and Translation*, MA Thesis, The Catholic University of America, Washington 1981.
- H u s a y n N.A., *The Memory of 'Ali b. Abi Talib in Early Sunni Thought*, PhD Thesis, Princeton University 2016.
- H u s s a i n J., *Biography of Imam Ali Ibn Abi Talib*, transl. S.T. B i l g r a m i, Qom 2007.
- H u s s e i n i S.L., *Early Christian Explanations of the Trinity in Arabic in the Context of Muslim Theology*, Birmingham 2011.
- H u x l e y G., *The Sixty Martyrs of Jerusalem*, GRBS 18, 1977, s. 369–374.
- I a d a n z a M., *Il vescovo Willibald e la monaca Hugeburc. La scrittura a quattro mani di un'esperienza odeporea dell'VIII secolo*, [in:] *Vie e mete dei pellegrini nel Medioevo Euromediterraneo. Atto del Convegno*, ed. B. B o r g h i, Bologna 2007, s. 121–140.
- I b r a h i m M., *Religious Inquisition as Social Policy. The Persecution of the Zanadiqa in the Early Abbasid Caliphate*, ASQ 16. 2, 1994, s. 53–72.
- I h n a t K., *The Martyrs of Córdoba. Debates around a Curious Case of Medieval Martyrdom*, HCom 18, 2020, s. 1–15.
- I k h s a n M., *Politik Islam: telaah historic monarchisme Mu'awiwah dan konflik yang mengitarinya*, JaA 6. 2, 2013, s. 96–109.
- I l h a n M.M., *'Abd Allah Ibn Al-Zubayr and His Career as Caliph*, JRISS 9. 1, 2018, s. 119–153.
- I l s k i K., *Jazdagird I „opiekunem” Teodozjusza II*, [in:] *Byzantina Europaea. Księga jubileuszowa ofiarowana Profesorowi Waldemarowi Ceranowi*, red. M. K o k o s z k o, M.J. L e s z k a, Łódź 2007, s. 175–185.
- I m b e r t F., *Le prince al-Walid et son bain: itinéraires épigraphiques à Qusayr 'Amra*, BEO 64, 2015, s. 321–363.
- I n l o e s A., *Mukhtar al-Thaqafi: Character versus Controversy*, JSIS 2. 2, 2009, s. 181–193.

- Ishkevare H.Y., Nejad S., *Abū Lu'lu'*, [in:] EI Online, eds W. Madelung, F. Daftary, Leiden 2008, https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-islamica/*-SIM_0169 [dostęp: 10.05.2021 r].
- Isichei E.A., *A History of Christianity in Africa: From Antiquity to the Present*, Grand Rapids–Lawrenceville 1995.
- Ismail R., *Saudi Clerics and Shi'a Islam*, Oxford 2016.
- I-Wen Su, *The Early Shi'i Kufan Traditionists' Perspective on the Rightly Guided Caliphs*, JAOIS 141.1, 2021, s. 27–47.
- Jabbar al-Shamiri H.I.A., *Umar's Caliphate: An Optimal Model of Good Government Throughout Islamic History*, IJFUS 1.1, 2017, s. 56–76.
- Jacob A., *Edessa and the Syriac Language*, Harp 18, 2005, s. 331–336.
- Jacobi R., *Al-Walid Ibn Yazid, the Last Ghazal Poet of the Umayyad Period*, [in:] *Ghazal as World Literature I. Transformations of a Literary Genre*, eds Th. Bauer, A. Neuwirth, Beirut 2005, s. 131–155.
- Jacobi R., *Theme and variations in Umayyad ghazal poetry*, JAL 23, 1993, s. 109–119.
- Jacobs J., Seligsohn M., *Wahb ibn Munabbih (Abu 'Abd Allah al-Ṣana'ani al-Dhimari)*, <https://www.jewishencyclopedia.com/articles/14748-wahb-ibn-munabbih-abu-abd-allah-al-sana-ani-al-dhimari> [dostęp: 10.05.2021 r].
- Jakubowski F.A., *Życie codzienne w Kordobie w drugiej połowie X w. i XI w. w świetle arabskich źródeł narracyjnych*, Poznań 2014 (rozprawa doktorska).
- Jankowiak M., *Travelling across borders: a church historian's perspective on contacts between Byzantium and Syria in the second half of the seventh century*, [in:] *Arab-Byzantine coins and history: papers presented at the seventh century Syrian numismatic round table held at Corpus Christi College Oxford on 10th and 11th September 2011*, ed. T. Goodwin, London, 2012, s. 13–25.
- Janos D., *Al-Ma'mūn's Patronage of Astrology: Some Biographical and Institutional Considerations*, [in:] *The Place to Go: Contexts of Learning in Baghdad, 750–1000 C.E.*, eds J. Scheiner, D. Janos, Princeton 2014, s. 389–454.
- Janosik D.J., *John of Damascus. First Apologist to the Muslims. The Trinity and Christian Apologetics in the Early Islamic Period*, Eugene 2016.
- Jansen J.J.G., *Podwójna natura fundamentalizmu islamskiego*, tłum. A. Łojek-Magdziarz, Warszawa 2005.
- Jarry J., *Hérésies et factions dans l'Empire byzantin du IV^e au VII^e siècle*, Le Caire 1968.

- Jeffery A., *Ghevond's Text of the Correspondence between 'Umar II and Leo III*, HTR 37. 4, 1944, s. 269–332.
- Jeffreys E., *The Image of the Arabs in Byzantine Literature*, [in:] *The 17th International Byzantine Congress at Dumbarton Oaks, Major Papers*, New York 1986, s. 305–323.
- Jeffreys E., *Notes towards a Discussion of the Depiction of the Umayyads in Byzantine Literature*, [in:] *Elites Old and New in the Byzantine and Early Islamic Near East*, eds J. Haldon, L.I. Conrad, Princeton 2004, s. 133–147.
- Jenkins C., *Christian Pilgrimages A.D. 500–800*, [in:] *Travel and Travellers of the Middle Ages*, ed. A. Newton, London–New York 1996, s. 60–66.
- Jennings M., *Cities and Palaces: Khirbet el-Mafjar and the Evolution of Settlements on the Jericho Plain*, [in:] *Digging Up Jericho: Past, Present and Future*, eds R. Thyrza Sparks, B. Finlayson, B. Wagemakers, J.M. Briffa, Oxford 2020, s. 255–268.
- Johns J., *Archaeology and the History of Early Islam: The First Seventy Years*, JESHO 46. 4, 2003, s. 411–436.
- Jong de A., *The Beginning and the End of the Šabrestānīhā ī Ērāšahr*, BSOAS 71. 1, 2008, s. 53–58.
- Jones L., *Between Islam and Byzantium. Aght'amar and the Visual Construction of Medieval Armenian Rulership*, London 2016.
- Judd S., *The Jurisdictional Limits of „Qāḍī” Courts during the Umayyad Period*, BEO 63, 2014, s. 43–56.
- Judd S., *Reinterpreting al-Walid b. Yazid*, JAOS 128. 3, s. 439–458.
- Judd S., *Religious Scholars and the Umayyads. Piety-minded supporters of the Marwānid Caliphate*, London–New York 2014.
- Jurasz I., *La theologie de l'image entre les musulmans et les chretiens syriaques – melkites, monophysites et nestoriens*, SVD 1, 2016, s. 260–298.
- Jurewicz O., *Historia literatury bizantyńskiej*, Wrocław 1984.
- Juynboll G.H.A., *On the Origins of Arabic Prose: Reflections on Authenticity*, [in:] *Studies on the First Century of Islamic Society*, ed. G.H.A. Juynboll, Edwardsville (Illinois) 1982, s. 161–175.
- Juynboll G.H.A., *The Qur'an Reciter of the Battlefield and Concomitant Issues*, ZDMG 125, 1975, s. 11–27.
- Juynboll G.H.A., *The Qur'ān in Early Islamic History*, JESHO 16, 1973, s. 113–129.
- Kaabi M., *Les origines tābirides dans la da'wa 'abbāsīde*, Ara 19. 2, 1972, s. 145–164.

- Kaegi W.E., *Byzantium and the Early Islamic Conquests*, Cambridge 1992.
- Kaegi W.E., *Byzantine Military Unrest 471–843. An Interpretation*, Amsterdam 1981.
- Kaegi W.E., *Heraclius. Emperor of Byzantium*, Cambridge 2003.
- Kaegi W.E., *Initial Byzantine Reactions to the Arab Conquest*, ChH 38. 2, 1969, s. 139–149.
- Kahane H., Kahane R., *Die Margariten*, ZRP 76, 1960, s. 185–204.
- Kahle P., *Die arabischen Bibelübersetzungen*, Leipzig 1904.
- Kaiser W.C. Jr., *The Promised Land. A Biblical-Historical View*, Bsa 138, 1981, s. 302–312.
- Kaldellis A., *The Military Use of the Icon of the Theotokos and Its Moral Logic in the Historians of the Ninth–Twelfth Centuries*, EBiz 1, 2013, s. 56–75.
- Kamaruzaman A.F., Noh N.Ch., Sidik R., Jamsari E.A., *The Purification of Historical Facts in the Novel: Umar al-Khattab: Reformis Dunia Islam*, IJCIET 8. 11, 2017, s. 758–770.
- Kaplony A., *Konstantinopel und Damaskus. Gesandtschaften und Verträge zwischen Kaisern und Kalifen 639–750. Untersuchungen zum Gewohnheits – Völkerrecht und zur interkulturellen Diplomatie*, Berlin 1996.
- Kaplony A., *The Haram of Jerusalem 324–1099: Temple, Ridan Mosque, Area of Spiritual Power*, Stuttgart 2002.
- Kara S., *In Search of Ali Ibn Abi Talib's Codex. History and Traditions of the Earliest Copy of the Qur'an*, Berlin 2018.
- Kara S., *The Suppression of 'Alī ibn Abī Tālib's Codex: Study of the Traditions on the Earliest Copy of the Qur'an*, JNES 75. 2, 2016, s. 267–289.
- Karahan A., *Byzantine Iconoclasm. Ideology and Quest for Power*, [in:] *Iconoclasm from Antiquity to Modernity*, eds K. Kolrud, M. Prusač, Farnham 2014, s. 75–94.
- Karczewski Ł., *Dialog Teodora Abu Kurra ze światem islamu – zarys problematyki*, Sem 33, 2013, s. 277–292.
- Karczewski Ł., *Islam w rozdziale 100/101 De Haeresibus Jana z Damaszku. Analiza źródłoznawcza – wybrane zagadnienia*, VP 75, 2020, s. 229–266.
- Karczewski Ł., *Męczeństwo za wiarę garnizonu z Gazy w okresie wczesnych podbojów muzułmańskich w świetle Opisu męczeństwa sześćdziesięciu męczenników z Gazy*, SChr 24, 2017, s. 28–38.

- Karim M.A., *Fighting Against Corruption (A Political Biography of ‘Umar Ibn ‘Abd al-‘Aziz)*, M.JSA 7. 1, 2007, s. 1–12.
- Kashchuk O., *Idea pentarchii jako rękojmia jedności kościoła w dobie ikonoklazmu. Stanowisko Teodora Studyty*, VP 32, 2012, s. 201–220.
- Kassim H., *The Coinage Reforms of ‘Abd al-Malik bin Marwan and Its Impact on Zakat in Islam*, [in:] 8th International Conference on Language, Innovation, Culture, and Education, London 2017, s. 61–73.
- Kawasaki Y., Nakamura Y., Yamaguchi A., Okazaki Sh., *Study of the Thermal Bath within Hisham’s Palace by Utilizing a Reconstructed Model and a Simulation of the Internal Space*, [in:] *Archi-Cultural Interactions through the Silk Road 4th International Conference, Mukogawa Women’s Univ., Nishinomiya, Japan, July 16–18, 2016 Proceedings*, Nishinomiya 2016, s. 17–20, https://www.mukogawa-u.ac.jp/~iasu2016/pdf/iaSU2016_proceedings_104.pdf [dostęp: 10.05.2021 r.].
- Kazhdan A.P., Gero S., *Kosmas of Jerusalem: a more critical approach to his biography*, BZ 82, 1989, s. 122–132.
- Kell E.J., *Forerunners of Umayyad Art: Sculptural Stone from the Hadramawt*, Muq 12, 1995, s. 11–23.
- Keane H.N., *Confronting the Caliph: ‘Uthmān b. ‘Affān in three ‘Abbasid Chronicles*, SIsI (Nouvelle édition/new series) 1, 2011, s. 37–65.
- Keane H.N., *Medieval Islamic Historiography: Remembering Rebellion*, New York–Abingdon 2013.
- Keane H.N., *‘Uthman ibn ‘Affan: Legend or Liability?*, London 2021.
- Keating S.T., *Defending the ‘People of Truth’ in the Early Islamic Period. The Christian Apologies of Abū Rā’itah*, Leiden–Boston 2006.
- Keating S.T., *Revisiting the Charge of Tahrif. The Question of Supersessionism in Early Islam and the Qur’an*, [in:] *Nicholas of Cusa and Islam. Polemic and Dialogue in the Late Middle Ages*, eds I.Ch. Levy, R. George-Tvrtković, D. Duclo, Leiden–Boston 2014, s. 202–217.
- Kedar B.Z., *Latin in Ninth-Century Mar Sabas?*, B 65, 1995, s. 252–254.
- Kennedy H., *Al-Wālid (I)*, [in:] EI², vol. XI: W–Z, eds P.J. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs, Leiden 2002, s. 127–128.
- Kennedy H., *Central Government and Provincial Élites in the Early ‘Abbāsīd caliphate*, BSOAS 44. 1, 1981, s. 26–38.

- Kennedy H., *Dwórkalfifów. Powstanie i upadek najpotężniejszej dynastii świata muzułmańskiego*, tłum. J.W. Kozłowska, J. Pierzchała, Warszawa 2006.
- Kennedy H., *Elite Incomes in the Early Islamic State*, [in:] *Elites Old and New in the Byzantine and Early Islamic Near East*, eds J. Haldon, C. I. Lawrence, Princeton 2004, s. 13–28.
- Kennedy H., *The Early Abbasid Caliphate. A Political History*, Abingdon-on-Thames 2016.
- Kennedy H., *The Melkite church from the Islamic Conquest to the Crusades. Continuity and Adaptation in the Byzantine Legacy*, [in:] H. Kennedy, *The Byzantine and Early Islamic Near East*, Aldershot–Burlington 2006, s. 325–343.
- Kennedy H., *The origins of the Qays-Yaman dispute in Bilad al-Sham*, [in:] *Proceedings of the second symposium on the history of Bilad al-Sham during the early islamic period up to 40 A.H. / 640 A.D. The fourth international Conference on the history of Bilad al-Sham*, ed. M.A. Bakhit, Amman 1987, s. 168–174.
- Kennedy H., *The Prophet and the Age of the Caliphates. The Islamic Near East from the Sixth to the Eleventh Century*, London–New York 1986.
- Kennedy H., *Wielkie arabskie podboje. Jak ekspansja islamu zmieniła świat*, tłum. M. Wilk, Warszawa 2011.
- Kennedy P.F., *The Wine Song in Classical Arabic Poetry. Abū Nuwas and the Literary Tradition*, Oxford 1997.
- Keshk Kh., *The Historians' Mu'āwīya: The Depiction of Mu'āwīya in the Early Islamic Sources*, Saarbrücken 2008.
- Keshk Kh., *When did Mu'āwīya become Caliph?*, JNES 69. 1, 2010, s. 31–42.
- Kessler Ch., *'Abd Al-Malik's Inscription in the Dome of the Rock: A Reconsideration*, JRAS 1, 1970, s. 2–14.
- Khalek N., *Early Islamic History Reimagined: The Biography of 'Umar ibn 'Abd al-'Azīz in Ibn 'Asākir's Tārīkh madīnat Dimashq*, JAOS 134. 3, 2014, s. 431–451.
- Khalek N., *Some Notes on the Representation of Non-Muslim Officials in al-Ġabḥīyārī's (d. 331/942) Kitāb al-Wuzarā' wa-l-kuttāb*, Ara 62. 4, 2015, s. 503–520.
- Khleifat A.M., *The Caliphate of Hishām b. 'Abd al-Malik (105–125/724–743) with Special Reference to Internal Problems*, PhD Thesis, University of London 1973.
- Khourī Al Odattallah R.A., *Αραβες και Βυζαντινοί: το πρόβλημα των αιχμαλώτων πολέμου*, Θεσσαλονίκη 1983.
- Khoury A.-Th., *Les théologiens byzantins et l'Islam, t. I: Textes et auteurs (VIII^e–XIII^e siècle)*, Louvain–Paris 1969.

- Khoury N.N.N., *The Dome of the Rock, the Ka'ba, and Ghumdan: Arab Myths and Umayyad Monuments*, Muq 10, 1993, s. 57–65.
- Kieling M., *Kościół wobec idolatrii na podstawie Dokumentów Synodów w latach 50–381*, VP 30 (55), 2010, s. 275–292.
- King G.R.D., *Islam, Iconoclasm and the Declaration of Doctrine*, BSOAS 48. 2, 1985, s. 267–277.
- Kister M.J., *The Massacre of the Banū Qurayza: A Re-Examination of a Tradition*, JSAI 8, 1986, s. 61–96.
- Kister M.J., *Notes on an Account of the Shura appointed by 'Umar b. al-Khattab*, JSS 9. 2, 1964, s. 320–326.
- Kister M.J., *The Struggle against Musaylima and the Conquest of Yamāma*, JSAI 27, 2002, s. 1–56.
- Kitzinger E., *The Cult of Images in the Age before Iconoclasm*, DOP 8, 1954, s. 83–150.
- Koehler B., *Female Entrepreneurship in Early Islam*, EcoA 31. 2, 2011, s. 93–95.
- Kofsky A., *Peter the Iberian: pilgrimage, monasticism and ecclesiastical politics in Byzantine Palestine*, LAn 47, 1997, s. 209–222.
- Kompa A., *Gnesioi filoi. The Search for George Syncellus and Theophanes the Confessor's Own Words and the Authorship of Their Oeuvre*, SCer 5, 2015, s. 155–230.
- Kompa A., *In search of Syncellus' and Theophanes' own words: the authorship of the Chronographia revisited*, [in:] *Studies in Theophanes*, eds M. Janowska, F. Montinaro, Paris 2015 [= TM 19], s. 73–92.
- Kompa A., *Polityka wewnętrzna Justyniana II w świetle „Krótkiej historii” patriarchy Nicefora i „Chronografii” Teofanesa Wyznawcy*, [in:] *Cesarstwo Bizantyńskie. Dzieje – religia – kultura. Studia ofiarowane Profesorowi Waldemarowi Ceranowi przez uczniów na 70-lecie Jego urodzin*, red. P. Krupczyński, M.J. Leszka, Łask–Łódź 2006, s. 113–138.
- Kompa A., *Zbieżność losów a zbieżność narracji. O strukturze i autorstwie „Chronografii” Teofanesa*, [in:] *Średniowieczna wizja świata. Jedność czy różnorodność (idee i teksty) – III Kongres Mediewistów Polskich, Polska i Europa w średniowieczu. Przemiany strukturalne. Łódź 22–24 września 2008*, red. M.J. Leszka, T. Wolńska, Łódź 2009, s. 141–161.
- Koningsveld van P.S., *The Apology of Al-Kindi*, [in:] *Religious Polemics in Context. Papers presented to the Second International Conference of the Leiden Institute for the Study of Religions (LISOR) Held at Leiden, 27–28 April 2000*, eds T. Hette ma, Ch. Kooi, Assen 2004, s. 69–92.

- Konstam A., *Byzantine Warship vs Arab Warship: 7th–11th centuries*, Oxford 2015.
- Kosiński Ł., *Biblioteka w klasztorze na Ionie w VII wieku na podstawie dzieł Opata Adamnana*, SSH 20, 2014, s. 9–21.
- Kościelniak K., *Akulturacyja muzułmańska i arabizacja chrześcijan. Kultura i religia na Bliskim Wschodzie w pierwszych wiekach islamu według Ibn Haldūna (1332–1406)*, ACr 32, 2000, s. 289–306.
- Kościelniak K., *Arabic Culture of the Melchite Church in the Early Middle Ages (7th–11th Centuries)*, OCC 3, 2011, s. 55–66.
- Kościelniak K., *Dynamizm akulturacyji muzułmańsko-chrześcijańskiej w pierwszych wiekach islamu na Bliskim Wschodzie*, SChr 8, 2001, s. 5–20.
- Kościelniak K., *Grecy i Arabowie. Historia Kościoła melchickiego (katolickiego) na ziemiach zdobytych przez muzułmanów (634–1516)*, Kraków 2004.
- Kościelniak K., *Polemika muzułmańsko-chrześcijańska na podstawie korespondencji przypisywanej kalifowi umajjadzkiemu ‘Umarowi II († 720) i cesarzowi bizantyjskiemu Leonowi III († 741)*, FHC 8, 2002, s. 97–105.
- Kościelniak K., *Świadomość ograniczeń kulturowych wśród muzułmanów jako źródło akulturacyji muzułmańsko-chrześcijańskiej*, [in:] *Dialog i akulturacyja. Judaizm, chrześcijaństwo i islam*, red. A. Pankowicz, S. Bielański, Kraków 2007, s. 75–88.
- Krausmüller D., *Contextualizing Constantine V’s radical religious policies: the debate about the intercession of the saints and the ‘sleep of the soul’ in the Chalcedonian and Nestorian churches*, BMGS 39. 1, 2015, s. 25–49.
- Kroes R., *In essence, it was a simple tribal conflict – Karbala. A Battle Revisited*, MWr 6. 2, s. 33–38.
- Krumbacher K., *Geschichte der byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches*, München 1891.
- Kubro A.D.J., Nyarminingsih, Faizah I., *Questioning the Islam of Abu Talib. Critical Study of the Sunni’s Hadith and the Shiite’s Hadith*, MJISH 4. 2, 2019, s. 137–152.
- Kurkjian W.M., *A History of Armenia*, New York 1958.
- Kurt H., *The Decline of a Power in Khurāsān and Transoxiana in the Period of Umayyad Caliphate*, AÜİFD 45, 2004, s. 193–203.
- Laga C., *Judaism and Jews in Maximus Confessor’s Works Theoretical Controversy and Practical Attitude*, Bsl 51, 1990, s. 177–188.
- Lammens H., *A propos d’un colloque entre le Patriarche Jacobite Jean I et ‘Amr Ibn al – ‘Āṣi*, JA sér. 11 / t. XIII, 1919, s. 97–110.

- L a m m e n s H., *Califat de Yazid I*, Beyrouth 1921.
- L a m m e n s H., *Études sur le siècle des Omayyades*, Beyrouth 1930.
- L a m m e n s H., *L'Attitude de l'Islam primitif en face des arts figurés*, JA 6, 1915, s. 239–279.
- L a m m e n s H., P e l l a t Ch., *Muṣ'ab b. al-Zubayr*, [in:] EI², eds P. B e a r m a n, Th. B i a n q u i s, C. E. B o s w o r t h, E. v a n D o n z e l, W. P. H e i n r i c h s, https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/musab-b-al-zubayr-SIM_5567 [dostęp: 10.05.2021 r.].
- L a m o r e a u x J. C., *Early Eastern Christian Responses to Islam*, [in:] *Medieval Christian Perceptions of Islam*, ed. J. V. T o l a n, London–New York 2000, s. 3–32.
- L a m o r e a u x J. C., *The Biography of Theodore Abu Qurrah Revisited*, DOP 56, 2002, s. 25–40.
- L a m o r e a u x J. C., *Theodore Abu Qurrah and John the Deacon*, GRBS 42, 2001, s. 361–386.
- L a n g D. M., *Iran, Armenia and Georgia*, [in:] *The Cambridge History of Iran*, vol. III: *The Seleucid, Parthian and Sasanid Periods, Part 1*, ed. E. Y a r s h a t e r, Cambridge 1983, s. 505–536.
- L a n g D. M., *Lives and Legends of the Georgian Saints*, London 1956.
- L a n g D. M., *Peter the Iberian and His Biographers*, JEH 2, 1951, s. 156–168.
- L a r a O l m o J. C., *La polémica de Álvaro de Córdoba con Bodón/Eleazar*, [in:] *La controversia judeocristiana en España desde los orígenes hasta el siglo XIII*, eds C. D e l V a l l e R o d r i g u e z, A. B a r c a l a M u n o z, Madrid 1998, s. 131–159.
- L a s s n e r J., *The 'Abbasid Dawla. An Essay on the Concept of Revolution in Early Islam*, [in:] *Tradition and Innovation in Late Antiquity*, eds F. M. C l o v e r, R. S. H u m p h r e y s, Madison 1989, s. 251–255.
- L a s s n e r J., *Medieval Jerusalem. Forging an Islamic City in Spaces Sacred to Christians and Jews*, Ann Arbor 2017.
- L a s s n e r J., *Provincial Administration under the Early 'Abbāsids. Abū Ja'far al-Manṣūr and the Governors of the Ḥaramayn*, SIsl 49, 1979, s. 39–54.
- L a s s n e r J., *Provincial Administration under the Early 'Abbāsids: The Ruling Family and the Amṣār of Iraq*, SIsl 50, 1979, s. 21–35.
- L a s s n e r J., *The Shaping of 'Abbasid Rule*, Princeton 1980.
- L a u r e n t B. St., A w w a d I., *Archaeology & Preservation of Early Islamic Jerusalem: Revealing the 7th Century Mosque on the Haram Al-Sharif*, [in:] *Proceedings of the 9th International Congress on the Archaeology of the Ancient Near East: June 9–13,*

- 2014, *University of Basel*, vol. II: *Egypt and Ancient Near East – Perceptions of Alterity, Ancient Near Eastern Traditions vs. Hellenization/Romanization, Reconstructing Ancient Eco-Systems, Islamic Session*, eds H.-P. Mathys, O. Kaelin, R.A. Stucky, Wiesbaden 2016, s. 441–454.
- Laurent B.St., Awwad I., *Capitalizing Jerusalem and Beyond. A Preliminary Note on Mu'awiya's Urban and Imperial Vision 635–680*, [in:] *Proceedings of the 10th International Congress on the Archaeology of the Ancient Near East*, vol. I, eds B. Horjés, Ch. Schwall, V. Müller, M. Luciani, M. Ritter, M. Guidetti, Wiesbaden 2017, s. 653–666.
- Laurent B. St., Awwad I., *The Marwani Musalla in Jerusalem. New Findings*, JQ 54, 2013, s. 7–30.
- Lauzi E., *Bizantini versus Saraceni. Un'accusa d'idolatria*, Ae 88. 2, 2014, s. 283–309.
- Law D., *Radical Islam and the Revival of Medieval Theology*, Cambridge 2012.
- Leal B., *Anjar: An Umayyad image of urbanism and its afterlife*, [in:] *Encounters, Excavations and Argosies. Essays for Richard Hodges*, eds B. Leal, J. Mitchell, J. Moreland, Oxford 2017, s. 172–189.
- Lebeau Ch., *Histoire du Bas-Empire*, t. XII, Paris 1831.
- Lebedev V., *Der Kalif al-Walid II. als Held einer arabischen Volkserzählung*, ZDMG 151. 1, 2001, s. 63–68.
- Lebovits N., *Constructing God's Community. Umayyad Religious Monumentation in Bilad al-Sham 640–743 CE*, Senior Honors Thesis, Vanderbilt University, Nashville 2020.
- Leder S., *The Attitude of the Population, especially the Jews, towards the Arab-Islamic Conquest of Bilād al-Shām and the Question of their Role therein*, WO 18, 1987, s. 64–71.
- Lee J.L., *The New Year's Festivals and the Shrine of Ali ibn Abi Talib at Mazar-i Sharif, Afghanistan*, PhD Thesis, The University of Leeds 1998.
- Lent van J., *Réactions coptes au défi de l'Islam: L'Homélie de Théophile d'Alexandrie en l'honneur de Saint Pierre et de Saint Paul*, [in:] *Etudes coptes XII. Quatorzième journée d'études (Rome, 11–13 juin 2009)*, eds A. Boud'hors, C. Louis, Paris 2013, s. 133–148.
- Lenzen C., Knauff E.A., *Beit Ras/Capitolias: a preliminary evaluation of the archaeological and textual evidence*, Sy 64, 1987, s. 21–46.

- Lenzen C., *From public to private space: changes in the urban plan of Bayt Ras/Capitolias*, [in:] *Studies in the History and Archaeology of Jordan V*, eds F. Zayadine, A. Khairieh, M. Zaghoul, Amman 1995, s. 235–239.
- Leon F.D., *Alvaro de Córdoba y la polémica contra el Islam: el Indiculus luminosus*, Córdoba 1996.
- Leszka M.J., *Leon V i chan Krum w świetle fragmentu Chronografii (AM 6305) Teofanesa Wyznawcy*, PNH 6, 2007, s. 109–117.
- Leszka M.J., *Wizerunek władców pierwszego państwa bułgarskiego w bizantyńskich źródłach pisanych (VIII – pierwsza połowa XII wieku)*, Łódź 2003.
- Le Strange G., *Palestine under the Moslems: A Description of Syria and the Holy Land from Ad 650 to 1500*, London 1890.
- Lev Y., *The Administration of Justice in Medieval Egypt: From the 7th to the 12th Century*, Edinburgh 2020.
- Levi Della Vida G., *Khāridjites*, [in:] EI², eds P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs, https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/kharidjites-COM_0497 [dostęp: 10.05.2021 r.].
- Levi Della Vida G., Khoury R.G., *‘Uthmān b. ‘Affān*, [in:] EI², vol. X, eds P.J. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs, Leiden 2000, s. 946–949.
- Levy-Rubin M., *Non-Muslims in the Early Islamic Empire: From Surrender to Coexistence*, Cambridge 2012.
- Levy-Rubin M., *‘Umar II’s ghiyār Edict: Between Ideology and Practice*, [in:] *Christians and Others in the Umayyad State*, eds A. Borrut, F.M. Donner, Chicago 2016, s. 157–172.
- Levy-Rubin M., *Why was the Dome of the Rock built? A new perspective on a long-discussed question*, BSOAS 80. 3, 2017, s. 441–464.
- Levy-Rubin M., Kedar B.Z., *A Spanish Source on Mid-Ninth-Century Mar Saba and a Neglected Sabaite Martyr*, [in:] *The Sabaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present*, ed. J. Patrich, Leuven 2001, s. 63–72.
- Lewandowski J., *Osoba Jezusa Chrystusa w Koranie*, Rsa 3, 1996, s. 39–58.
- Lewicki T., *La répartition géographique des groupements ibadites dans l’Afrique du Nord au moyen-âge*, RO 21, 1957, s. 301–343.
- Lewicki T., *Les ibādites dans l’Arabie du Sud au moyen âge*, FO 1, 1959, s. 3–17.

- Lewis B., *Jews of Islam*, Westport (Connecticut) 2002.
- Lewisohn L., 'Ali ibn Abi Talib's Ethics of Mercy in the Mirror of the Persian Sufi Tradition, [in:] *The Sacred Foundations of Justice in Islam: The Teachings of ʿAlī Ibn Abī Tālib*, ed. M. Ali Lakhani, Bloomington 2006, s. 109–146.
- Lichtenstadter I., *The Distinctive Dress of Non-Muslims in Islamic Countries*, HJu 5. 1, 1943, s. 35–52.
- Liew H.H., *Ibn al-Jawzī and the Cursing of Yazīd b. Muʿāwīya: A Debate on Rebellion and Legitimate Rulership*, JAOS 139. 3, 2019, s. 631–646.
- Liew H.H., *Piety, Knowledge, and Rulership in Medieval Islam: Ibn al-Jawzī's Ameliorative Politics*, PhD Thesis, The Harvard University, Cambridge (MA) 2018.
- Lilie R.J., *Die byzantinische Reaktion auf die Ausbreitung der Araber. Studien zur Strukturwandlung des byzantinischen Staates im 7. und 8. Jahrhundert*, München 1976.
- Limor O., *Pilgrims and Authors. Adomnán's De locis sanctis and Hugeburc's Hodoeporicon Sancti Willibaldi*, RBén 114, 2004, s. 253–275.
- Limor O., *Placing an Idea. The Valley of Jehosphaphat in Religious Imagination*, [in:] *Between Jerusalem and Europe. Essays in Honour of Bianca Kühnel*, eds R. Bartal, H. Vorholt, Leiden 2015, s. 280–300.
- Littman G. (Bat Ye'or), *The Decline of Eastern Christianity under Islam: from Jihad to Dhimmitude: Seventh-Twentieth Century*, Madison–London 1996.
- Littman G. (Bat Ye'or), *The Dhimmi: Jews and Christians under Islam*, Rutheford–London–Toronto 1985.
- Littman G. (Bat Ye'or), *Islam and Dhimitude: Where Civilizations Collide*, Madison 2001.
- Livine-Kafri O., *Jerusalem in Early Islam. The Eschatological Aspect*, Ara 53.3, 2006, s. 382–403.
- Livine-Kafri O., *Luka' b. Luka' in Muslim Apocalyptic Traditions*, QSA (Nuova Serie) 1, 2006, s. 49–53.
- Livine-Kafri O., *Some Notes Concerning Muslim Apocalyptic Tradition*, QSA 17, 1999, s. 71–94.
- Livine-Kafri O., *The Muslim Traditions in "Praise of Jerusalem" (Fadā'il al-Quds): Diversity and Complexity*, AION 58, 1998, s. 165–192.
- Ljamaï A., *Ibn Hazm et la polémique islamo-chrétienne dans l'histoire de l'Islam*, Leiden 2003.
- Ljubarskij J., *Concerning the Literary Technique of Theophanes the Confessor*, Bsl 61, 1995, s. 317–322.

- Lohlker R., *Jamā'a vs. Mulk. Community-Centred and Ruler-Centred Visions of the Islamic Community*, [in:] *Meanings of Community across Medieval Eurasia: Comparative Approaches*, eds E. Hovden, Ch. Lutter, W. Pohl, Leiden–Boston 2016, s. 78–96.
- López Brenes M.E., *El Fraude con los Al-Anfal (Los Botines) de guerra en los primeros tiempos del Islam*, *RevE* 28, 2018, s. 1–25.
- Louhivouri M., *The Palace of Hisham and 8th Century, C.E. Iconoclasm*, [in:] *Encounters of the Children of Abraham from Ancient to Modern Times*, vol. I, eds A. Laato, P. Lindqvist, Leiden 2010, s. 199–213.
- Louth A., *Peter of Damascus: Byzantine Monk and Spiritual Theologian (review)*, *CHR* 98. 3, 2012, s. 543–544.
- Louth A., *Saint John Damascene. Tradition and Originality in Byzantine Theology*, Oxford 2002.
- Lowin Sh.L., "A Prophet Like Moses"? What Can We Know About the Early Jewish Responses to Muḥammad's Claims of Mosesness?, *HUCA* 90, 2019, s. 227–255.
- Luckhardt C., »The messenger is the place of a man's judgment«: Diplomacy between Emperors and Caliphs in the Tenth Century, *MeW* 8, 2018, s. 86–108.
- Lux A., *Yemen's last Zaydī Imām: the shabāb al-mu'min, the Malāzīm, and 'ḥizb allāh' in the thought of Ḥusayn Badr al-Dīn al-Hūthī*, *CAA* 2. 3, 2009, s. 369–434.
- Luz N., *The Construction of an Islamic City in Palestine. The Case of Umayyad al-Ramla*, *JRAS* 7. 1, 1997, s. 27–54.
- Lynch R.J., *Arab Conquests and Early Islamic Historiography. The Futuh al-Buldan of al-Baladhuri*, London–New York 2020.
- Lynch R.J., *Cyprus and Its Legal and Historiographical Significance in Early Islamic History*, *JAOS* 136. 3, 2016, s. 535–550.
- MacMaster Th.J., *The Transformative Impact of the Slave Trade on the Roman World 580–720*, PhD Thesis, The University of Edinburgh 2015.
- Madelung W., 'Abd Allāh b. al-Zubayr and the Mahdi, *JNES* 4. 1, 1981, s. 291–305.
- Madelung W., *Abd Allāh ibn az-Zubayr the 'mulḥid'*, [in:] *Actas XVI Congreso de l'Union européenne des arabisants et islamisants*, eds C.V. de Benito, M.Á.M. Rodríguez, Salamanca 1995, s. 301–308.
- Madelung W., *al-Mahdī*, [in:] *EI²*, eds P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs, https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedia-of-islam-2/al-mahdi-COM_0618 [dostęp: 10.05.2021 r.].

- Madelung W., *The authenticity of the letter of 'Abd Allāh b. Ibād to 'Abd al-Malik*, RMMus 132, 2012, s. 37–43.
- Madelung W., *The Succession to Muhammad: A Study of the Early Caliphate*, Cambridge 1997.
- Madelung W., *Ustadhis*, [in:] EI³, vol. X, eds P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs, Leiden 2000, s. 926–927.
- Madelung W., *Was the Caliph al-Ma'mun a Grandson of Sectarian Leader Ustadhis?*, [in:] *Studies in Arabic and Islam. Proceedings of the 19th Congress, Union Européenne des Arabisants et Islamisants, Halle 1998*, eds S. Leder, H. Kilpatrick, B. Martel-Thoumian, H. Schöniig, Leuven–Paris–Sterling (Virginia) 2002, s. 485–490.
- Madelung W., *Zayd b. 'Alī b. al-Husayn*, [in:] EI³, eds P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W. P. Heinrichs https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/zayd-b-ali-b-al-husayn-SIM_8137?s.num=2 [dostęp: 10.05.2021 r.].
- Madeyska D., *Historia świata arabskiego. Okres klasyczny od starożytności do końca epoki Umajjadów (750)*, Warszawa 1999.
- Magness J., *The Walls of Jerusalem in the Early Islamic Period*, BArch 54. 4, 1991, s. 208–217.
- Mahé J.-P., *Kościół armeński w latach 611–1066*, [in:] *Historia chrześcijaństwa. Biskupi, mnisi i cesarze 610–1054*, red. G. Dagron, P. Riché, A. Vauchez, tłum. M. Żurowska et al., Warszawa 1999, s. 383–445.
- Mahé J.-P., *Le problème de l'authenticité et de la valeur de la Chronique de Lewond*, [in:] *Arménie et Byzance – histoire et culture*, Paris 1996, s. 119–126.
- Mahoney D., *The Political Construction of a Tribal Genealogy from Early Medieval South Arabia*, [in:] *Meanings of Community across Medieval Eurasia. Comparative Approaches*, eds E. Hovden, Ch. Lutter, W. Pohl, Leiden–Boston 2016, s. 165–182.
- Malachiasz Ormanian, *Kościół Ormiański: historia, doktryna, zarząd, reguły kanoniczne, liturgia, literatura, stan współczesny*, tłum. K. Stopka, Kraków 2004.
- Malevitis I., *The Formation of Byzantine View on Muslim during the „Dark Century” (ca. 650 – ca. 750)*, PhD Thesis, University of London 2015.
- Mammerler M., *Khirbet al-Mafjar. With a special focus on the human sculpture in the round*, PhM Thesis, Universität Wien 2013.

- Mango C., *The Breviarium of Patriarch Nicephorus*, [in:] *Byzantium. Tribute to Andreas N. Stratos*, ed. N.A. Stratos, vol. II, Athens 1986, s. 539–552.
- Mango C., *Who Wrote the Chronicle of Theophanes?*, ZRVI 18, 1978, s. 9–17.
- Mango C., Ševčenko I., *Three Inscriptions of the Reigns of Anastasius I and Constantine V*, BZ 65. 2, 1972, s. 379–393.
- Marçais G., *La question des images dans l'art musulman*, B 7, 1932, s. 161–183.
- Marinas I.P., *Sanson de Cordoba. Vida y Pensamiento. Comentario de las obras de un intelectual cristiano-andalusi del siglo IX*, Madrid 2012.
- Marin-Guzman R., *The 'Abbasid Revolution in Central Asia and Khurāsān. An Analytical Study of the Role of Taxation, Conversion and Religious Groups in its Genesis*, ISt 33 (2/3 – Special Issue on Central Asia), s. 227–252.
- Marjanović D., *Creating Memories in Late 8th–Century Byzantium: The Short History of Nikephoros of Constantinople*, Amsterdam 2018.
- Marjanović D., *Memories of plague in late 8th and early 9th century byzantine historiography*, AHMe 38, 2019, s. 8–20.
- Márkus G., *Conceiving a Nation. Scotland to AD 900*, Edinburgh 2017.
- Marshall D., *Muhammad in Contemporary Christian Theological Reflecion*, ICMR 24. 2, 2013, s. 161–172.
- Marsham A., *Attituted to the Use of Fire in Executions in Late Antiquity and Early Islam. The Burning of Heretics and Rebels in Late Umayyad Iraq*, [in:] *Violence in Islamic Thought from the Qur'an to the Mongols*, eds R. Gleave, I.T. Kristo-Nagy, Edinburgh 2015, s. 106–127.
- Marsham A., *'God's Caliph' revisited: Umayyad political thought in its late antique context*, [in:] *Power, Patronage, and Memory in Early Islam: Perspectives on Umayyad Elites*, eds A. George, A. Marsham, Oxford 2018, s. 3–38.
- Marsham A., *Public Executons in the Umayyad Period. Early Islamic Punitive Practice in Its Late Antique Context*, JAIS 11, 2011, s. 101–136.
- Marsham A., *Rituals of Islamic Monarchy: Accession and Succession in the First Muslim Empire*, Edinburgh 2009.
- Marsham A., *The Pact (amāna) between Mu'āwiya ibn Abī Sufyān and 'Amr ibn al-Āṣ (656 or 658 CE): 'Documents' and the Islamic Historical Tradition*, JSS 57. 1, 2012, s. 69–96.
- Marsham A., Robinson C. F., *The Safe-Conduct for the Abbasid 'Abd Allāh b. 'Alī (d. 764)*, BSOAS 70. 2, 2007, s. 247–281.

- Maryon H., *The Colossus of Rhodes*, JHS 76, 1956, s. 68–86.
- Mason H., *The Role of the Azdite Muballabid Family in Marw's Anti-Umayyad Power Struggle: An Historical Reevaluation*, Ara 14. 2, 1967, s. 191–207.
- Massidakake M., *The Charismatic Community: Shi'ite Identity in Early Islam*, Albany 2007.
- Mayer T., *Neue Aspekte zur Nominierung 'Umars II. durch Sulaimān b. 'Abdalmalik (96/715–99/717)*, WO 25, 1994, s. 109–115.
- Mayerston Ph., *The First Muslim Attacks on Southern Palestine (A.D. 633–34)*, TPAPA 95, 1964, s. 155–199.
- Mazid B.-E.M., *Hatepeak in Contemporary Arabic Discourse*, Newcastle upon Tyne 2012.
- Mazzola M., *From High Priest to Patriarch. History and Authority in the Ecclesiastical History of Bar 'Ebroyo*, Leuven 2020.
- McHugo J., *A Concise History of Sunnis and Sh'is*, Washington 2017.
- Mechert Ch., *Whether to keep Women out of the Mosque. A Survey of Medieval Islamic Law*, [in:] *Authority, Privacy and Public Order in Islam. Proceedings of the 22nd Congress of L'Union Europeenne des Arabisants et Islamisants*, eds B. Michalak-Pikulska, A. Pikulski, Leuven 2006, s. 59–69.
- Meinecke K., *Circulating images: Late Antiquity's cross-cultural visual koine*, [in:] *A Globalised Visual Culture?: Towards a Geography of Late Antique Art*, eds K. Meinecke, F. Guidetti, Oxford 2020, s. 321–340.
- Mellado Rodriguez J., *Samson Cordubensis Abb.*, [in:] *La trasmissione dei testi latini del Medioevo. Medieval Latin Texts and Their Transmission*, eds P. Chiesa, L. Castaldi, Firenze 2004, s. 396–401.
- Menocal M.R., *Ozdoba świata. Jak muzułmanie, żydzi i chrześcijanie tworzyli kulturę tolerancji w średniowiecznej Hiszpanii*, tłum. T. Teszner, Kraków 2006.
- Menze V., *Die Stimme von Maiuma: Johannes Rufus, das Konzil von Chalkedon und die wahre Kirche*, [in:] *Literarische Konstituierung von Identifikationsfiguren in der Antike*, eds B. Aland, J. Hahn, C. Rönning, Tübingen 2003, s. 215–232.
- Meyendorff J., *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, tłum. J. Prokopiuk, Kraków 2007.
- Mércz A., *Conversion in the Chronicle of Zuqnān. Reversed baptism or authentic Shabāda*, [in:] *Re-defining a Space of Encounter. Islam and Mediterranean: Identity, Alterity and Interactions: Proceedings of the 28th Congress of the Union Europeenne*

- des Arabisants et Islamisants, Palermo 2016*, eds A. Pellitteri, M. Grazia Sciortino, D. Sicari, N. Elsakaan, Leuven 2019, s. 25–36.
- Micherdziński M., *Zbawczy wymiar teokalii w Koranie a ikonoklazm islamu*, ACr 46, 2014, s. 83–103.
- Miles G.C., *Byzantine Milliaresion and Arab Dirhem. Some Notes on their Relationship*, AJN 9, 1960, s. 189–218.
- Milwright M., *The Dome of the Rock and its Umayyad Mosaic Inscriptions*, Edinburgh 2016.
- Milwright M., *An Introduction to Islamic Archaeology*, Edinburgh 2010.
- Miskinzoda G., *The significance of the ḥadīth of the position of Aaron for the formulation of the Shiʿī doctrine of authority*, BSOAS 78. 1, 2015, s. 67–82.
- Młynarczyk J., *Beit Ras/Capitolias. An Archaeological Project 2014–2016*, PAM. MS 26. 1, 2017, s. 475–506.
- Mochiri M.I., *A Pahlavi Forerunner of the Umayyad Reformed Coinage*, JRAS 2, 1981, s. 168–172.
- Mochiri M.I., *A Sasanian-style coin of Yazīd b. Muʿāwiya*, JRAS 114. 2, 1982, s. 137–148.
- Monette C., *A Mystery of Revelation: ‘Caedmon’s Hymn’ and the Quran*, CIsla 4. 1/2, 2010, s. 131–146.
- Monferrer Sala J.P., *Mitografía hagiomartirial de nuevo sobre los supuestos mártires cordobeses del siglo IX*, [in:] *De muerte violenta: política, religión y violencia en Al-Andalus*, ed. M.I. Fierro Bello, Madrid 2004, s. 415–450.
- Montgomery Watt W., *The Condemnation of the Jews of Banū Qurayza. A Study of the Sources of the Sīra*, [in:] W. Montgomery Watt, *Early Islam. Collected articles*, Edinburgh 1990, s. 1–12.
- Montgomery Watt W., *The Formative Period of Islamic Thought*, Edinburgh 1973.
- Montgomery Watt W., *Kharijite Thought in the Umayyad Period*, I 36. 3, 1961, s. 215–231.
- Montgomery Watt W., *The Significance of Khārijism under the ‘Abbāsids* [in:] W. Montgomery Watt, *Early Islam. Collected articles*, Edinburgh 1990, s. 135–139.
- Montgomery Watt W., *Shiʿism under the Umayyads*, JRAS 92. 3/4, 1960, s. 158–172.
- Moffett S.H., *A History of Christianity in Asia*, Maryknoll 1998.

- Morony M., *Al-Nabrawān*, [in:] *EP*, vol. VII: *Mif-Naz*, eds C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs, Ch. Pellat, Leiden 1993, s. 912–913.
- Morton A.H., *A Glass Dīnār ār Weight in the Name of ‘Abd al-‘Azīz B. Marwān*, *BSOAS* 49. 1, 1986, s. 177–182.
- Mostafa H., *From the Dome of the Chain to mibrāb Dā‘ūd. The Transformation of an Umayyad Commemorative Site at the Hamar al-Sharif in Jerusalem*, *Muq* 34, 2017, s. 1–22.
- Mostafa H., *The Early Mosque Revisited. Introduction of the Minbar and Maqṣūra*, *Muq* 33, 2016, s. 1–16.
- Moorhead J., *The Earliest Christian Theological Response to Islam*, *Rel* 11, 1981, s. 265–274.
- Moorhead J., *Iconoclasm, the Cross and the Imperial Image*, *B* 55, 1985, s. 165–179.
- Moorhead J., *The Monophysite Response to the Arab Invasions*, *B* 52, 1981, s. 579–591.
- Moosa M., *The Relation for the Maronites of Lebanon to the Mardaites and Al-Jarajima*, *S* 44. 4, 1969, s. 597–608.
- Mourad S.A., *Early Islam between Myth and History. Al-Ḥasan al-Baṣrī (d. 110 H/ 728 CE) and the Formation of His Legacy in Classical Islamic Scholarship*, Leiden–Boston 2006.
- Murad H.Q., *Sunnah and Hadīth in ‘Umar II’s Epistle against the Qadariyyah*, *ISt* 35. 3, 1996, s. 283–291.
- Murad H.Q., *Was ‘Umar II „a True Umayyad“?*, *ISt* 24. 3, 1985, s. 325–348.
- Mutter J.S., *By the Book: Conversion and Religious Identity in Early Islamic Bilād al-Shām and al-Jazīra*, PhD Thesis, The University of Chicago 2018.
- Müller-Wiener M., *Material Evidence for the Transformation of Late-Umayyad Economies: the Case of Pottery with Applied and «Honeycomb» Decoration from Resafa (North Syria)*, [in:] *Proceedings of the 9th International Congress on the Archaeology of the Ancient Near East: June 9–13, 2014, University of Basel*, vol. II: *Egypt and Ancient Near East – Perceptions of Alterity, Ancient Near Eastern Traditions vs. Hellenization/Romanization, Reconstructing Ancient Eco-Systems, Islamic Session*, eds S. Bickel, B. Jacobs, J.-M. Le Tensorer, D. Genequand, Wiesbaden 2016, s. 413–424.
- Müller-Wiener M., *Processes of Regionalisation in Late Antique and Early Islamic Bilad al-Sham and al-Jazira: Material Culture and the Organisation of Space*, [in:] *Central Periphery? Art., Culture and History of the Medieval Jazira (Northern*

- Mesopotamia, 8th–15th centuries*). *Papers of the Conference held at the University of Bamberg, 31 October–2 November 2012*, eds M. Müller-Wiener, L. Korn, Wiesbaden 2017, s. 37–69.
- Mžik von H., *Einiges über Marwāns II. Beinamen: al-Ḥimār und al-Ġa'dī*, WZKM 20, 1906, s. 310–313.
- Nagel H.M.T., *Some Considerations Concerning the Pre-Islamic and the Islamic Foundations of the Authority of the Caliphate*, [in:] *Studies on the First Century of Islamic Society*, ed. G.H.A. Juynboll, Edwardsville (Illinois) 1982, s. 177–198.
- Najwa Hanim M.R., Jefri Irwan H. Muhammad Al Siddiq S.M., Nor Jannah N., Zul Azlin R., Md Faiz M. T., *A review on anticipatory grief and lessons learnt from the history of Abu Bakr r.a.*, IMJM 17. 2, 2018, s. 239–242.
- Nasrallah J., *Saint Jean de Damas. Son époque, sa vie, son œuvre*, Harissa 1950.
- Nasry W., *The Caliph and the Bishop. A 9th Century Muslim-Christian Debate: Al-Ma'mun and Abu Qurrah*, Beyrouth 2008.
- Nassif B.A., *Religious Dialogue in the Eight Century*, POr 30, 2005, s. 333–340.
- Nau M.F., *Un colloque du patriarche Jean avec l'émir des Agaréens et faits divers des Années 712 à 716*, JA sér. 11/ t. V, 1915, s. 225–279.
- Naumowicz J., *Leoncjusz z Neapolis i jego apologia chrześcijańskich obrazów*, WSTeo 7, 1994, s. 89–102.
- Nawab S., *The Contribution of Women to Muslim Society. A Study of Selected Autobiographical and Bibliographical Literature*, MA Thesis, Faculty of Arts Rand Afrikaans University 1997.
- Nawas J.A., *Abbāsid State Violence and the Execution of Ibn 'Ā'isha*, [in:] *Violence in Islamic Thought from the Qur'an to the Mongols*, eds R. Gleave, I.T. Kristo-Nagy, Edinburgh 2015, s. 128–139.
- Nawas J.A., *All in the Family? Al-Mu'taṣim's Succession to the Caliphate as Denouement to the Lifelong Feud between al-Ma'mūn and his 'Abbasid Family*, Or.PTS 38, 2010, s. 77–88.
- Nawas J.A., *Al-Ma'mun, the Inquisition, and the Quest for Caliphal Authority*, Lockwood 2015.
- Nazmi Ah., *The Paulicians (Al-Bayālīqa) in Muslim Sources and Their Role in Wars between Arabs and Byzantines*, SAI 9, 2001, s. 44–60.
- Necipoglu G., *The Dome of the Rock as Palimpsest: 'Abd al-Malik's Grand Narrative and Sultan Suleyman's Glosses*, Muq 25, 2008, s. 17–105.

- Nees L., *Insular Latin sources, „Arculf” and early Islamic Jerusalem*, [in:] *Where heaven and earth meet: essays on medieval Europe in honor of Daniel F. Callahan*, eds M. Frassetto, M. Gabriele, J.D. Hosler, Leiden 2014, s. 81–100.
- Nees L., *Perspectives on early Islamic art and Jerusalem*, AAIW 5, 2016, s. 33–57.
- Neil B., *Seventh Century Popes and Martyrs. The Political Hagiography of Anastasius Bibliothecarius*, Turnhout 2006.
- Neil B., *The Earliest Greek Understandings of Islam. John of Damascus and Theophanes the Confessor*, [in:] *Religious Conflict from Early Christianity to the Rise of Islam*, eds B. Neil, W. Mayer, Berlin 2013, s. 215–228.
- Neil B., *Theophanes Confessor on the Arab Conquest. The Latin Version by Anastasius Bibliothecarius*, [in:] *Studies in Theophanes*, eds M. Jankowiak, F. Montinaro, Paris 2015 [= TM 19], s. 149–157.
- Nelson J.L., *The Franks, The Martyrology of Usuard and the Martyrs of Cordoba*, SCH 30, 1993, s. 67–80.
- Nichanian M., *Le maître des milices d’Orient, Vahan, et la bataille de Yarmouk (636) au complot d’Athalaric (637)*, [in:] *Between Paris and Fresno: Armenian Studies in Honor of Dickran Kouymjian*, ed. B. Der Mugrdchian, Costa Mesa 2008, s. 321–337.
- Nicolle D., *Yarmuk AD 636. The Muslim Conquest of Syria*, Oxford 1994.
- Niewöhner P., *The Significance of the Cross before, during, and after Iconoclasm. Early Christian Aniconism in Constantinople and Asia Minor*, DOP 74, 2020, s. 185–242.
- Noble F.X., *Images, Iconoclasm and the Carolingians*, Philadelphia 2009.
- Noonan Th.S., *Byzantium and the Khazars. A special relationship?*, [in:] *Byzantine Diplomacy. Papers from the Twenty Fourth Spring Symposium of Byzantine Studies, Cambridge, March 1990*, eds J. Shepard, S. Franklin, Aldershot 1992, s. 109–132.
- Norris H.T., *The Sacred Sword of Maslamah b. ‘Abd al-Malik*, OM (Nuova Serie) 89. 2, 2009, s. 389–406.
- North A., *The Early Arabic Historical Tradition. A Source-Critical Study*, second edition in collaboration with L.I. Conrad, transl. M. Bonner, Princeton 1994.
- North A., *Problems of Differentiation between Muslims and Non-Muslims*, transl. M. Muehlhaeusler, [in:] *Muslims and Others in Early Islamic Society*, ed. R. Hoyland, London 2004, s. 103–125.
- Nowogórski P., *Fundacja sanktuarium Kubbat as-Sachra wyrazem pobożności lub polityki kalifa Abd al-Malika ibn Marwana*, SChr 24, 2017, s. 39–46.

- Obbink D., *The Atheism of Epicurus*, GRBS 30, 1989, s. 187–223.
- Oddy A., *Arab Imagery on Early Umayyad Coins in Syria and Palestine. Evidence for Falconry*, NC 151, 1991, s. 59–66.
- Ogunbado A.F., Abu Bakar Y.S., Saidi M.A., 'Umar ibn Khattab. *An Epitome of Servant Leadership. A sustainable Lesson for Contemporary Leaders*, JCR 7. 8, 2020, s. 1021–1026.
- Ohta K., *The Coptic Church and Coptic Communities in the Reign of al-Ma'mun. A Study of the Social Context of the Bashmuric Revolt*, AJAME 19. 2, 2004, s. 87–116.
- O'Loughlin Th., *Adomnán and Arculf: The Case of an Expert Witness*, JML 7, 1997, s. 127–146.
- O'Loughlin Th., *Adomnán: A Man of Many Parts*, [in:] *Adomnán at Birr, AD 697: Essays in Commemoration of the Law of the Innocents*, ed. Th. O'Loughlin, Dublin 2001, s. 41–51.
- O'Loughlin Th., *The Exegetical Purpose of Adomnán's De Locis Sanctis*, CMCS 24, 1992, s. 37–53.
- O'Loughlin Th., *The Library of Iona in the Late Seventh Century: The Evidence from Adomnán's De locis sanctis*, Ér 45, 1994, s. 33–52.
- O'Loughlin Th., *Res, tempus, locus, persona: Adomnán's Exegetical Method*, IR 48, 1997, s. 95–111.
- O'Loughlin Th., *The Tombs of the Saints: their significance for Adomnán*, [in:] *Studies in Irish Hagiography: Saints and Scholars*, eds J. Carey, M. Herbert, P. Ó Riain, Dublin 2001, s. 1–14.
- O'Loughlin Th., *The View from Iona: Adomnán's mental maps*, PJMAI 10, 1996, s. 98–122.
- Olster D., *Syriac Sources, Greek Sources, and Theophanes Lost Year*, BF 19, 1993, s. 218–228.
- Omar A.M., *Jerusalem in Muhammad's Strategy. The Role of the Prophet Muhammad in the Conquest of Jerusalem*, Newcastle upon Tyne 2019.
- Omar F., *The 'Abbasid Caliphate, 132/750–170/786*, Baghdad 1969.
- Omar F., *Some Aspects of the 'Abbāsid-Husaynid Relations during the early 'Abbāsid Period 132–193 A.H./750–809 A.D.*, Ara 22. 2, 1975, s. 170–179.
- Omar R., *The Umayyad Succession. Succession to the Caliphate from the First Civil War to the End of the Umayyad Dynasty*, PhD Thesis, University St. Andrews 1997.

- Omer S., *The Dome of the Rock: An Analysis of Its Origins Kubah Sakhrab: Satu Analisis Asal-usulnya*, JIA 12. 1, 2015, s. 200–214.
- Omer S., *Theological Conflicts in Early Islamic Era. The Execution of Ghaylān ibn Muslim al-Dimashqī al-Qadārī*, ID 9. 2, 2001, s. 205–217.
- Oseni Z.I., *Early Life of al-Hajjaj b. Yusuf*, SII 19, 1982, s. 125–136.
- Osmān G., *Pre-Islamic Arab Conquest to Christianity in Mecca and Medina: An Investigation into the Arabic Sources*, MWO 95, 2005, s. 67–80.
- Ostrogorski G., *Dzieje Bizancjum*, tłum. red. H. Evert-Kapessowa, Warszawa 1967.
- Ostrogorsky G., *Die Chronologie des Theophanes im 7. und 8. Jahrhundert*, BNJ 7, 1930, s. 1–56.
- O'Sullivan Sh., *Anti-Jewish Polemic and Early Islam*, [in:] *The Bible in Arab Christianity*, ed. D. Thomas, Leiden–Boston 2007, s. 49–68.
- O'Sullivan Sh., *Early Umayyad Syria. A Study of Its Origins and Early Development*, PhD Thesis, The University of St. Andrews 2003.
- Ouldali A., *Les conditions de la résidence du dimmī: Entre règles absolues et relatives*, [in:] *Religious Minorities in Christian, Jewish and Muslim Law (5th–15th Centuries)*, eds N. Berend, Y. Masset, C. Nemo-Pekelman, J.V. Tolán, Turnhout 2017, s. 127–148.
- Ovidiu I., *Muslime und Araber bei Išō'jabb III (649–659)*, Wiesbaden 2009.
- Öktem K., *Creating the Turk's Homeland: Modernization, Nationalism and Geography in Southeast Turkey in the late 19th and 20th Centuries*, Paper for the Socrates Kokkalis Graduate Workshop 2003, University of Oxford, School of Geography and the Environment, s. 11 <https://web.archive.org/web/20131109123500/http://arsiv.setav.org/ups/dosya/13204.pdf> [dostęp: 10.05.2021 r.].
- Pahlitzsch J., *Conversion and Martyrdom in 'Abbasid Damascus Anonymous (second–third/eighth–ninth century)*, [in:] *Conversion to Islam in the Premodern Age: A Sourcebook*, eds N. Hurvitz, Ch.C. Sahnner, U. Simonsohn, L. Yarbrough, Berkeley 2020, s. 105–108.
- Palumbo G., *Images of Piety or Power? Converting the Umayyad Royal Narrative in Qusayr 'Amra*, [in:] *The Making of Islamic Heritage. Muslim Pasts and Heritage Presents*, ed. T. Rico, New Brunswick (New Jersey) 2017, s. 91–108.
- Panayotov A., *Jewish Communal Offices in Late Roman and Byzantine Law and Jewish Inscriptions from the Balkans*, [in:] *Jews in Early Christian Law. Byzantium*

- and the Latin West 6th–11th Centuries*, eds J.V. Tolan, N. de Lange, L. Foschia, C. Nemo-Pekelman, Turnhout 2014, s. 167–177.
- Panelas M., *Some Remarks on Conversion to Islam in Al-Andalus*, AQ 23, 2002, s. 193–200.
- Parsapajouh S., *La chasse de l'imam Husayn: Fabrique et parcours politique d'un objet religieux de Qom à Karbala*, ASSR 174, 2016, s. 49–74.
- Pashazanous H., Afkande E., *The Last Sasanian in Eastern Iran and China*, Anab 5, 2014, s. 139–154.
- Pashazanous H., Sangari E., *The Last Sasanians in Chinese Literary Sources: Recently Identified Statue Head of a Sasanian Prince at the Qianling Mausoleum*, IrS 51. 4, 2018, s. 499–515.
- Pasteur Tartar G., *Dialogue islamo-chrétien sous le calife al-Mamun (813–834). Les épîtres d'al-Hashimi et d'al-Kindi*, Paris 1985.
- Patey A., *Asserting Difference in Plurality: The Case of the Martyrs of Córdoba*, SCH 51, 2015, s. 53–66.
- Pavlovitch P., *The Origin of the Isnad and al-Mukhtar b. Abī 'Ubayd's Revolt in Kūfa (66–7/685–7)*, AQ 39. 1, 2018, s. 17–48.
- PBE, ed. J.R. Martindale, CD-ROM Publication, Ashgate 2001, <http://www.pbe.kcl.ac.uk> [dostęp: 10.05.2021 r.]
- Pearson J.D., *The Islamic World and the Latin East. William of Tripoli and His Syrian Context*, PhD Thesis, The University of Tennessee, Knoxville 2018.
- Peeters P., *Glanures martyrologiques*, AB 58, 1940, s. 104–125.
- Peeters P., *La Passion de s. Michel le Sabaïte*, AB 48, 1930, s. 65–98.
- Peeters P., *La Passion de S. Pierre de Capitolias († 13 janvier 715)*, AB 57, 1939, s. 299–333.
- Peeters P., *S. Antoine le néo-martyr*, AB 31, 1912, s. 410–450.
- Peeters P., *S. Romain le Neomartyr (m. 1 Mai 780) d'après un document géorgien*, AB 30, 1911, s. 393–427.
- Pellat Ch., *Abū Lo'lo'a*, [in:] *Encyclopaedia Iranica*, I/3, s. 333–334; <http://www.iranicaonline.org/articles/abu-loloa-a-persian-slave-of-mogira-b> [dostęp: 10.05.2021 r.].
- Pellat Ch., *Harthama b. A'yan*, [in:] EI³, vol. III: *H–Iram*, eds B. Lewis, V.L. Ménage, Ch. Pellat, Leiden 1971, s. 231.
- Pellat Ch., *Le culte de Mu'āwiya au III^e siècle de l'hégire*, SIsl 6, 1956, s. 53–66.

- Peleg Y., *Iconoclasm in Churches and Synagogues in Judea*, [in:] *Christians and Christianity*, vol. IV: *Churches and monasteries in Judea*, eds N. Carmichael, E. Levin, C. Ebert, M. Gugenheim, Jerusalem 2012, s. 483–494.
- Pennell R., *What is the significance of the title 'Amir al-mu'minin'?*, JNAS 21. 4, 2016, s. 623–644.
- Périer J., *Vie d'al-Hadjdjâdj Ibn Yousof (41–95 de l'hégire = 661–714 de J.-C.) d'après les sources arabes*, Paris 1904.
- Perlmann M., *Another Ka'b al-Abbar Story*, JQR 45, 1954, s. 48–58.
- Perlmann M., *Ghiyār*, [in:] EI³, eds P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs, https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/ghiyar-SIM_2503 [dostęp: 10.05.2021 r.].
- Perlmann M., *A Legendary Story of Kalb al-Abbar's Conversion to Islam*, [in:] *Joshua Starr Memorial Volume*, New York 1953, s. 85–99.
- Pest P., *Religijne uwarunkowania arbitrażu w krajach islamskich*, ADR 2010, 2 (10), s. 63–71.
- Peters G., *Peter of Damascus. Byzantine Monk and Spiritual Theologian*, Toronto 2011.
- Peters G., *Peter of Damascus and Early Christian Spiritual Theology*, PM 26, 2005, s. 89–109.
- Petersen E.L., *'Ali and Mu'awiya in Early Arabic Tradition: Studies on the Genesis and Growth of Islamic Historical Writing until the End of the Ninth Century*, Copenhagen 1964.
- Piccirillo M., *Les mosaïques d'époque omeyyade des églises de la Jordanie*, Sy 75, 1998, s. 263–278.
- Pierzyński A.P., *Christians and Jews. Historical and Theological Perspectives of their Relationship*, SOec 19, 2019, s. 329–348.
- Pigulevskaja N., *Theophanes' Chronographia and the Syrian Chronicles*, JÖBG 16, 1967, s. 55–60.
- Pigulewska N.W., *Kultura syryjska we wczesnym średniowieczu*, tłum. Cz. Mazur, Warszawa 1989.
- Pinckney Stetkevych S., *Umayyad Panegyric and the Poetics of Islamic Hegemony: al-Akhtal's "Khaffa al-Qatīnu" ('Those That Dwelt with You Have Left in Haste')*, JAL 28. 2, s. 89–122.
- Pingree D., *Classical and Byzantine Astrology in Sassanian Persia*, DOP 43, 1989, s. 227–239.

- Pingree D., *From Alexandria to Baghdad to Byzantium. The Transmission of Astrology*, IJCT 8, 2001, s. 3–37.
- Pingree D., *The Indian and Pseudo-Indian Passages in Greek and Latin Astronomical and Astrological Texts*, V 7, 1976, s. 141–195.
- Pingree D., *The Šābians of Harrān and the Classical Tradition*, IJCT 9, 2002, s. 8–35.
- Pinker M., *Mitologizacja, propaganda czy zapis dziejów? Muzułmańskie miasta garnizonowe w arabskojęzycznych relacjach kronikarskich z okresu średniowiecza*, rozprawa doktorska, Uniwersytet Warszawski 2015.
- Pliszka D., *Wypełnienie bez zastępstwa: Matthew Levering o relacji Kościół–Izrael*, BST 3, 2017, s. 42–54.
- PMZ, *Erste Abteilung (641–867)*, hrsg. R.-J. Lillie, C. Ludwig, Th. Pratsch, B. Zielke, Berlin–Boston 2000.
- PMZ Online, hrsg. R.-J. Lillie, C. Ludwig, Th. Pratsch, B. Zielke, Berlin 2013.
<https://www.degruyter.com/database/pmbz/html> [dostęp: 10.05.2021 r.]
- Pochoshajev I., *Martyrs, madmen or criminals. Christian self-sacrifications in 9th century Cordoba from the prospective of different historiographical traditions*, s. 3, http://rosdok.uni-rostock.de/resolve/id/rosdok_document_0000000066 [dostęp: 10.05.2021 r.].
- Pochoshajev I., *Die Märtyrer von Cordoba: Christen im muslimischen Spanien des 9. Jahrhunderts*, Frankfurt am Main 2007.
- Pochoshajev I., *El uso del pensamiento no cristiano según Álvaro de Córdoba*, STTheo 37. 2, 2005, s. 661–676.
- Pognon H., *Inscriptions semitiques de la Syrie*, Paris 1907.
- Power T., *The Red Sea from Byzantium to the Caliphate: ad 500–1000*, Cairo 2012.
- Powers D.S., *Muhammad is not the Father of any of Your Men. The Making of the Last Prophet*, Philadelphia 2009.
- Powers D.S., *Zayd. The Little-Known Story of Muhammad's Adopted Son*, Philadelphia 2014.
- Pratsch T., *Theodoros Studites (759–826) — zwischen Dogma und Pragma: der Abt des Studioklosters in Konstantinopel im Spannungsfeld von Patriarch, Kaiser und eigenem Anspruch*, Bern 1998.
- Prevost V., *La formation des réseaux ibadites nord-africains (VIII^e–XII^e siècle)*, [in:] *Espaces et Réseaux en Méditerranée VI^e–XVI^e siècle vol. II: La formation des réseaux*, eds D. Coulon, Ch. Picard, D. Valerian, Paris 2010, s. 167–186.

- Pringle D., *The Churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem. A Corpus*, vol. III: *The City of Jerusalem*, Cambridge 1993.
- Prinzing G., *Bizantyńczycy wobec obcych*, oprac. K. Ilski, Poznań 1998.
- Proudford A.S., *The Sources of Theophanes for the Heraclian Dynasty*, MPhil. Thesis, University of London 1965.
- Proudford A.S., *The Sources of Theophanes for the Heraclian Dynasty*, B 44, 1974, s. 367–439.
- Próchniak D., *Od ortodoksji do kościoła narodowego. Armenia w epoce wczesno-chrześcijańskiej (301–726)*, VP 21, 2001, s. 49–82.
- Pruitt J., *The Fatimid Holy City. Rebuilding Jerusalem in the Eleventh Century*, MGb 3, 2, 2017, s. 35–56.
- Psurek W., *Kalifat i współczesna próba jego reaktywacji*, SVD 1, 2017, s. 56–68.
- Purshariati P., *Decline and Fall of the Sasanian Empire. The Sasanian-Parthian Confederacy and the Arab Conquest of Iran*, London–New York 2008.
- Pyć M., *Chrystologiczna argumentacja w „Mowach obronnych przeciw tym, którzy odrzucają święte obrazy” Jana Damasceńskiego*, PST 25, 2011, s. 159–171.
- Pyć M., *Ikonoklazm i jego argumentacja przeciwko kulturowi obrazów w ostatnim z chrystologicznych sporów chrześcijańskiej starożytności*, CTO 1, 2012, s. 23–36.
- Pytlik M., *Jews and Muslims in Cooperation – Lunch and Learn*, paper presented to the „Jews and Muslims. A Forgotten History of Coexistence” forum, Oakland University, 12 March 2015, <https://www.oakland.edu/Assets/Oakland/religious-studies/files-and-documents/faculty-research/Pytlik,%20Michael%20-%20Jews%20&%20Muslims,%20A%20Forgotten%20History%20of%20Coexistence.pdf> [dostęp: 10.05.2021 r.].
- Qasbi Sh.Z., Salafi M.T., *Question and Answers on the Mothers of Believers*, Darussalam, Riyadh–Lahore–Houston b.d.w.
- Qazif, *The Mujahidaat. Tracing the Early Female Warriors of Islam*, [in:] *Women, Gender and Terrorism*, eds L. Sjoberg, C.E. Gentry, Athens (Georgia) 2011, s. 29–56.
- Qutbuddin T., *The Sermons of ‘Ali ibn Abi Talib. At the Confluence of the Core Islamic Teachings of the Qur’an and the Oral, Nature-Based Cultural Ethos of Seventh Century Arabia*, AEsM 42, 1, 2012, s. 201–228.
- Rabbat N., *The Meaning of the Umayyad Dome of the Rock*, Muq 6, 1989, s. 12–21.
- Rahman A.A., *Effective Governance in the Era of Caliph ‘Umar Ibn Al-Khattab (634–644)*, EJSS 18, 4, 2011, s. 612–624.

- Rahmawati N., *Sistem pemerintahan Islam di bawah kepemimpinan Kalifah Utsman bin Affan tahun 644–656*, AIM 1. 1, 2015, s. 1–12.
- Ramelli I.E., *The Rejection of the Epicurean Ideal of Pleasure in Late Antique Sources: Not Only Misunderstandings*, Mir 18, 2014, s. 7–21.
- Randall I., *Conceptualizing the Islamic-Byzantine Maritime Frontier*, [in:] *The Archaeology of Medieval Islamic Frontiers: From the Mediterranean to the Caspian Sea*, ed. A. Asa Eger, Boulder (Colorado) 2019, s. 80–102.
- Reinfandt L., *Bewaffneter Raub und Kreuzigung im frühen Islam*, [in:] *Strafe und Strafrecht in den antiken Welten unter Berücksichtigung von Todesstrafe, Hinrichtung und peinlicher Befragung*, eds R. Rollinger, M. Land, H. Barta, Wiesbaden 2012, s. 249–259.
- Reinfandt L., *Local Judicial Authorities in Umayyad Egypt (41–132/661–750)*, BEO 63, 2014, s. 127–146.
- Reinink G.J., *Pseudo-Methodius: A Concept of History in Response to the Rise of Islam*, [in:] *The Byzantine and Early Islamic Near East. Papers of the First Workshop on Late Antiquity and Early Islam*, eds A. Cameron, L.I. Conrad, G.R.D. Kind, t. I, Princeton 1992, s. 149–187.
- Reinink G.J., *The Beginnings of Syriac Apologetic Literature in Response to Islam*, Och 77, 1993, s. 164–187.
- Reinink G.J., *The Lamb on the Tree: Syriac Exegesis and Anti-Islamic Apologetics*, [in:] *The Sacrifice of Isaac. The Aqedah (Genesis 22) and its Interpretations*, eds E. Noort, E. Tigchelaar, Leiden 2002, s. 109–124.
- Reiter Y., *Narratives of Jerusalem and its Sacred Compound*, IsrS 18. 2, s. 115–132.
- Renard J., *Abu Bakr in Tradition and Early Hagiography*, [in:] *Tales of God's Friends: Islamic Hagiography in Translation*, ed. idem, Berkeley–Los Angeles–London 2009, s. 15–29.
- Reynolds D.F., *The Qiyān of al-Andalus*, [in:] *Concubines and Courtesans. Women and Slavery in Islamic History*, eds M.S. Gordon, K.A. Hain, Oxford 2017, s. 100–123.
- Reynolds D.K., *Monasticism and Christian Pilgrimage in Early Islamic Palestine (c. 614–c. 950)*, PhD Thesis, University of Birmingham 2013.
- Reynolds D., *Rethinking Palestinian Iconoclasm*, DOP 71, 2017, s. 1–64.
- Reza Shojaifard H., Sajadi Z., *A Study of Islamic Leader's Strategic Role in Islamic Architectures*, Kom 8. 3, 2019, s. 81–97.

- Richardson K., *Singing Slave Girls (qiyān) of the Abbasid Court in the Ninth and Tenth Centuries*, [in:] *Children in Slavery through the Ages*, eds G. Campbell, S. Miers, J.C. Miller, Athens (Ohio) 2009, s. 105–118.
- Ridgeon L., 'Alī ibn Abī Tālib in Medieval Persian Sufi-Futuwwat Treatises', [in:] *L'Ésotérisme shī'ite, ses racines et ses prolongements*, eds M.A. Amir-Moezzi, M. De Cillis, D. De Smet, O. Mir-Kasimov, Turnhout 2016, s. 665–685.
- Rihan M., *The Politics and Culture of An Umayyad Tribe. Conflict and Factionalism in the Early Islamic Period*, London–New York 2014.
- Rizqi Sh., *Servant Leaders. Umar Bin Khattab (13–23 H / 634 – 644 M)*, BaT 22. 1, 2016, s. 127–144.
- Roberts A.M., *Al-Mansūr and the Critical Ambassador*, BEO 60, 2011, s. 145–160.
- Roberts A.M., *Being a Sabian at Court in Tenth-Century Baghdad*, JAOS 137. 2, 2017, s. 253–277.
- Robinson C.F., *Abd al-Malik*, Oxford 2005.
- Robinson C.F., 'Ubayd Allāh b. Ziyād', [in:] EI², vol. X: *T–U*, eds P.J. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs, Leiden 2000, s. 763–764.
- Robinson C.F., *The Violence of the Abbasid Revolution*, [in:] *Living Islamic History: Studies in Honour of Professor Carole Hillenbrand*, ed. Y. Suleiman, Edinburgh 2010, s. 226–251.
- Rochow I., *Bemerkungen zur Revolte des Artabasdos aufgrung bisher nicht beachteter Quellen*, K 68. 1, 1986, s. 191–197.
- Rochow I., *Byzanz im 8. Jahrhundert in der Sicht des Theophanes. Quellenkritisch-historischer Kommentar zu den Jahren 715–813*, Berlin 1991.
- Rochow I., *Malalas bei Theophanes*, K 65, 1983, s. 459–474.
- Rodinson M., *Mahomet*, tłum. E. Michalska-Nowák, Warszawa 1994.
- Rodziewicz A., *Milete min Êzîd. The Uniqueness of the Yezidi Concept of the Nation*, Se 1, 2018, s. 67–78.
- Rofail Farag F., *The Technique of Research of a Tenth Century Christian Arab Writer: Severus ibn al-Muqaffa*, Mu 86, 1973, s. 37–66.
- Rogerson B., *Prorok Mahomet. Biografia*, tłum. K. Bażyńska-Chojnacka, P. Chojnacki, G. Gasparska, Warszawa 2004.
- Roggema B., *The Legend of Sergius Bahira. Eastern Christian Apologetics and Apocalyptic in Response to Islam*, Leiden 2009.

- Roggema B., *The Martyrdom of Michael of Mar Saba*, [in:] *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, vol. I (600–900), eds B. Roggema, D. Thomas, Leiden–Boston 2009, s. 911–915.
- Rompay van L., *Jacob of Edessa and the Early History of Edessa*, [in:] *After Bardasain. Studies on Continuity and Change in Syriac Christianity in honour of Professor Han J.W. Drijvers*, eds G.J. Reinink, A.C. Klugkist, Louvain 1999, s. 269–285.
- Rompay van L., *A Remarkable Note on the Death of Caliph Hishām (743 CE) in Ms. Deir al-Surian, Syr. 5*, [in:] *Christsein in der islamischen Welt: Festschrift für Martin Tamcke zum 60. Geburtstag*, hrsg. S.H. Griffith, S. Grebenstein, Wiesbaden 2015, s. 165–172.
- Rose K.A., *Images of Civil Conflict. One Early Muslim Historian's Representation of the Umayyad Civil War Caliphs*, MA Thesis, Miami University, Oxford (Ohio) 2011.
- Rosen-Ayalon M., *The Early Islamic Monuments of al-Haram al-Sharif. An Iconographic Study*, Qd 28, 1989, s. 1–73.
- Rostami-Nasab A.A., Tajedini O., Sadatmoosavi A., *Examination of the "Theory of Guidance" in the View of Ali ibn Abi Talib (a): An Exploration into the Nahj Al-Balaghah*, JRCE 25. 2, 2016, s. 203–220.
- Rotter G., *Die Umayyaden und der zweite Bürgerkrieg (680–692)*, Wiesbaden 1982.
- Rotter G., *The Umayyad fulūs of Mosul*, ANSMN 19, 1974, s. 165–198.
- Rouché M., *Stephanus the Alexandrian Philosopher, the Kanon and a seventh-century millenium*, JWCI 74, 2011, s. 1–30.
- Rudnicka-Kassem D., *Realizing an Insightful Vision of a Powerful and Independent State. Ahmad ibn Tulun and the Reign of His Dynasty (868–905)*, KSM 11. 3, 2014, s. 11–23.
- Ruge W., *Melas*, [in:] RE XV, 1931, kol. 440.
- Runciman S., *Teokracja bizantyjska*, tłum. M. Radożycka, Warszawa 1982.
- Saadi A.-M., *Ninth Century Syriac Exegete and Apologist. Moshe bar Kephā's Commentary on Luke*, HJSS 20. 1, 2017, s. 231–256.
- Sabri I.S., *The Status and Significance of Bayt al-Maqdis in Islam*, ITu 22. 1, 2020, s. 11–20.
- Sadighi G.H., *Les Mouvements Religieux Iraniens au IIe et au IIIe Siècle de L'Hégire*, Paris 1938.
- Sadowski M., *Arabscy chrześcijanie wobec astrologii na podstawie traktatu „O wierze chrześcijan w wyroki gwiazd” Eliasza z Nisibi*, PsA 21, 2017, s. 183–204.

- Sadowski M., *Chrześcijańska arabskojęzyczna literatura apologetyczna Bliższego i Środkowego Wschodu w okresie Abbasydów (750–1050)*, STHŚO 32, 2012, s. 87–106.
- Sadowski M., *Muzułmańska awersja do sztuki figuralnej a bizantyjski ikonoklazm. Krótka charakterystyka problemu*, TCK 27. 3, 2014, s. 189–203.
- Safran J.M., *Defining Boundaries in al-Andalus. Muslims, Christians and Jews in Islamic Iberia*, Ithaca 2013, s. 168–208.
- Safran J.M., *Identity and Differentiation in Ninth-Century al-Andalus*, S 76. 3, 2001, s. 573–598.
- Sage C.M., *Paul Albar of Cordoba. Studies of His Life and Writings*, Washington 1943.
- Sahas D.J., *Eighth-Century Byzantine Anti-Islamic Literature: Context and Forces*, Bsl 57, 1996, s. 229–238.
- Sahas D.J., *The Face to Face Encounter between Patriarch Sophronius of Jerusalem and the Caliph Umar Ibn al-Khattab: Friends or Foes?*, [in:] *The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam*, eds E. Grypaou, M. Swanson, D. Thomas, Leiden–Boston 2006, s. 33–44.
- Sahas D.J., rec.: *G. Peters, Peter of Damascus. Byzantine Monk and Spiritual Theologian (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Studies and Texts 175, 2011), 182 p. + Appendices and Bibliography*, BSym 22, 2012, s. 431–441.
- Sahas D.J., *John of Damascus on Islam. The „Heresy of the Ishmaelites”*, Leiden 1972.
- Sahner Ch.C., *Christian Martyrs under Islam. Religious Violence and the Making of the Muslim World*, Princeton–Oxford 2018.
- Sahner Ch.C., *Mass Conversion of Christians in Northern Mesopotamia Joshua the Stylite of Zuqnīn (d. mid-second/late eighth century)*, [in:] *Conversion to Islam in the Premodern Age: A Sourcebook*, eds Ch.C. Sahner, N. Hurvitz, U. Simonson, L. Yarbrough, Berkeley 2020, s. 101–104.
- Sahner Ch.C., *Old Martyrs, New Martyrs and the Coming of Islam. Writing Hagiology after the Conquests*, [in:] *Cultures in Motion. Studies in the Medieval and Early Modern Periods*, eds A. Izdebski, D. Jasinski, Kraków 2014, s. 89–112.
- Sahner Ch.C., *Swimming against the Current. Muslim Conversion to Christianity in the Early Islamic Period*, JAOS 136. 2, 2016, s. 265–284.
- Sallabi A.M., *‘Ali ibn Abi Tālib*, vol. I–II, transl. N. Khatāb, International Islamic Publishing House 2011.
- Samir S.K., *La littérature Melkite sous les premiers abbassides*, OCP 56, 1990, s. 469–486.

- Samir S.K., *Qui est l'interlocuteur musulman du patriarche syrien Jean III (631–648)?*, [in:] *IV Symposium Syriacum 1984 (Orientalia Christiana Analecta 229)*, ed. H.J.W. Drijvers, Rome 1987, s. 387–400.
- Sarre F., *Die Bronzekanne des Kalifen Marwān II im Arabischen Museum in Kairo*, *AIsl* 1. 1, 1934, s. 10–15.
- Saunders J.J., *A History of Medieval Islam*, London 1965.
- Savage E., *A Gateway To Hell, A Gateway To Paradise. The North African Response to the Arab Conquest*, Princeton 1997.
- Sayed R., *Die Revolte des Ibn al-Aʿaṭ und die Koranleser. Ein Beitrag zur Religions- und Sozialgeschichte der frühen Umayyadenzeit*, Freiburg im Breisgau 1977.
- Schandler P., *John of Damascus and Islam. Christian Heresiology and the Intellectual Background to Earliest Christian-Muslim Relations*, Leiden 2018.
- Scheiner J., *Die Eroberung von Damaskus. Quellenkritische Untersuchung zur Historiographie in klassisch-islamischer Zeit*, Leiden–Boston 2010.
- Schenke G., *Creating Local History: Coptic Encomia Celebrating Past Events*, [in:] *Writing 'True Stories'. Historians and Hagiographers in the Late Antique and Medieval Near East*, eds A. Papaconstantinou, M. Debi, H. Kennedy, Turnhout 2010, s. 21–30.
- Schupp L.A., *The Physical and the Divine. Images of Inebriation in Medieval Islamic Art. of the Umayyads from the 7th to the 11th Century*, MA Phil. Theses, Louisiana State University 2015.
- Schick R., *A Christian City with a Major Muslim Shrine: Jerusalem in the Umayyad Period*, [in:] *Conversion in Late Antiquity: Christianity, Islam, and Beyond. Papers from the Andrew W. Mellon Foundation Sawyer Seminar, University of Oxford, 2009–2010*, eds A. Papaconstantinou, N. McLynn, D.L. Schwartz, Surrey–Burlington 2015, s. 299–318.
- Schick R., *The Christian Communities of Palestine from Byzantine to Islamic Rule. A Historical and Archeological Study*, Princeton 1995.
- Schick R., *The Fate of the Christian in Palestine during the Byzantine-Umayyad Transition A.D. 600–750*, PhD Thesis, University of Chicago 1987.
- Schlumberger D., *Deux fresques omeyyades*, *Sy* 25. 1/2, 1946/1948, s. 86–102.
- Schmidt K.H., *Five pictures of Constantine V. How has Constantine V's iconoclasm influenced successive generations of historians' view of the man and his reign as a whole?*, MA Thesis, The Arctic University of Norway, Tromsø 2013.

- Schoeler G., *Divine Inspiration, Storytelling and Cultural Transfer. Muhammad's and Caedmon's Call*, [in:] *Knowledge and Education in Classical Islam. Religious Learning between Continuity and Change*, vol. II, ed. S. Günters, Leiden 2020, s. 98–111.
- Schulze I., Schulze W., *The Standing Caliph Coins of al-Jazīra: some problems and suggestions*, NC 170, 2010, s. 331–353.
- Schulze W., *The Byzantine-Arab Transitional Coinage of Tartus*, NC 173, 2013, s. 245–259.
- Scott Aghaie K., *The Martyrs of Karbala: Shi'i Symbols and Rituals in Modern Iran*, Seattle 2004.
- Scott R., "The events of every year, arranged without confusion": Justinian and others in the Chronicle of Theophanes Confessor, [in:] *L'écriture de la mémoire: la littérature de l'historiographie. Actes du IIIe colloque international philologique EPMHNEA, Nicosie, 6–7–8 mai 2004, organisé par l'EHESS et l'université de Chypre*, eds P. Odorico, P. A. Agapitos, M. Hinterberger, Paris 2006, s. 49–65.
- Scott R., *The image of Constantine in Malalas and Theophanes*, [in:] *New Constantines: the rhythm of imperial renewal in Byzantium, 4th–13th centuries*, ed. P. Magdalino, Aldershot 1994, s. 57–71.
- Scott R., *Writing the Reign of Justinian: Malalas versus Theophanes*, [in:] *The Sixth Century: End or Beginning*, eds P. Allen, E. Jeffreys, Brisbane 1996, s. 21–34.
- Sears S.D., *Before Caliphal Coins. Transitional Drahms of the Umayyad North*, AJN 15, 2003, s. 77–110.
- Sears S.D., *The Legitimation of al-Hakam b. al-'As: Umayyad Government in Seventh-Century Kirman*, IrS 36. 1, s. 5–25.
- Sechzer J.A., *Islam and Woman. Where Tradition Meets Modernity. History and Interpretations of Islamic Women's Status*, SRol 51, 2004, s. 263–272.
- Seevon K., *Caedmon und Muhammed*, ZDADL 112. 4, 1983, s. 225–233.
- Segal J.B., *Edessa – „The Blessed City”*, Oxford 1970.
- Seidensticker T., *Responses to Crucifixion in the Islamic World (1st–7th/7th–13th Centuries)*, [in:] *Public Violence in Islamic Societies. Power, Discipline and the Construction of the Public Sphere 7th–19th Centuries CE*, eds Ch. Lange, M. Fierro, Edinburgh 2009, s. 203–216.
- Sellheim R., *Der zweite Bürgerkrieg im Islam. Das Ende der mekkanisch-medinen-schen Vorherrschaft*, Stuttgart 1970.
- Settipani Ch., *Continuité des élites à Byzance durant les siècles obscurs. Les princes caucasiens et l'Empire du VI^e au IX^e siècle*, Paris 2006.

- Sevillano-López D., *Diplomacia en la ruta de la seda: las embajadas bizantinas a China en los siglos VII–VIII*, EBiz 4, 2016, s. 39–65.
- Shaban M.A., *Islamic History. A New Interpretation. I A.D. 600–750 (A.H. 132)*, Cambridge 1971.
- Shaban M.A., *The ‘Abbasid Revolution*, Cambridge 1970.
- Shahin A.A., *An Interpretation of the Title Khalīfat Allāh in Light of Pre-Islamic Arabian Inscriptions and Early Islamic Documents*, [in:] *Re-defining a Space of Encounter. Islam and Mediterranean: Identity, Alterity and Interactions: Proceedings of the 28th Congress of the Union Europeenne des Arabisants et Islamisants, Palermo 2016*, eds A. Pellitteri, M. Grazia Sciortino, D. Sicari, N. Elsakaan, Leuven–Paris–Bristol (Connecticut) 2019, s. 335–344.
- Shahinyan A., *Northern Territories of Sasanian Atropatene and the Arab Azerbaijan*, ICs 20. 2, 2016, s. 191–203.
- Shah-Kazemi R., *A Sacred Conception of Justice. Imam ‘Alī’s Letter to Malik al-Ashtar*, [in:] *The Sacred Foundations of Justice in Islam: The Teachings of ‘Alī Ibn Abī Tālib*, ed. M. Ali Lakhani, Bloomington 2006, s. 61–106.
- Shani R., Chen D., *On the Umayyad Dating of the Double Gate in Jerusalem*, Muq 18, 2001, s. 1–40.
- Sharf A., *Byzantine Jewry in the Seventh Century*, BZ 48, 1955, s. 103–115.
- Sharf A., *The Jews, the Montanist, and the Emperor Leo III*, BZ 59, 1966, s. 37–46.
- Sharlet J., *Chaste Lovers, Umayyad Rulers, and Abbasid Writers*, [in:] *In the Presence of Power: Court and Performance in the Pre-Modern Middle East*, eds M.A. Pomerantz, E. Birge Vitz, New York 2017, s. 215–242.
- Sharon M., *An Arabic Inscription From The Time Of The Caliph ‘Abd Al-Malik*, BSOAS 29. 2, 1966, s. 367–372.
- Sharon M., *Black Banners from the East. The Establishment of the ‘Abbāsīd State. Incubation of a Revolt*, Jerusalem–Leiden 1983.
- Shboul A.M.H., *Byzantium and the Arabs: The Image of the Byzantines as Mirrored in Arabic Literature*, [in:] *Byzantine Papers Proceedings of the First Australian Byzantine Studies Conference Canberra, 17–19 May 1978*, eds E. Jeffreys, M. Jeffreys, A. Moffat, Leiden–Boston 2017, s. 43–68.
- Sheinfeld Sh., *The Euphrates as Temporal Marker in 4 Ezra and 2 Baruch*, JSJ 47. 1, 2016, s. 104–118.
- Shereef A.A.M., *Studies in the Composition of Hadith Literature*, PhD Thesis, University of London 1982.

- Shmueli O., *An Umayyad-Period Aqueduct for the Irrigation of Farmland South of Ramla*, *Ati* 70, 2012, s. 92–93.
- Shoemaker S.J., *A Prophet has appeared. The Rise of Islam through Christian and Jewish Eyes. A Sourcebook*, Berkley 2021.
- Shoemaker S.J., *John of Damascus (?) The Passion of Peter of Capitolias (d. 715)*, University of Oregon b.d.w., https://in.bgu.ac.il/en/csoc/Reading%20into%20Islamization%20Workshop%20%20Texts/Session%204_SHOEMAKER.pdf [dostęp: 10.05.2021 r.].
- Shoemaker S.J., *The Apocalypse of Empire. Imperial Eschatology in Late Antiquity and Early Islam*, Philadelphia 2018.
- Shoemaker S.J., *The Death of a Prophet. The End of Muhammad's Life and the Beginnings of Islam*, Philadelphia 2012.
- Shoufani E., *Al-Riddah and the Muslim Conquest of Arabia*, Toronto 1973.
- Sijpesteijn P.M., *An Early Umayyad Papyrus Invitation for the Hajj*, *JNES* 73, 2, 2014, s. 179–190.
- Simonsohn U., *Conversion, Apostasy, and Penance: The Shifting Identities of Muslim Converts in the Early Islamic Period*, [in:] *Conversion in Late Antiquity: Christianity, Islam, and Beyond. Papers from the Andrew W. Mellon Foundation Sawyer Seminar, University of Oxford, 2009–2010*, eds A. Papaconstantinou, N. McLynn, D.L. Schwartz, Surrey–Burlington 2015, s. 197–215.
- Simonsohn U., “Halting Between Two Opinions”: *Conversion and Apostasy in Early Islam*, *ME* 19, 2013, s. 342–370.
- Simonsohn U., *Muslim Involvement in Non-Muslim Political Affairs in the Early Islamic Period*, [in:] *Religious Minorities in Christian, Jewish and Muslim Law (5th–15th Centuries)*, eds N. Berend, Y. Masset, C. Nemo-Pekelman, J.V. Tolán, Turnhout 2017, s. 341–352.
- Sivers von P., *Taxes and Trade in the ‘Abbāsid Thughūr, 750–962/133–351*, *JESHO* 25, 1, 1982, s. 71–99.
- Sizgorich Th., “Do Prophets come with a Sword” *Conquests, Empire and Historical Narrative in the Early Islamic World*, *AHR* 112, 4, 2007, s. 993–1015.
- Skovgaard-Petersen J., *Heirs of Abu Bakr. On the Ideology and Conception of History in al-Qaeda and Islamic State*, *CQJ* 16, 1, 2017, s. 25–36.
- Skowronek S., *Treść i temat monet bizantyńskich*, *BuN* 39, 1969, s. 735–738.
- Skowronek S., *Wczesnoarabskie naśladownictwa monet bizantyńskich*, *BuN* 41, 1969, s. 781–783.

- Słomka J., *Nowe proroctwo. Historia i doktryna montanizmu*, Katowice 2007.
- Słownik grecko-polski*, t. I–II, oprac. O. Jurawicz, Warszawa 2000.
- Smith J.I., *Women, Religion and Social Change in Early Islam*, [in:] *Women, Religion and Social Change*, eds Y. Yazbeck Haddad, E. Banks Findly, Albany 1985, s. 19–35.
- Sorber A., *The Indiculus Luminosus and the Creation of a Ninth-Century Prophetic Conflict between Christianity and Islam*, [in:] *Medieval Sicily, al-Andalus, and the Maghrib: Writing in Times of Turmoil*, eds N. Carpentieri, C. Symes, Amsterdam 2020, s. 17–38.
- Sorber A., *Prophetic Resistance to Islam in Ninth-Century Córdoba: Paulus Alvarus and the Indiculus Luminosus*, ME 25. 5/6, 2019, s. 433–456.
- Sourdel D., *Un pamphlet musulman anonyme d'époque abbaside contre les chrétiens*, REI 34, 1966, s. 1–33.
- Sourdel J., Sourdel D., *Cywilizacja islamu (VII–XII w.)*, tłum. M. Skuratowicz, W. Dembski, Warszawa 1980.
- Sourdel-Thomine J., *Amwas*, [in:] EI, vol. I: A–B, eds C.E. Bosworth, E. van Donzel, Ch. Pellat, Leiden 1960, s. 460–461.
- Spaulding J., *Medieval Christian Nubia and the Islamic World. A Reconsideration of the Baqt Teaty*, IJAHS 28. 3, 1995, s. 577–594.
- Speck P., *Artabasdos, der rechthgläubige Vorkämpfer der göttlichen Lehren. Untersuchungen zur Revolte des Artabasdos und ihrer Darstellung in der byzantinischen Historiographie*, Berlin 1981.
- Speck P., *Das geteilte Dossier. Beobachtungen zu den Nachrichten über die Regierung des Kaiser Herakleios und seine Söhne bei Theophanes und Nikephoros*, Bonn 1988.
- Speck P., *Der 'zweite' Theophanes. Eine These zur Chronographie des Theophanes*, PB 13, 1994, s. 431–483.
- Spellberg D.A., *The Umayyad North. Numismatic Evidence for Frontier Administration*, ANSMN 33, 1988, s. 119–127.
- Starowieyski M., *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa Wschodu. Literatury arabska, armeńska, etiopska, gruzińska, koptyjska, syryjska*, Warszawa 1999.
- Starr J., *An Iconodulic Legend and Its Historical Basis*, S 8. 4, 1933, s. 500–503.
- Stathakopoulos D., *Crime and Punishment. The Plague in the Byzantine Empire, 541–749*, [in:] *Plague and the End of Antiquity. The Pandemic of 541–750*, ed. L.K. Little, Cambridge 2007, s. 99–118.

- Stathakopoulos D.Ch., *Famine and Pestilence in the Late Roman and Early Byzantine Empire*, Birmingham 2016.
- Steinová E., *The Correspondence of Bodo-Eleazar with Pablo Alvaro. A Rare Sample of Judeo-Christian Dispute from the 9th Century*, CaA 2010, s. 1–37.
- Stern H., *Notes sur l'architecture des châteaux omeyyades*, AIsI 11/12, 1946, s. 72–97.
- Stern H., *Quelques oeuvres sculptées en bois, os et ivoire de style omeyyade*, ArsOr 1, 1954, s. 119–131.
- Stopka K., *Armenia Christiana. Armenina Religious Identity and the Churches of Constantinople and Rome (4th–15th Century)*, tłum. T. Bałuk-Ulewiczowa, Kraków 2017.
- Stopka K., *Armenia Christiana. Unionistyczna polityka Konstantynopola i Rzymu a tożsamość chrześcijaństwa armeńskiego IV–XV w.*, Kraków 2002.
- Stratos A.N., *Byzantium in the Seventh Century*, vol. V: Justinian II, Leontius and Tiberius 685–711, Amsterdam 1980.
- Strothmann R., *Das Problem der literarischen Persönlichkeit Zaid ibn 'Alī*, I 13, 1923, s. 1–52.
- Strothmann R., *Das Staatsrecht der Zaiditen*, Strassburg 1912.
- Stroumsa S., *On Jewish Intellectuals Who Converted in the Early Middle Ages*, [in:] *The Jews of Medieval Islam. Community, Society and Identity. Proceedings of an International Conference held by the Institute of Jewish Studies, University College London 1992*, ed. D. Frank, Leiden–New York–Köln 1995, s. 179–198.
- Stutz J., *St. Michael of Mar Saba and its Georgian version*, [in:] „Georgian Manuscript” – *International Summer School and Conference. Conference Proceedings*, Tbilisi 2019, s. 25–30.
- Suermann H., *Copts and the Islam of the Seventh Century*, [in:] *The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam*, eds D. Thomas, E. Grypeou, M.N. Swanson, Leiden–Boston 2006, s. 95–110.
- Suermann H., *Koptische Texte zur arabischen Eroberung Ägyptens und der Umayyadenherrschaft*, JCoS 4, 2002, s. 167–186.
- Sulaimani F.A.A., *The Changing Position of Women in Arabia under Islam during the Early Seventh Century*, MPhil., University of Salford 1986.
- Swanson M., *The martyrdom of 'Abd al-Masih, superior of Mount Sinai (Qays al-Ghassani)*, [in:] *Syrian Christians under Islam: the First Thousand Years*, ed. D. Thomas, Leiden 2001, s. 107–129.

- Syv  nne I., *The Capture of Jerusalem by the Muslims in 634*, *Hi  * 8, 2019, s. 37–58.
- Szil  gyi K., *Muhammad and the Monk: The Making of the Christian Bah  r   Legend*, *JSAI* 34, 2008, s. 169–214.
- Szuber  t B., *Staro  ytna Arabia w   wietle   r  de   greckich*. Cz     I: *Epoka archaiczna, klasyczna i hellenistyczna*, Wroc  w 2020.
-   ev   enko I., *The Search for the Past in Byzantium around the Year 800*, *DOP* 46, 1992, s. 279–293.
-   ev   enko N.P., *The Life of Saint Nicholas in Byzantine Art*, Turin 1983.
- Tabbernee W., *Fake Prophecy and Polluted Sacraments. Ecclesiastical and Imperial Reactions to Montanism*, Leiden–Boston 2007.
- Tabbernee W., *Prophets and Gravestones. An Imaginative History of Montanists and Other Early Christians*, Peabody (Massachusetts) 2009.
- Tadros M., *The Copts of Egypt from the „Forgotten” Minority to the „Happiest” Minority*, Cairo 2007.
- T  h   H., *Rehabilitation of Hisham’s Palace in Jericho*, [in:] *Tutela, Conservazione e Valorizzazione del Patrimonio Culturale della Palestina*, a cura di F. Maniscalco, Napoli 2005, s. 179–188.
- T  h   H., Whitcomb D., *The Mosaics of Khirbet el-Mafjar Hisham’s Palace*, Ramallah–Chicago 2014–2015.
- T  h   H., Whitcomb D., *Khirbat al-Mafjar and its Place in the Archaeological Heritage of Palestine*, *JEMAHS* 1. 1, 2013, s. 54–65.
- Talbot C.H., *The Anglo-Saxon Missionaries in Germany, Being the Lives of SS. Willibrord, Boniface, Leoba and Lebuin together with the Hodoepericon of St. Willibald and a selection from the correspondence of St. Boniface*, London–New York 1954, <https://sourcebooks.fordham.edu/basis/willibald.asp> [dost  p: 10.05.2021].
- Talgam R., *The Stylistic Origins of Umayyad Sculpture and Architectural Decoration. Part I: Text*, Wiesbaden 2004.
- Talia Sh., *Muslim Views of the Cross as a Symbol of the Christian Faith*, [in:] *Heirs of the Apostles. Studies on Arabic Christianity in Honor of Sidney H. Griffith*, eds D. Bertana, S.T. Keating, M.N. Swanson, A. Treiger, Leiden–Boston 2019, s. 194–213.
- Talmon-Heller D., *Sacred Place and Sacred Time in the Medieval Islamic Middle East. A Historical Perspective*, Edinburgh 2020.

- Tannous J.B.V., *Syria between Byzantium and Islam. Making Incommensurables Speak*, PhD Thesis, University of Princeton 2010.
- Taragan H., *Atlas Transformed-Interpreting the 'Supporting' Figures in the Umayyad Palace at Khirbat al Mafjar*, EW 53. 1/4, 2003, s. 9–29.
- Tayebi M., *Shiism in the Caliphate of Uthman ibn Affan*, PazNT 6 (23), 2015, s. 1–29.
- Teipen A., *Jews in Early Biographies of Muhammad. A Case Study in Shifting Muslim Understandings of Judaism*, JAAR 88. 2, 2020, s. 543–568.
- Tepper Y., *A Church from the Byzantine, Umayyad and Abbasid Periods and Remains from Iron Age I at Tamra (ez-Zu'abiyya) in Ramat Issakhar*, Ati 90, 2018, s. 168–171.
- Teule H.G.B., *Theophilus of Edessa*, [in:] *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, vol. I (600–900), eds D. Thomas, B. Rogge ma, Leiden 2009, s. 305–308.
- Thabrani A.M., *Ijtihad politik Umar Ibn Al-Khattab. Implementasi Fiqh Kontekstual dalam Pemerintahan Islam*, Nua 12. 2, 2015, s. 259–276.
- Thomann J., *From Lyrics by al-Fazārī to Lectures by al-Fārābī: Teaching Astronomy in Baghdād (750–1000 C.E.)*, [in:] *The Place to Go: Contexts of Learning in Baghdad, 750–1000 C.E.*, eds J. Scheiner, D. Janos, Princeton 2014, s. 503–526.
- Thomas D., *Christians at the Heart of Islamic Rule. Church Life and Scholarship in Abbasid Iraq*, Leiden–Boston 2012.
- Thomson R.W., *Armenian Variations on the Bahira Legend*, HUS 3/4, 1979/1980 [= *Eucharisterion: Essays presented to Omeljan Pritsak on his Sixtieth Birthday by his Colleagues and Students (1979–1980)*], s. 884–895.
- Tieszen Ch.L., *Christian Identity amid Islam in Medieval Spain*, Leiden 2013.
- Tieszen Ch.L., *From Invitation to Provocation: "Holy Cruelty" as Christian Mission in Ninth-Century Córdoba*, Msq 24. 1, 2012, s. 21–33.
- Tillier M., *'Abd al-Malik, Muḥammad et le Jugement dernier: le dôme du Rocher comme expression d'une orthodoxie islamique*, [in:] *Les vivants et les morts dans les sociétés médiévales. Actes du XLVIIIe Congrès de la SHMESP (Jérusalem, 2017)*, Paris 2018, s. 341–365.
- Tillier M., *Califes, émirs et cadis: le droit califal et l'articulation de l'autorité judiciaire à l'époque umayyade*, BEO 63, 2014, s. 147–190.
- Tillier M., *Représenter la province auprès du pouvoir impérial: les délégations (wufūd) égyptiennes aux trois premiers siècles de l'Islam*, Ara 67, 2020, s. 125–199.
- Tillier M., *The Umayyads and the Formation of Islamic Judgeship*, [in:] *The Umayyad World*, ed. A. Marsham, London 2020, s. 168–182.

- Tofiluk J., *Bizantyjski kanon ikonograficzny i jego adaptacja w krajach słowiańskich*, *Elp* 13 (23/24), 2011, s. 11–38.
- Tolan J.V., *The Legal Status of Religious Minorities in the Medieval Mediterranean World: a Comparative Study*, [in:] *Hybride Kulturen im mittelalterlichen Europa: Vorträge und Workshops einer internationalen Frühlingsschule/Hybrid Cultures in Medieval Europe: Papers and Workshops of an International Spring School*, ed. M. Borgolte, Berlin 2010, s. 141–149.
- Tolan J.V., *Réactions chrétiennes aux conquêtes musulmanes. Etude comparée des auteurs chrétiens de Syrie et d'Espagne*, *CCM* 44, 2001, s. 349–367.
- Tolan J.V., *Saracens. Islam in the Medieval European Imagination*, New York 2002.
- Tottoli R., *Origin and Use of the Term Isrā'īliyyāt in Muslim Literature*, *Ara* 46. 2, 1999, s. 193–210.
- Treadgold W., *A History of the Byzantine State and Society*, Stanford 1997.
- Treadgold W., *Opposition to Iconoclasm as Grounds for Civil War*, [in:] *Byzantine War Ideology between Roman Imperial Concept and Christian Religion. Akten des Internationalen Symposiums (Vienna, 19–21 Mai 2011)*, eds J. Koder, I. Stouraitis, Wien 2012, s. 33–40.
- Treadgold W., *The Byzantine Revival 780–842*, Stanford 1988.
- Treadgold W., *The Darkness of the Seventh-Century Near East*, *IJCT* 18, 2011, s. 579–592.
- Treadgold W., *The Life and Wider Significance of George Syncellus*, [in:] *Studies in Theophanes*, eds M. Jankowiak, F. Montinaro, Paris 2015 [=TM 19], s. 9–30.
- Treadgold W., *The Middle Byzantine Historians*, Basingstoke 2013.
- Treadgold W., *The Missing Year in the Revolt of Artavasdus*, *JÖB* 42, 1992, s. 87–93.
- Treadwell L., *Abd al-Malik's Coinage Reforms: the Role of the Damascus Mint*, *RN* 165, 2009, s. 357–381.
- Treadwell L., *The Copper Coinage of Umayyad Iran*, *NC* 168, 2008, s. 331–381.
- Treiger A., *A Narrative about Sophronius of Jerusalem, Umar ibn al-Khattab, and the Term „Melkite”*, [in:] *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, vol. X, ed. D. Thomas, Leiden 2017, s. 245–247.
- Trombley F.R., *The Martyrs of Córdoba: Community and Family Conflict in an Age of Mass Conversion (review)*, *JECS* 4. 4, 1996, s. 582.
- Troupeau G., *Kościół i chrześcijaństwo na obszarze Wschodu muzułmańskiego*, [in:] *Historia chrześcijaństwa. Biskupi, mnisi i cesarze 610–1054*, eds G. Dagron, P. Riché, A. Vauchez, tłum. M. Żurowska, et al., Warszawa 1999, s. 353–366.

- Tsiamis C., Poulakou-Rebelakou E., Marketos S., *Earthquakes and plague during byzantine times. Can lessons from the past improve epidemic preparedness*, AMHA, 11. 1, 2013, s. 55–64.
- Tucker W.F., *‘Abd Allāh Ibn Mu’āwiya and the Janāhiyya: Rebels and Ideologues of the Late Umayyad Period*, SIsI 51, 1980, s. 39–57.
- Turner D., *The Politics of Despair. The Plague of 746–747 and Iconoclasm in the Byzantine Empire*, ABSA 85, 1990, s. 419–434.
- Turner D., *The Trouble with the Trinity. The Context of a Slogan during the Reign of Constantine IV (668–685)*, BMGS 27. 1, 2003, s. 68–119.
- Turner J.P., *The abnā’ al-dawla: The Definition and Legitimation of Identity in Response to the Fourth Fitna*, JAOS 124. 1, 2004, s. 1–22.
- Twakkal A.A., *Ka’b al-Abbār and the Isrā’iliyyāt in the Tafsīr Literature*, MA Thesis, McGill University, Montreal 2007.
- Ubierna P., *Syriac Apocalyptic and the Body Politic. From Individual Salvation to the Fate of the State. Notes on Seventh Century Texts*, ITMA 6, 2012, s. 141–164.
- Ulrich B., *Arabs in the Early Islamic Empire. Exploring al-Azd Tribal Identity*, Edinburgh 2019.
- Ünal C., *The Tralleis Hoard and the Reflection of the Iconoclastic Idea in Byzantine Coin Iconography*, AJN 27, 2015, s. 199–205.
- Vacca A., *Non-Muslim Provinces under Early Islam. Islamic Rule and Iranian Legitimacy in Armenia and Caucasian Albania*, Cambridge 2017.
- Vacca A., *The Umayyad North*, [in:] *The Umayyad World*, ed. A. Marsham, London 2020, s. 219–239.
- Vailhe S., *Le Monastere de Saint Sabas*, EO 3. 1, 1899, s. 18–28.
- Vaiou M., *Theophanes*, [in:] *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, vol. I (600–900), eds D. Thomas, B. Rogge, Leiden 2009, s. 428.
- Vaissière de la É., *The ‘Abbāsid Revolution in Marw: New Data*, I 95. 1, 2018, s. 110–146.
- Vardanyan A., *The Administration of the ‘Abbāsid North and the Evidence of Copper Coins (AH 142–218 / AD 759–833)*, AJN 28, 2016, s. 201–230.
- Varona P., *Chronology and History in Byzantium*, GRBS 58, 2018, s. 389–422.
- Varona P., *Chronographical Polemics in Ninth-Century Constantinople. George Synkellos, Iconoclasm and the Greek Chronicle Tradition*, Era 108, 2018, s. 117–136.

- Varona P., *Problemas textuales de la historiografía griega del período bizantino medio*, [in:] „*Verae Lectiones*” estudios de crítica textual y edición de textos griegos, eds M.M. Sanz Morales, M. Librán Moreno, Huelva 2009, s. 321–354.
- Varona P., Prieto O., *Three clergymen against Nikephoros I. Remarks on Theophanes' Chronicle (AM 6295–6303)*, B 84, 2014, s. 485–509.
- Varvounis M.G., *Une pratique de magie Byzantine et la prise de Pergame par les Arabes*, B 68, 1998, s. 148–156.
- Vasiliev A.A., *The Iconoclastic Edict of the Caliph Yazid II A.D. 721*, DOP 9/10, 1956, s. 25–47.
- Veccia Vaglieri L., *The 'Alī-Mu'āwiya conflict and the Khārijite secession reexamined in the light of 'Ibadite sources*, [in:] *Proceedings of the Twenty-second Congress of Orientalists held in Istanbul September 15th to 22nd, 1951*, vol. II: *Communications*, ed. Z.V. Togan, Leiden 1957, s. 233–237.
- Veccia Vaglieri L., *Il conflitto 'Alī-Mu'āwiya e la secessione khārigita riesaminati alla luce di fonte ibādite*, AION 4, 1952, s. 1–94.
- Veccia Vaglieri L., *Le vicende del khārigismo in epoca abbaside*, RSO 24, 1949, s. 31–44.
- Veccia Vaglieri L., *Traduzione di passi riguardanti il conflitto 'Alī-Mu'āwiya e la secessione khārigita dal Kitāb al-Jawāhir di al-Barrādī. (Appendice all'articolo apparso nel precedente fascicolo di questi Annali, N.S., vol. IV, 1–94)*, AION 5, 1953, s. 1–98.
- Vibert-Guigue C., *La question des paradeisoi à l'époque omeyyade en Jordanie à travers le décor des bains de Qusayr 'Amra et du réservoir d'Ayn Sawda à Azraq al-Shishan*, [in:] *Paradeisos. Genèse et métamorphose de la notion de paradis dans l'Antiquité: Actes du colloque*, ed. E. Morvillez, Paris 2014, s. 315–340.
- Violet B., *Ein zweisprachiges Psalmenfragment aus Damaskus*, OL 4, 1901, s. 384–403, 425–441, 475–488.
- Vloten van G., *Recherches sur la domination arabe, le chi'itisme et les croyances messianiques sous le kalifat des Omayyades*, Amsterdam 1894.
- Vloten van G., *Zur Abbasidengeschichte*, ZDMG 52, 1898, s. 218–226.
- Vorderstrasse T., *Buddhism on the Shores of the Black Sea: The North Caucasus Frontier between the Muslims, Byzantines, and Khazars*, [in:] *The Archaeology of Medieval Islamic Frontiers: From the Mediterranean to the Caspian Sea*, ed. A. Asaeger, Boulder (Colorado) 2019, s. 168–194.

- Vries de B., *On the Way to Bosra. Arab Settlement in South Syria before Islam – the Evidence from Written Sources*, [in:] *Hereux qui comme Ulysse a fait un beau voyage. Movements of People in Time and Space*, eds idem, N. Naguib, Bergen 2010, s. 69–92.
- Waardenburg J., *The Medieval Period 650–1500*, [in:] *Muslim Perceptions of Other Religions. A Historical Survey*, ed. J. Waardenburg, New York–Oxford 1999, s. 18–69.
- Wadād al-Qāḍī, *Early Islamic State Letters. The Question of Authenticity*, [in:] *The Byzantine and Early Islamic Near East. I: Problem in the Literary Source Material*, eds Av. Cameron, L.I. Conrad, Princeton 1992, s. 215–275.
- Wadād al-Qāḍī, *A Documentary Report on Umayyad Stipends Registers (“dīwān al-‘aṭā”) in Abū Zur‘a’s “tārīkh”*, QSA (Nuova Serie) 4, 2009, s. 7–44.
- Wadād al-Qāḍī, *Non-Muslims in the Muslim Conquest Army in Early Islam*, [in:] *Christians and Others in the Umayyad State*, eds A. Borrut, F.M. Donner, Chicago 2016, s. 83–127.
- Wahyuniar W.N., Afifa N., *The Political Thought of Rashidun Caliphate*, JaD 3, 2, 2020, s. 174–196.
- Walker B.J., *Commemorating the Sacred Spaces of the Past. The Mamluks and the Umayyad Mosque at Damascus*, NEA 67, 1, 2004, s. 26–39.
- Walsley A., *Coinage and the Economy of Syria-Palestine in the Seventh and Eighth Centuries CE*, [in:] *Money, Power and Politics in Early Islamic Syria. A Review of Current Debates*, ed. J. Halton, Farnham–Burlington 2010, s. 21–44.
- Walsley A., *Production, exchange and regional trade in the Islamic East Mediterranean: old structures, new systems?*, [in:] *The Long Eighth Century: Production, Distribution and Demand*, eds I.L. Hansen, C. Wickham, Leiden 2000, s. 265–343.
- Waltz J., *The Significance of the Voluntary Martyrs of Ninth-Century Cordoba*, MWO 60, 2, 1970, s. 143–159.
- Ward S., *Muhammad Said: „You Are Only a Jew from the Jews of Sepphoris”: Allegations of the Jewish Ancestry of Some Umayyads*, JNES 60, 1, 2001, s. 31–42.
- Wasilewski J., *The Life of Muhammad in Eulogius of Cordoba. Some Evidence for the Transmission of Greek Polemic to the Latin West*, EMR 16, 3, 2008, s. 333–353.
- Wasserstrom S.M., *Between Muslim and Jew. The Problem of Symbiosis under Early Islam*, Princeton 1995.
- Weitz L.V., *Between Christ and Caliph: Law, Marriage, and Christian Community in Early Islam*, Philadelphia 2018.
- Wellhausen J., *Das arabische Reich und sein Sturz*, Berlin 1960.

- Wellhausen J., *The Arab Kingdom and its Fall*, transl. M. Graham Weir, Calcutta 1927.
- Wellhausen J., *Arab Wars with the Byzantine in the Umayyad Period*, [in:] *Arab-Byzantine Relations in Early Islamic Times*, eds L.I. Conrad, M. Bonner, London–New York 2004, s. 31–64.
- Whalin D., *Bede and the Syriac Chroniclers. Interactions of Subject and Genre in Contemporaneous Historiography*, MChr 10, 2015, s. 203–222.
- Whitby L.M., *The Great Chronographer and Theophanes*, BMGS 8, 1982/1983, s. 1–20.
- Whitby L.M., *Theophanes' Chronicle Source for the Reigns of Justin II, Tiberius and Maurice (A.D. 565–602)*, B 53, 1983, s. 312–345.
- Whitcomb D., *Jerusalem and the Beginnings of the Islamic City*, [in:] *Unearthing Jerusalem: 150 Years of Archaeological Research in the Holy City*, eds G. Avni, K. Galor, Philadelphia 2011, s. 399–416.
- Whitcomb D., *Notes for an Archaeology of Mu'āwiya: Material Culture in the Transitional Period of Believers*, [in:] *Christians and Others in the Umayyad State*, eds A. Borrut, F.M. Donner, Chicago 2016, s. 11–27.
- Widok N., *Udział Epifaniusza z Salaminu w walce z kultem obrazów*, [in:] *Święte wizerunki w przekazie Dobrej Nowiny*, red. N. Widok, Opole 2018, s. 9–36.
- Wiebke W., *Woman in Islam*, Princeton 1993.
- Wierzbński Sz., *Prospective Gain or Actual Cost? Arab Civilian and Military Captives in the Light of Byzantine Narrative Sources and Military Manuals from the 10th Century*, SCer 8, 2018, s. 253–283.
- Wilde C., *'We shall neither learn the Qur'ān nor teach it to our children'. The Covenant of Umar on Learning*, [in:] *The Place to Go: Contexts of Learning in Baghdad, 750–1000 C.E.*, eds J. Scheiner, D. Janos, Princeton 2014, s. 237–266.
- Wilk M., *Męczennicy z Kordoby – permanentny zamach stanu?*, [in:] *Zamach stanu w dawnych społecznościach*, red. A. Sołtysiak, Warszawa 2004, s. 195–201.
- Wilson N.G., *A Manuscript of Theophanes in Oxford*, DOP 26, 1972, s. 357–360.
- Wipszycka E., *The Second Gift of the Nile. Monks and Monasteries in Late Antique Egypt*, transl. D. Jasiński, Warszawa 2018.
- Wissa M., *The Last Revolt of Bashmur (831 A.D.) in Coptic and Syriac Historiography*, [in:] *Migration Histories of the Medieval Afroeurasian Transition Zone. Aspects of mobility between Africa, Asia and Europe 300–1500*, eds J. Preisser-Kapeller, L. Reinfaendt, Y. Stouraitis, Leiden 2020, s. 247–260.

- W i s s a M., *Yusab of Alexandria, Dionysius of Tel-Mahre, Al-Ma'mun of Baghdad, the Bashmurites and the Narrative of the Last Rebellion in 'Abbasid Egypt: Re-considering Coptic and Syriac Historiography*, [in:] *Coptic Society. Literature and Religion from the Late Antiquity to Modern Times. Proceedings of the Tenth International Congress of Coptic Studies. Rome, September 17th–22nd 2012*, Louvain 2016, s. 1045–1062.
- W o l f K.B., *Christian Martyrs in Muslim Spain*, Cambridge 1988.
- W o l f K.B., *Christian Views of Islam in Early Medieval Spain*, [in:] *Medieval Christian Perceptions of Islam*, ed. J.V. T o l a n, London–New York 2000, s. 85–108.
- W o l f K.B., *Counterhistory in the Earliest Latin Lives of Muhammad*, [in:] *The image of the Prophet between Ideal and Ideology. A Scholarly Investigation*, eds Ch. G r u b e r, A. S h a l e m, Berlin–Boston 2014, s. 13–26.
- W o l f K.B., *Eulogius of Cordoba and His Understanding of Islam*, https://www.academia.edu/20312136/Eulogius_of_C%C3%B3rdoba_and_His_Understanding_of_Islam [dostęp: 10.05.2021 r.].
- W o l f K.B., *The Earliest Spanish Christian Views of Islam*, *ChH* 55, 3, 1986, s. 281–293.
- W o l i ń s k a T., *Arabowie i islam w ocenie Bizantyńczyków*, [in:] *Bizancjum i Arabowie. Spotkanie cywilizacji VI–VIII w.*, red. T. W o l i ń s k a, P. F i l i p c z a k, Warszawa 2015, s. 483–502.
- W o l i ń s k a T., *Armeńscy współpracownicy Justyniana Wielkiego. Część 1: Dezertery z armii perskiej w Bizancjum*, *PNH* 1, 2, 2002, s. 5–31.
- W o l i ń s k a T., *Armeńscy współpracownicy Justyniana Wielkiego. Część 2: Wielka kariera eunucha Narsesa*, *PNH* 4, 1, 2005, s. 29–50.
- W o l i ń s k a T., *Elity chrześcijańskie wobec islamu (VII–X wiek)*, *VP* 35 (64), 2015, s. 529–567.
- W o l i ń s k a T., *Opór, bierność czy kolaboracja? Chrześcijanie w Syrii i Egipcie wobec podboju arabskiego*, [in:] *Bizancjum i Arabowie. Spotkanie cywilizacji VI–VIII w.*, red. T. W o l i ń s k a, P. F i l i p c z a k, Warszawa 2015, s. 362–387.
- W o l i ń s k a T., *Sycylia w polityce Cesarstwa Bizantyńskiego w VI–IX wieku*, Łódź 2005.
- W o l i ń s k a T., *Trudne sąsiedztwo. Wrogowie, partnerzy, sojusznicy*, [in:] *Bizancjum i Arabowie. Spotkanie cywilizacji VI–VIII w.*, red. T. W o l i ń s k a, P. F i l i p c z a k, Warszawa 2015, s. 230–271.
- W o l s k a - C o n u s W., *Stéphanos d'Athènes et Stéphanos d'Alexandrie: essai d'identification et de biographie*, *REB* 47, 1989, s. 5–89.

- Wood J., *Persecution, Past and Present: Memorialising Martyrdom in Late Antique and Early Medieval Córdoba*, Msq 27. 1, 2015, s. 41–60.
- Wood Ph., *Constantine in the Chronicle of Seert*, SLA 1. 2, 2017, s. 150–172.
- Wood Ph., *The Imam of the Christians: The World of Dionysius of Tel-Mabre, c. 750–850*, Princeton 2021.
- Wood Ph., *The Treaty between Muhammad and the Christians of Najrān in the Chronicle of Seert: Negotiating the Rights of the Conquered and the Re-writing of the Past*, Msq 33, 2021, s. 156–168.
- Woods D., *Adomnán, Arculf and the mosque on the Temple Mount*, Ér 66, 2016, s. 179–190.
- Woods D., *Arculf's Luggage. The Sources for Adomnan's De Locis Sanctis*, Ér 52, 2002, s. 25–52.
- Woods D., *Arculf, 'Umar, and the Church of the Ascension*, Bsl 75, 2017, s. 55–69.
- Woods D., *Corruption and Mistranslations. The Common Syriac Source on the Origin of the Mardaites*, paper presented at the 21st International Congress of Byzantine Studies, London 21–26 August 2006, available: American Foundation for Syriac Studies: http://www.syriacstudies.com/AFSS/Syriac_Articles_in_English/Entries/2011/1/9_Corruption_and_Mistranslation__The_Common_Syriac_Source_on_the-Origin_of_the_Mardaites_David_Woods.html [dostęp: 10.05.2021 r.].
- Woods D., *On the Alleged Arab Destruction of the Colossus of Rhodes c. 653*, B 86, 2016, s. 441–451.
- Woods D., *Theophilus of Edessa on the death of Constans II*, BMGS 44. 2, 2020, s. 212–219.
- Woods D., *The 60 Martyrs of Gaza and the Martyrdom of Bishop Sophronius of Jerusalem*, ARAM 15, 2003, s. 129–150.
- Woźniak M., *Sytuacja Kościoła koptyjskiego w Egipcie. Zarys historyczny i chwila obecna*, [in:] *Arabowie. Islam. Świat*, red. M.M. Dziekan, I. Kónczak, Łódź 2007, s. 667–675.
- Woźniak M., *Wspólnoty chrześcijańskie na terytoriach opanowanych przez Arabów (VII–VIII w.)*, [in:] *Bizancjum i Arabowie. Spotkanie cywilizacji VI–VIII w.*, red. T. Wolińska, P. Filipczak, Warszawa 2015, s. 428–457.
- Wright W.A., *A Short History of Syriac Literature*, London 1894.
- Wurtzel C., *The Coinage of the Revolutionaries in the Late Umayyad Period*, ANSMN 23, 1978, s. 161–199.

- Yamchangwad Y., Suetae A., *Personality of Caliph Uthman Ibn Affan*, JIS.SU 7. 2, 2016, s. 59–73.
- Yannopoulos P., *Comme le dit Georges le Syncelle ou, je pense, Théophane*, B 74, 2004, s. 139–146.
- Yannopoulos P., *Les vicissitudes historiques de la Chronique the Théophane*, B 70, 2000, s. 527–553.
- Yannopoulos P., *Théophane de Sigriani le Confesseur (759–818). Un héros orthodoxe du second iconoclisme*, Bruxelles 2013.
- Yarbrough L., *Did ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz Issue an Edict Concerning Non-Muslim Officials?*, [in:] *Christians and Others in the Umayyad State*, eds A. Borrut, F.M. Donner, Chicago 2016, s. 173–206.
- Yarbrough L., *Friends of the Emir. Non-Muslim State Officials in Premodern Islamic Thought*, Cambridge 2019.
- Yarbrough L., *Origins of the ghiyār*, JAOS 134. 1, 2014, s. 113–121.
- Yarbrough L., *Upholding God’s Rule: Early Muslim Juristic Opposition to the State Employment of non-Muslims*, ILSo 19. 1/2, 2012, s. 11–85.
- Yatiban A., Abd Rahman F., *Multi-Religious Affairs Under the Muslim Legal System: A Historical Study of Umar’s Transformative Approaches in Islamic Jerusalem after the First Muslim Conquest (637CE)*, JSSR 6, 2018, s. 370–375.
- Yazigi M., *Some Accounts of Women Delegates to Caliph Mu‘āwīya: Political Significance*, Ara 52. 3, 2005, s. 437–449.
- Yunus Gilani S.M., Islam T., *Religious Conflict in Early Islam. A Study of its Causes from Qur’an Sunnah Perspective*, Qur 6. 2, 2014, s. 1–18.
- Yücesoy H., *Messianic Beliefs and Imperial Politics in Medieval Islam: The ‘Abbāsids Caliphate in the Early Ninth Century*, Columbia (South Carolina) 2009.
- Zakharīa K., *Les amours de Yazīd II b. ‘Abd al-Malik et de Habāba Roman courtois*, « fait divers » umayyade et propagande ‘Abbasside, Ara 58. 3/4, 2011, s. 300–335.
- Zakrzewska-Dubasowa M., *Historia Armenii*, Wrocław 1977.
- Zakrzewski K., *Historia Bizancjum*, Kraków 2007.
- Zaman M.Q., *The ‘Abbāsīd Revolution. A Study of the Nature and Role of Religious Dynamics*, JAsH 21. 2, 1987, s. 119–149.
- Zaman M.Q., *Routinization of Revolutionary Charisma. Notes on the ‘Abbāsīd Caliphs al-Mansūr and al-Mahdī*, Ist 29. 3, 1990, s. 251–275.
- Zaman M.Q., *Some Considerations on References to the Qur’ān during the ‘Abbāsīd Movement*, Ist 29. 1, 1990, s. 29–41.

- Zaman S., *Yarmouk – The Necessity of Studying the Battle in Early Medieval Military Historiography*, JMSS 16. 2, 2015, s. 160–178.
- Zanous H.P., Zohouri M.M., *Some Thoughts on the Iranian-Chinese Maritime Trade in Late Antiquity and during the Early Islamic Period*, [in:] *Proceedings of the 11th International Congress on the Archaeology of the Ancient Near East*, vol. II: *Field Reports. Islamic Archaeology*, eds A. Otto, M. Herles, K. Kaniuth, L. Korn, A. Heidenreich, Wiesbaden 2020, s. 547–558.
- Zarazir M., *The Exchange Rate of Fals in the Islamic Orient from Arabization till the End of the Umayyad Period*, EJARS 7. 2, 2017, s. 161–179.
- Zarrinkub A., *The Arab Conquest of Iran and Its Aftermath*, [in:] *The Cambridge History of Iran. 4. The period from the Arab invasion to the Saljuqs*, ed. R.N. Frye, Cambridge 1975, s. 1–56.
- Zavagno L., *Cyprus between Late Antiquity and the Early Middle Ages (ca. 600–800). An Island in Transition*, Abingdon–New York 2017.
- Zavagno L., *Two hegemonies, one island. Cyprus as „Middle Ground” between the Byzantines and the Arabs (650–850 A.D.)*, RMR 14. 2, 2013, s. 3–32.
- Zayadine F., *The Umayyad Frescoes of Quseir ‘Amra*, Arch 31. 3, 1978, s. 19–29.
- Zetterstéén K.V., *‘Amr b. Sa‘īd*, [in:] EI², vol. I: *A–B*, eds H.A.R. Gibb, J.H. Kramers, E. Lévi-Provençal, J. Schacht, B. Lewis, Ch. Pellat, Leiden 1960, s. 453–454.
- Zetterstéén K.V., *‘Amr b. Sa‘īd b. al-‘Āṣ b. Umayya al-Umawī, known as al-Ashdak*, [in:] EI², eds P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs, https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/amr-b-said-b-al-as-b-umayya-al-umawi-known-as-al-ashdak-SIM_0641 [dostęp: 10.05.2021 r.].
- Zetterstéén K.V., *Muḥammad b. Marwān*, [in:] EI², vol. VII: *Mif–Naz*, ed. C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs, Ch. Pellat, Leiden 1993, s. 408.
- Zorzi N., *Edessa and its fortifications in Byzantine times (6th–11th centuries)*, [in:] *From Edessa to Urfa. The Fortification of the Citadel*, ed. C. Tonghini, Summer-town 2021, s. 13–27.
- Żebrowski J., *Dzieje Syrii od czasów najdawniejszych do współczesności*, Warszawa 2006.

* * *

- Большаков О.Г., *Ислам и изобразительное искусство*, ТГЕ 10, 1969, s. 142–153.
- Кривов М.В., *Византия и арабы в раннем средневековье*, Санкт-Петербург 2002.
- Кривов М.В., «Откровение» Псевдо-Методия Патарского как отражение народных взглядов на арабское нашествие, VV 44, 1983, s. 215–221.
- Кривов М.В., *Отношение сирийских монофиситов к арабскому завоеванию*, VV 55, 1994, s. 95–103.
- Кривушин И.В., *Иоанн Никиусский и гражданская война в Египте*, VV 57, 1997, s. 45–57.
- Любарский Я.Н., *Феофан Исповедник и источники его «Хронографии»*: (К вопросу о методах их освоения), VV 45, 1984, s. 72–86.
- Максимов Ю., *Прп. Феофан Исповедник Сигрианский об исламе*, BVe 4, 2004, s. 312–335.
- Нуцубидзе Т., *Освоение античного философского наследия двумя великими грузинскими мыслителями Иоаннэ Лази и Петре Иберии*, ViO 2 (18), 2011, s. 21–26.
- Нуцубидзе Ш., *Петр Ивер и античное философское наследие*, Тбилиси 1963.
- Нуцубидзе Ш., *Петр Ивер и проблемы ареопагетики*, Тбилиси 1957.
- Тер-Гевондян А.Н., *Армения и арабский халифат*, Ереван 1977.
- Успенский Ф.И., *История Византийской империи*, т. II, Москва 1996.
- Чичуров И.С., *Феофан Исповедник – компилятор Прокопия*, VV 37, 1976, s. 62–73.
- Чичуров И.С., *Феофан Исповедник – публикатор, редактор, автор? (В связи со статьей К. Манго)*, VV 42, 1981, s. 78–87.
- Чичуров И.С., *Феофан – компилятор Феофилакта Симокатты*, ADSV 10, 1973, s. 203–207.
- Шагинян А.К., *Армения и страны Южного Кавказа в условиях византийско-иранской и арабской власти*, Санкт-Петербург 2011.
- Шагинян А.К., *Армения накануне арабского завоевания*, Санкт-Петербург 2003.
- Шагинян А.К., *Закавказье в составе арабского халифата*, Санкт-Петербург 1998.



Abstrakt

Chronografia Teofanesa Wyznawcy jest z pewnością jednym z najważniejszych źródeł bizantyńskich zawierających informacje na temat historii początków muzułmańskiej państwowości, kalifatu, w bizantyńskim kręgu kulturowym. Praca zawiera wiele bardzo istotnych passusów skupiających się wokół postaci Muhammada, twórcy islamu, muzułmanów, a także osób reprezentujących kalifat, z jego władcami na czele. W kontekście informacji przekazanych przez Teofanesa na temat Proroka starałem się konfrontować je z wynikami współczesnych badań nad początkami islamu. W ten sposób, o ile to możliwe, mogłem spojrzeć na tę narrację z nieco szerszej perspektywy, nie ograniczając się jedynie do wyliczenia oczywistych oskarżeń formułowanych wobec Muhammada przez bizantyńskiego kronikarza. W drugim rozdziale postanowiłem omówić też zagadnienia, w których wierni Allahowi posłużyli Teofanesowi za punkt odniesienia dla opisów wewnętrznej historii cesarstwa bizantyńskiego: temat monofizycznej, syryjskiej i koptyjskiej współpracy z muzułmanami podczas pierwszej inwazji, zagadnienie ikonoklastyczne, czy kwestia muzułmańskich prześladowań chrześcijan. W trzecim rozdziale podjąłem się omówienia w jaki sposób Teofanes sportretował poszczególnych kalifów. Podzieliłem ten materiał zgodnie z obowiązującą obecnie chronologią, zauważyłem jednak te elementy w *Chronografii*, które nie zgadzają się z powszechnie przyjętymi schematami.

Słowa kluczowe: cesarstwo bizantyńskie, kalifat umajjadzki, Mahomet, Mu'awija, 'Abd al-Malik, kalifat Abbasydów, historiografia bizantyńska, Teofanes Wyznawca

Abstract

Islam, the Arabs, and the image of the Caliphs
in the accounts of the *Chronography* of Theophanes the Confessor

The *Chronography* of Theophanes is certainly one of the most important Byzantine sources containing information on the history of the beginnings of Muslim statehood, the Caliphate, in the Byzantine cultural sphere. The work contains many important passages concerning both the very person of Muhammad, the founder of Islam, the Muslims, and the individual representatives of the Caliphate, with its rulers at the forefront. In the context of the information provided by Theophanes about the Prophet, I have tried to confront it with contemporary research on the origins of Islam. In such a way, it is possible to look at this narrative from a somewhat broader perspective, without limiting oneself to merely listing the obvious accusations formulated against Muhammad by the Byzantine chronicler. In the second chapter, I also decided to discuss several themes in which the followers of Allah repeatedly served Theophanes as a reference point for describing the internal history of the Byzantine Empire: the issue of alleged Monophysite, Syriac or Coptic assistance to Muslims in the context of the first invasions, the issue of iconoclasm, the question of Muslim persecution of Christians. In the third chapter I have taken up the subject of Theophanes' portrayal of individual Caliphs. I have divided the material according to the currently accepted chronology, however I have also noted elements noticeable in the *Chronography*, but not fitting in with this common scheme.

Keywords: Byzantine empire, Umayyad caliphate, Muhammad, Mu'awiya, 'Abd al-Malik, Abbasid caliphate, Byzantine historiography, Theophanes the Confessor

Indeksy



Indeks osób, rodów, plemion i sekt

A

Aaron, kapłan – 246

Abad Samson, zob. Samson z Kordoby

‘Abbas ibn ‘Abd Al Muttalib, kuzyn
Muhammada, protoplasta Abbasy-
dów – 213, 214, 230, 324–326, 328, 330,
333, 341, 388

‘Abbas ibn Muhammad, brat al-Mansura
– 353, 362

‘Abbas ibn al-Walid, wódz umajjadzki,
syn kalifa Walida I – 236, 286, 317,
320, 321

Abbasydzi, dynastia muzułmańska – 5,
27, 32, 35, 36, 42, 43, 120, 134, 150, 202,
209, 213, 224, 230, 235–238, 245, 272,
275, 289, 298, 305, 308, 316, 320–327,
329–334, 336, 338–346, 348, 350–353,
355, 360, 366, 368, 373–376, 383–386,
388–391, 395–397, 400–403, 406,
407, 409

‘Abdallah ibn ‘Abd al-Malik, wódz umaj-
jadzki, syn kalifa ‘Abd al-Malika
– 109, 330

‘Abdallah ibn ‘Abbas ibn ‘Abd al-Mutta-
lib, jeden z protoplastów Abbasydów
– 230, 322, 392

‘Abdallah ibn Ali, przywódca abbasydzki
– 367, 391, 393, 394

‘Abdallah ibn Marwan, syna kalifa Mar-
wana II – 320

‘Abdallah ibn Mu‘awija, przywódca alidz-
kiego buntu – 341, 342

‘Abdallah ibn Muhammad, zob. Mansur

‘Abdallah Ibn al-Mukaffa, arabski pisarz
i myśliciel pochodzenia perskiego
– 385

‘Abdallah ibn Rawahah, wódz arabski
– 215

‘Abdallah Ibn ‘Usman Abu Kuhafa, zob.
Abu Bakr

- ‘Abdallah ibn al-Zubajr, antykalif, rywal Umajjadów – 265, 266, 270, 277, 332
- ‘Abd al-Aziz ibn Marwan, brat kalifa Abd al-Malika – 283, 287–288, 290, 293–298, 371, 372
- ‘Abd al-Aziz ibn ‘Umar, syn kalifa ‘Umara II – 237
- ‘Abd al-Hamid ibn ‘Abd ar-Rahman, namiestnik Kufy – 292
- ‘Abd al-Hamid ibn Jahja, sekretarz kalifa Marwana II – 295
- ‘Abd al-Kebir, wódz arabski – 355
- ‘Abd al-Malik ibn Marwan, kalif – 62, 85, 102, 110, 113, 130, 157, 170, 172, 174, 186–188, 203, 206, 236, 248, 264, 269–271, 273–278, 280–288, 301, 309, 311, 330, 399, 402, 405, 408
- ‘Abd al-Malik ibn Salih, wódz arabski – 357, 361
- ‘Abd al-Masih, męczennik z IX wieku – 119
- ‘Abd ar-Rahman, emir – 322
- ‘Abd ar-Rahman II, emir – 136, 139
- ‘Abd al-Rahman ibn Muhammad ibn al-Asza’as, wódz powstania w Persji – 110
- ‘Abd ar-Rahman ibn Rabbiah, wódz arabski – 83
- ‘Abd al-Wahhab, wódz arabski – 360
- ‘Abdullah ibn ‘Amr ibn al-Hadrama, wódz arabski – 246
- ‘Abdullah ibn Saba’, przywódca saba’-ijjtów – 60, 247
- Abu ‘Amir al-Rahib, jeden z przeciwników Proroka, domniemany chrześcijanin – 66
- Abu Bakr, kalif – 210–213, 216, 225, 268
- Abu Bisr ibn al-Mukaffa, zob. Sewer z Hermopolis 95, 191
- Abu Dżafar, zob. Mansur
- Abu Dżandal, towarzysz Proroka – 205
- Abu’ Lu’lu, zabójca Umara I – 229
- Abu Muhammad al-Sufjani, wódz umajjadzki – 344
- Abu Muslim al-Churasani, przywódca rebelii abbasydzkiej – 326, 333, 339, 341, 342, 346, 386, 391, 392
- Abu Rā’ita al-Takrītī, teolog i apologeta jakobicki – 57
- Abu Sa’id Aban ibn ‘Usman, syn kalifa ‘Umana ibn Affana – 236
- Abu Sufjan ibn Harb, przywódca opozycji wobec Muhammada, ojciec kalifa Mu’awiji – 223, 225, 236, 237, 246, 250, 251, 253, 254, 261, 262, 268, 297, 322, 402, 408
- Abu ‘Ubajda ibn al-Dżarrah, towarzysz Proroka, kandydat do kalifatu – 205, 206
- Abu ‘Umar az-Zahid, uczony bagdadzki – 322
- Abū al-Ward, namiestnik Kinnasrinu – 344
- Abu Zarr al-Ghifari, towarzysz Alego – 237

- Adamnan z Hy, opat, benedyktyn, pisarz – 154, 155, 158
- Adnan, tradycyjny protoplasta Arabów północnych – 332
- Affan, ojciec ‘Usmana – 233, 269
- Agapiusz z Manbidż, historyk melkiki piszący po arabsku – 27, 32–33, 42–44, 83, 199, 366
- Agatiasz Scholastyk, historyk i retor bizantyński – 21, 199
- Agrykolaos, legendarny prześladowca chrześcijan – 374
- Ahab, król Izraela – 359, 377
- A’isza bint Abi Bakr, żona Proroka – 70, 211–214, 234, 236, 266
- Ajjub ibn Sulejman, syn kalifa Sulejmana – 288, 311
- Aleksander II, patriarcha Aleksandrii – 85
- Aleksander Wielki, król macedoński – 309
- Alidzi, zwolennicy Alego – 242, 245–247, 255, 263, 266–268, 275, 304, 322, 324, 325, 330–331, 335, 339–341, 350, 389
- Ali ibn Abi Talib, przybrany syn i zięć Proroka – 35, 214, 231, 234, 237–248, 251–253, 256, 257, 266, 267, 297, 325, 402, 408
- Ali ibn Isa ibn Mahan, namiestnik Chorasanu – 345, 346
- Alodia, męczennica – 137, 142
- Amalek, protoplasta Amalekitów – 77
- Amin, kalif – 345, 347, 348, 396, 397
- ‘Amir ibn Dubara Murrah, wódz kajsycki – 331, 333, 342
- Ammar al-Basri, teolog nestoriański – 72, 73
- ‘Amr ibn al-‘As, wódz arabski – 85, 88, 93, 96, 103, 226, 246
- ‘Amr ibn Majmun, towarzysz Proroka – 230
- Amr ibn Sa’id al-Asz dak, umajjadzki pretendent do tronu – 277
- ‘Amr ibn ‘Usman, syn kalifa ‘Usmana – 236
- Andrzej, kubikulariusz – 195
- Andrzej, mnich – 376
- Anna, córka Leona III – 312
- Anastajusz II Artemiusz, cesarz – 286
- Anastajusz Bibliotekarz, tłumacz, opat, antypapież – 15, 23, 74, 373
- Anastajusz, Gümöyē, przywódca rodu – 101
- Anastajusz, Kopt – 85
- Anastajusz, patriarcha Konstantynopola – 198
- Anastajusz z Synaju, teolog i egzegeta – 302
- Antoni, domestyk – 363
- Antoni Ruwah, męczennik – 119
- Arkulf, domniemany biskup i pielgrzym – 154, 155, 158, 161, 170
- Arnulf, zob. Arkulf
- Arsaber, patrycjusz – 16
- Artabasd, uzurpator – 34, 201, 312
- Arwa, matka ‘Usmana ibn Affana – 233
- Asim ibn ‘Umar ibn al-Chattab, syn kalifa – 288

Asma bint Abi Bakr, córka kalifa – 251
Augustyn z Hippony, teolog – 139, 143,
144, 337
Aureliusz, męczennik – 149
Azdyci, plemię arabskie – 229, 327

B

Bachus Młodszy, męczennik – 120
Banu Amilah, plemię arabskie – 390
Banu Kurajza, plemię żydowskie – 64
Bahira, mnich – 58, 59, 211
Balazuri, Ahmad Jahja ibn Dżabir, historyk arabski – 3, 113, 169, 225, 235, 237
Bardas, strateg Armeniakonu – 360
Bar Hebreus, historyk jakobicki – 28–29, 31, 98
Bartłomiej z Edessy, apologeta – 53, 67
Baszmurici, uczestnicy buntów antymuzułmańskich w Egipcie – 97
Beda Czcigodny, anglosaski historyk, uczony – 41
Benjamin, patriarcha Aleksandrii – 93, 94, 96
Beser, patrycjusz – 179, 180, 189, 193
Bihafarid, przywódca religijny – 386
Bisyr, zob. Beser
Buchari, uczony, autor zbiorów tradycji – 230
Buchtiszu Dżurdzis Abu Dżibrail, domniemany lekarz nestoriański – 393

C

Cedmon, poeta anglosaski – 156
Chadidża, żona Muhammada – 53, 66, 70, 215
Charydźcy, przedstawiciele jednego z nurtów wczesnoislamskich – 49, 75, 238, 241–244, 265, 297, 329, 341, 346
Chalid ibn ‘Abd Allah al-Kasri, namiestnik Iraku – 192, 313, 369
Chalid ibn ‘Usman, syn kalifa – 236
Chalid ibn Walid, wódz arabski, Miecz Islamu – 49, 69, 78, 113, 214, 215
Chawali bint al-Azwar, arabska przywódczyni wojskowa – 69
Chosroes II, szach perski – 33, 106, 219
Chosroidzi/Mihranidzi, dynastia panująca w Iberii – 132
Cyrus, patriarcha Aleksandrii – 85, 94, 114, 115

D

Dadachos, wódz arabski – 267, 270
Dahhak ibn Kajs al-Fihri, zob.: Dadachos
Daniel bar Mojżesz, domniemany przodek Dionizjusza z Tell Mahre – 34
Daniel, prorok – 87, 222
Daniel Sinopites, patrycjusz – 81
Dawid, król – 167, 188
Dawid Saharruni, sparapet armeński – 106
Deukalion, syn Teofila z Edessy – 29

Diogenes Akritas, legendarny heros bizantyński – 360

Diogenes, tumarcha Anatolikonu – 360

Dioklecjan, cesarz – 374

Dionizjusz z Aleksandrii, teolog i biskup – 337

Dionizjusz z Tell-Mahre, patriarcha jacobicki, historyk – 27, 29, 32–34, 42–44, 54, 103, 230, 290

Domencjan, wódz bizantyński – 85, 93

Doroteusz z Chryzopolis, poseł bizantyński – 361

Doroteusz z Sydonu, uczony – 30

Dżafar, ‘Abdallah, zob. Mansur

Dżafar ibn Abi Talib, starszy brat Alego, towarzysz Proroka – 215

Dżahiz, teolog mutazylicki – 225

Dżarir ibn Atija, poeta arabski – 224

E

Elias z Damaszku, męczennik – 371

Elipand, biskup Toledo – 144

Elpidiusz, uzurpator – 363

Epikur, filozof – 337

Eulogiusz, przywódca ruchu męczenników kordobańskich – 136–139, 141, 143, 144, 146, 148

Eustacjusz z Epifanei, historyk – 22

Eustacjusz, syn Marianiusza, żołnierz, męczennik – 125, 301

Eutychiusz, patriarcha Aleksandrii – 95

Euzebiusz z Cezarei, historyk – 14, 24, 86, 178

Ewagriusz Scholastyk, historyk – 33

F

Fadl ibn ‘Abbas, towarzysz Proroka – 205

Farazdak, poeta arabski – 224

Farisi, Nawbaht, astrolog arabski – 29

Fatima bint ‘Abd al-Malik, córka kalifa – 288

Fatima bint Muhammad, córka Proroka – 238

Fatymidzi, dynastia arabska – 97, 159, 266, 322

Fazari, ‘Abdullah ibn Mas‘adah, wódz arabski – 246

Fazari, Muhammad ibn Ibrahim, astrolog – 29

Feliks, biskup Urgel – 144

Fokas, cesarz – 25

G

Galen, lekarz – 30, 65

German, patriarcha Konstantynopola – 175

Gewond, historyk – 76, 109, 172–174, 176, 191, 294, 295

Ghassanidzi, plemię arabskie – 119

Grzegorz z Nazjanzu, teolog bizantyński – 337

Grzegorz z Nyssy, teolog bizantyński – 337

H

Hababa, niewolnica Jazyda II – 173

Hadżdżadż ibn Jusuf, namiestnik umajjadzki – 273, 274

- Hakam ibn Abi al-As, protoplasta Marwanidów – 268, 269
- Haris ibn Hiszam, towarzysz Proroka – 205
- Haris ibn Surajdż, przywódca rebelii w Chorasanie – 310
- Harsama ibn A'jan, namiestnik abbasydzki – 347
- Harun ar-Raszid, kalif – 17, 343–349, 354, 357, 358, 363, 364, 384, 386, 394–397, 409
- Hasan al-Basri, uczony – 294
- Hasan ibn Ali, syn Alego, przywódca szyitów – 267
- Hasan ibn Kahtaba, wódz arabski – 354, 373
- Haszymici, ród kurajszycki – 214, 238, 324, 325, 330
- Hatim ibn an-Numan, wódz arabski – 84
- Hefajstion z Teb, uczony grecki – 30
- Herakliusz, cesarz – 3, 26, 39, 66, 99, 102, 105, 106, 114, 115, 177, 219
- Hermiasz Sozomen, historyk – 59
- Hieronim ze Strydonu, teolog i apologeta – 139, 143, 337
- Hind bint Utba, matka Mu'awiji – 250, 251
- Hiszam ibn 'Abd al-Malik, kalif – 89, 124, 130, 185, 186, 236, 282, 288, 300–302, 305, 306, 308–311, 313–315, 317, 319, 320, 322, 402, 408
- Homer, poeta grecki – 30
- Hostégesis, biskup Malagi – 140
- Huddan, klan arabski – 229
- Humaida ibn Majuf, namiestnik Syrii – 378, 379
- Hunajna ibn Iszak, uczony nestoriański – 30
- Husajn ibn Ali, syn Alego, przywódca szyitów – 263, 264, 266, 325
- Hygeburga, mniszka, anglosaska autorka – 170
- I**
- Ibn al-'Adim, zob. Kamal ad-Din
- Ibn Hazm, uczony – 63
- Ibn Hiszam, historyk – 51, 64
- Ibn Iszak, Muhammad, historyk – 51, 64, 212
- Ibn Szihab al-Zuhri, uczony – 262
- Ibrahim al-Imam ibn Muhammad, przywódca abbasydzki – 326, 390
- Ibrahim ibn Walid, kalif – 314, 316, 318, 319
- 'Ijad ibn Ghanm al-Fihri, wódz arabski – 101, 114
- Irena, cesarzowa – 8, 11, 20, 355–357, 361, 373, 395
- Isa ibn Ali, przywódca abbasydzki – 362
- Isa ibn Musa, pretendent do kalifatu – 347, 391, 392
- Ismael, protoplasta Arabów – 48, 102, 216, 223
- Iszujab III, patriarcha Wschodu – 117
- Izaak, ojciec Teofanesa Wyznawcy – 8, 9
- Izabela, matka Eulogiusza – 139
- Izydor z Sewilli, teolog, arcybiskup Sewilli – 139, 143

J

Jakub z Edessy, teolog i historyk – 34, 45, 54
Jakubi, historyk – 330
Jan III, patriarcha Aleksandrii – 84
Jan VIII, papież Rzymu – 23
Jan Atalarichos, uzurpator – 106
Jan bar Samuel, historyk – 34, 37, 45
Jan Chrzcziciel, prorok – 124, 184, 284, 368
Jan z Damaszku, teolog – 47, 62, 68, 71, 74, 101, 102, 113, 128, 137, 147, 153, 189, 227, 282, 302, 303
Jan Diakon, historyk – 23
Jan z Epifanei, historyk – 21, 33
Jan Gramatyk, patriarcha – 9, 12
Jan Katajas, namiestnik – 114, 115
Jan, legat Antiochii – 175, 191, 380
Jan z Litharby, historyk – 34, 45
Jan Malalas, historyk – 21, 24, 199
Jan Moschos, uczoney – 160
Jan z Nikiu, historyk – 84, 92–95, 98, 401
Jan, sakellariusz – 355
Jan Skylitzes, historyk – 79
Jazyd II ibn ‘Abd al-Malik, kalif – 163, 170–174, 176, 178, 179, 181, 191–194, 284, 288, 298, 299, 311, 313, 314, 400, 402, 407, 408
Jazyd ibn Abi Sufjan, brat Mu‘awiji – 205, 223, 225
Jazyd ibn Hubajra, wódz kajsycki – 331, 333
Jazyd ibn Mu‘awija, kalif – 235, 236, 248, 257, 267, 272, 275, 277

Jazyd ibn al-Muhallaba, przywódca buntu antyumajjadzkiego – 298, 299
Jazyd III ibn Walid, kalif – 313–316, 319, 321
Jemenici, członkowie arabskich plemion południowych – 300, 313, 316, 331, 332
Jerzy, męczennik – 149
Jerzy, mnich z Mar Sabas – 137
Jerzy, mnich z Sigriane – 10
Jerzy Kedrenos. Historyk – 68
Jerzy Mnich, historyk – 66, 68, 73, 178
Jerzy Pizydes, historyk – 21
Jerzy Rgty, historyk – 34
Jerzy Synkellos, historyk – 14–20, 22–24, 33, 38, 39, 87, 89, 120
Joktan, legendarny protoplasta Arabów – 48
Jozue Stylita, historyk – 144
Józef, brat Eulogiusza – 139
Julian Apostata, cesarz – 376
Justynian I Wielki, cesarz – 110, 197
Justynian II, cesarz – 21, 26, 45, 79, 80, 82, 276, 277, 281, 282, 310
Jusuf ibn ‘Umar, namiestnik Iraku – 313

K

Ka‘b al-Ahbar, Żyd jemeński, nawrócony na islam – 58, 164, 166
Kahtab ibn Szabib al-Ta‘i, przywódca rebelii abbasydzkiej – 326, 333
Kahtan, protoplasta Arabów – 332
Kajsyci, członkowie arabskich plemion północnych – 300, 313, 331, 332, 344, 375, 390

Kakorizos, kubikulariusz – 252
 Kalb, plemię arabskie – 317, 332
 Kalbici, zob. Kalb
 Kamal ad-Din, historyk – 385
 Kanarang, ród perski – 386
 Kardam, chan bułgarski – 79
 Karen, zob. Kanarang
 Karol Łysy, cesarz – 149
 Karol Wielki, cesarz – 357
 Kawad, szach perski – 21
 Kindi, apologeta chrześcijański – 57, 73
 Konstans II, cesarz – 26, 34, 85, 107, 200, 253
 Konstantyn, chartofylaks Hagia Sophia – 361
 Konstantyn Wielki, cesarz – 171
 Konstantyn IV, cesarz – 26, 52, 277
 Konstantyn V, cesarz – 22, 34, 42, 83, 84, 197, 198, 201, 202, 207, 336, 352, 367, 376, 377, 400
 Konstantyn VI, cesarz – 9, 12, 20, 79, 355–357
 Konstantyn IX Porfirogeneta, cesarz – 89, 103
 Kosmas z Majumy, hymnograf – 113
 Krum, chan bułgarski – 20
 Krzysztof Sabaita, męczennik – 120
 Kurajszyci, plemię arabskie – 93, 205, 232–235, 261, 327

L

Lachmidzi, plemię arabskie – 332
 Leon II, cesarz – 25

Leon III Izauryjczyk, cesarz – 22, 26, 34, 42, 76, 80, 81, 83, 84, 111, 125, 174, 175, 178–180, 189–191, 193, 294, 295, 310, 312, 377, 400
 Leon IV Chazar, cesarz – 10, 354, 362, 373
 Leon V Armeńczyk, cesarz – 9, 11, 12, 20, 362
 Leon Diakon, historyk – 86
 Leon, strateg Anatolikonu – 355
 Licyniusz, cesarz – 374
 Lizjasz, legendarny prześladowca chrześcijan – 374

M

Mahdi, kalif – 28, 29, 56, 346, 347, 362, 373, 386, 393–395
 Makdisi, podróżnik, geograf – 282, 372
 Maksym Wyznawca, teolog – 177
 Ma'mar ibn Raszid, uczony, badacz sunny – 228
 Ma'mun, kalif – 250, 345, 347, 349, 350, 386, 397, 403, 409
 Manes, dowódca bucellari – 360
 Mansur, kalif – 29, 33, 35, 47, 325, 326, 339, 340, 342–344, 347, 360, 362, 370–372, 377, 383–386, 389–394
 Manuel, wódz bizantyński – 85
 Marcin I, papież – 200
 Mardaici, lud libański – 81, 82, 203, 255, 276, 278
 Marianiusz, ojciec Eustacjusza – 125
 Martyna, żona Herakliusza – 85

- Marwanidzi, gałąź dynastii umajjadzkiej
– 261, 265, 268, 270, 289, 311, 316, 323, 332
- Marwan ibn al-Hakam, kalif – 60, 110,
188, 206, 248, 263, 267–273, 275, 278,
280, 283, 285, 288, 319, 332
- Marwan II ibn Muhammad, kalif – 43,
44, 75, 79, 83, 85, 201, 295, 315–324,
326, 333, 334, 336–339, 342, 384, 385,
397, 402, 408
- Maslama ibn ‘Abd al-Malik, wódz arabski
– 80, 81, 83, 84, 174, 204, 286, 287, 298,
301, 308, 309, 318, 319
- Maslama ibn Habib, przywódca religij-
ny – 213
- Maslama ibn Hiszam, syn kalifa – 311
- Masza Allah ibn Asari, astrolog – 29
- Maurycjusz, cesarz – 33, 113
- Megalo, żona Teofanesa – 10, 13
- Menas, patriarcha Aleksandrii – 95
- Menas, wódz w Egipcie – 85
- Menas z Nikiu, biskup – 95
- Metody, autor żywotu Teofanesa – 7, 9,
12, 13, 18
- Michał Lachanodrakon, wódz bizantyń-
ski – 354, 362
- Michał z Mar Saba, męczennik – 119
- Michał Psellos, historyk – 65
- Michał I Rangabe, cesarz – 382
- Michał, strateg Anatolikonu – 360
- Michał Syryjczyk, historyk – 29, 32, 44,
82, 83, 98, 103, 114, 125, 174, 199, 239,
243, 338, 370, 377
- Midas, legendarny król Frygii – 359
- Mikołaj I Mistyk, patriarcha – 89
- Mikołaj z Myry, biskup – 379, 384
- Moghir ibn Szo’ba, zob. al-Mughirah ibn
Szu’bah
- Mojżesz, diakon – 393
- Mojżesz, lekarz – 47
- Mojżesz, prorok – 55, 56, 65, 102
- Mojżesz bar Kefas, apologeta syriacki
– 74
- Mojżesz z Tur Abdin, domniemany przo-
dek Dionizjusza z Tell Mahre – 34
- Mu’awija ibn Abi Sufjan, kalif – 60, 81, 86,
89, 102, 108, 113, 157, 161, 167, 186, 192,
195, 205, 222–227, 232, 236–243, 245,
246, 248–260, 262, 263, 269, 270, 271,
275–277, 283, 285, 286, 296–298, 304,
312, 318, 322, 323, 332, 344, 399, 402
- Mu’awija ibn Hiszam, syn kalifa – 204,
301, 309
- Mu’awija II ibn Jazyd, kalif – 206, 267,
268
- Mu’awija ibn al-Mudżir ibn Abi as-‘As
ibn Umajja, członek rodu Umajja-
dów – 268
- Mubajjida, ruch antyabbasydzki – 386
- Muchtar ibn Abi ‘Ubadja, przywódca
alidzki – 263–266, 271, 273
- Mughirah ibn Szu’bah, namiestnik Basry
– 228
- Muhallaba ibn Abi Sufra, wódz rodu
Muhallaba – 299
- Muhammad, Prorok islamu – 3, 4, 36,
49, 51–56, 58, 59, 60–69, 71–74, 88,

- 93, 102, 108, 117, 120, 126, 127, 129, 137, 138, 147, 156, 161–163, 166, 186, 187, 205, 210–216, 226, 227, 233, 238, 245, 250, 251, 268, 269, 323, 324, 330, 372, 381, 383, 399, 400, 402, 405, 406, 408, 409
- Muhammad I, emir – 136, 140
- Muhammad ibn al-Hanafijja, imam szyitów – 264, 265
- Muhammad ibn Marwan, syn kalifa – 79, 107, 109, 110, 203, 283, 320, 336
- Muhammad ibn Sa'd, uczony – 70
- Mukanna, przywódca rebelii antyabbasydzkiej – 386
- Muktadir, kalif – 89
- Musa al-Hadi, kalif – 346, 395
- Mus'ab ibn al-Zubajr, namiestnik Basry, brat antykalifa – 271
- Musajlima, zob. Maslama ibn Habib
- Musta'in, kalif – 235
- Mu'tadid, kalif – 250
- Mu'tasim, kalif – 350
- Mutawakkil, kalif – 235, 369, 371
- Mžēž Gnuni, sparapet armeński – 106
- N**
- Nasr ibn Sajjar, namiestnik Chorasanu – 346
- Natalia, męczennica – 149
- Narses, wódz bizantyński – 111
- Nehemiasz z Galilei, uczony żydowski – 87
- Nicefor I, cesarz – 16, 17, 20, 345, 357–359, 362, 365, 366, 378, 396
- Nicefor Patriarcha, historyk – 15, 17, 21, 23, 38, 45, 60, 86, 197, 198, 382
- Nicefor Skeutofylakis, autor żywotu Teofanesa – 8
- Nicetas z Bizancjum, apologeta bizantyński – 68
- Nubat ibn Hanzal Kilab, wódz kajsycki – 331
- Nu'man ibn Baszur, wódz arabski – 246
- Nunilo, męczennica – 137, 142
- O**
- Odilard, mnich – 149
- Orygenes, teolog – 337
- P**
- Pankracjusz, uczony – 31
- Pasagnathes, zob. Teodor Rszuni
- Patrycjusz Klausys, przywódca chrześcijan palestyńskich – 113
- Paweł, święty – 96
- Paweł Alwar, teolog – 136, 138, 139, 141, 146
- Paweł, magister – 277
- Paweł, strateg Armeniakonu – 359
- Peroz III, spadkobierca Sasanidów – 218
- Petronas, spatariusz – 360
- Piotr, magister – 363
- Piotr, święty – 96, 172
- Piotr z Bajt Ras, biskup – 131
- Piotr z Damaszku (VIII w.), biskup, męczennik – 119, 120, 126–128, 131, 133, 313
- Piotr z Damaszku (XII w.), teolog – 131

Piotr z Kapitolias, męczennik – 36, 119,
127, 128, 130, 132

Piotr z Majumy (V w.), teolog – 132

Piotr z Majumy (VIII w.), domniema-
ny męczennik – 119, 126, 128–130,
133–135, 148

Prandios, przyjaciel Teofanesa – 10

Pryskos, historyk – 20, 22

Prokopiusz z Cezarei, historyk – 21

Prokopiusz, poseł – 253

Pseudo-Dionizjusz, historyk – 37, 174

Pseudo-Metody, pisarz – 99, 302

Pseudo-Stefan z Bizancjum, uczony – 39

Q

Qaiuma, sługa Piotra z Kapitolias – 132

R

Rafi ibn al-Lajs, przywódca rebelii anty-
abbasydzkiej – 346

Rawandija, sekta islamska – 384, 385, 388

Ramla bint Abi Sufjan, siostra Mu'awiji
– 236

Ramla bin Mu'awija, córka Mu'awiji
– 236

Riccoldo da Monte di Croce, podróżnik,
misjonarz – 66

Rukajja bint Muhammad, córka Pro-
roka – 233

S

Sabejczycy, Lud Księgi – 337

Sabit ibn Nasr, wódz arabski – 355

Sabit ibn Nu'aima, wódz arabski – 319

Saboriusz Pers, uzurpator – 81, 86, 195,
196, 254

Saffah, Abu 'Abbas, kalif – 326, 330, 339,
383, 389–391, 393

Sa'id ibn 'Usman, syn kalifa – 236

Sajf ibn 'Umar, historyk – 116

Salih, namiestnik Syrii – 150, 321, 339,
353, 367, 390

Salomon, król – 88, 157, 167, 188

Samson z Kordoby, teolog – 138–140

Sardżun ibn Mansur, zob. Sergiusz, syn
Mansura

Sasanidzi, dynastia perska – 24, 30, 33,
72, 83, 105, 130, 166, 182, 185, 186,
217–219, 228, 249, 281, 305, 307, 309,
341, 349, 369

Sumama ibn Al-Wallaba Al-Kakaal, wódz
arabski – 353, 359

Sawda bint Zamah, żona Proroka – 70

Sawfil ar-Rumi, zob. Teofil z Edessy

Sebeos, historyk – 54, 59, 64, 76, 102,
109, 154

Seleucydzi, dynastia hellenistyczna – 35

Sergiusz, biskup Elamu – 56

Sergiusz, syn Mansura – 47, 62, 113, 114,
282

Sergiusz, patriarcha Konstantynopola
– 88

Sergiusz, poseł Saboriusza – 86, 254

Sergiusz, wódz bizantyński – 215

Sewer z Hermopolis, historyk – 95, 191

Sewer ibn al-Mukaffa, zob. Sewer z Her-
mopolis

Sewer, prorok żydowski – 177

- Sofroniusz, patriarcha – 35, 36, 87, 88, 115, 116, 160, 168, 222
- Sokrates Scholastyk, historyk – 20
- Speraindeus, opat – 138, 139
- Stauracjusz, patrycjusz – 356, 363
- Stefan, uczeń Teofila – 31
- Stefan Hymnograf – 113, 227, 228
- Stefan, patriarcha Antiochii – 300, 320
- Strategiusz, zarządca klasztoru – 11
- Sufjan ibn 'Awfa, wódz arabski – 246
- Sufjanidzi, gałąź dynastii umajjadzkiej – 262, 296, 323, 332
- Suhajli ibn 'Amr, towarzysz Proroka – 205
- Sulejman ibn 'Abd al-Malik, kalif – 161, 167, 224, 265, 272, 286–289, 299, 302, 311
- Sulejman ibn Ali, przywódca abbasydzki – 385
- Sulejman ibn Hiszam, syn kalifa – 124, 301, 309, 310, 313, 314, 316, 318, 319, 321
- Sulejman Wspaniały, sułtan osmański – 188
- Sulejman, wódz umajjadzki – 80
- Sunbaz, przywódca rewolty antyabbasydzkiej – 386
- Symeon Metafrastes, domniemany autor żywotu Teofanesa – 8
- T**
- Tabari, Abu Dżafar Muhammad, historyk – 78, 113, 116, 169, 228, 235, 263, 268, 313, 330, 346, 355, 357, 358, 367, 393
- Tabari, 'Umar ibn al-Farruhan, uczony – 29
- Tahir ibn Husajn, namiestnik Chorasanu – 350
- Tahirydzi, dynastia muzułmańska – 350
- Tang, dynastia chińska – 84, 218
- Tarazjusz, patriarcha Konstantynopola – 15, 16, 175, 380, 395
- Tatzates, strateg bucellari – 363
- Teodor, wódz w Egipcie – 93
- Teodor Abu Kurra, teolog – 50, 67, 147
- Teodor Anagnosta, historyk – 20
- Teodor bar Koni, teolog nestoriański – 57
- Teodor „Jednoręki”, mnich – 9, 11
- Teodor, patriarcha Antiochii – 150, 202, 367
- Teodor Protasekretis, autor biogramu Teofanesa – 8
- Teodor Rsztuni, sparapet armeński – 105–108, 253
- Teodor, syn Mansura – 302, 303, 322
- Teodor Studyta, mnich, teolog – 7–9, 12, 13, 15, 18, 194, 197, 198, 356, 382
- Teodor Syryjczyk, przywódca powstania antymuzułmańskiego – 378
- Teodor, wikariusz – 214
- Teodoreta z Cyru, historyk – 20
- Teodote, matka Teofanesa Wyznawcy – 8, 9, 13
- Teodote, żona Konstantyna VI – 356
- Teodozjusz II, cesarz – 25, 86
- Teodozjusz z Edessy, historyk – 34
- Teodozjusz Gramatyk, poeta – 76, 195

Teofanes Wyznawca, historyk – 3, 5,
 7, 9–16, 19–21, 24, 26, 32, 33, 39–44,
 46, 49, 51–55, 64, 66, 68, 71, 73–75,
 77–81, 88–90, 100, 101, 104, 108,
 110, 111, 113–116, 120, 121, 124–128,
 133–135, 149–151, 154, 163, 171, 174–
 180, 186, 190, 191, 193, 195, 196, 198,
 200–204, 207, 209–211, 214, 215, 217,
 219, 222, 224, 227, 229, 230, 232, 233,
 238–240, 243, 245, 251–253, 257–259,
 262–264, 267, 268, 270–279, 283–
 287, 290, 292, 295, 299, 300, 302, 303,
 305, 307, 310, 312–322, 325, 326, 331,
 333, 335–337, 343, 344, 346–348, 350,
 352–360, 362–368, 370, 372–380, 383,
 384, 387, 388, 391–394, 396–400, 402,
 405–409
 Teofil Astrolog, zob. Teofil z Edessy
 Teofil z Edessy, historyk – 27–33, 35–37,
 39, 42, 44–46, 54, 103, 121, 125, 169,
 170, 174, 230, 239, 399, 405
 Teofil, patriarcha Aleksandrii – 96
 Teofil, strateg *Kibyrrhaiōtōn* – 364, 379
 Teofil bar Tuma, zob. Teofil z Edessy
 Teofilakt, patriarcha Antiochii – 320
 Teofilakt Symokatta, historyk – 90
 Tertullian, teolog – 177
 Tomarichos, biskup Apamei – 121
 Tomasz, biskup Apamei, zob. Tomarichos,
 biskup Apamei
 Tomasz, biskup Klaudiopolu – 175
 Tomasz, biskup Tesaloniki – 380
 Trajan, cesarz – 374
 Trajan Patrycjusz, historyk – 45, 46

Tyberiusz, syn Justyniana II – 310
 Tymoteusz I, patriarcha nestoriański
 – 56, 57

U

‘Ubajd Allah ibn Al-‘Abbas ibn ‘Abd
 al-Muttalib, wódz alidzki – 246
 ‘Ubajd Allah ibn Zijad, wódz umajjadz-
 ki – 271
 ‘Ukba ibn Abi Mu‘ajta, umajjadzki prze-
 ciwnik Proroka – 60, 269
 Umajja, protoplasta Umajjadów, klan,
 ród – 161, 173, 226, 233, 234, 236, 237,
 246, 249, 250, 252, 255, 260–262, 265,
 267–269, 272, 275, 277, 288, 295, 296,
 313, 314, 322, 323, 324, 402
 Umajjadzi, dynastia muzułmańska – 5,
 27, 28, 35, 60, 82, 83, 89, 97, 110, 113,
 118, 120, 124, 130, 134, 136, 145, 146,
 150–152, 161, 162, 168, 173, 174, 181,
 183–187, 194, 202, 206, 207, 209, 219,
 220, 225, 232, 234, 242–244, 248–251,
 254, 261, 267, 271–273, 275, 277, 281,
 282, 285, 289, 296–299, 301, 303, 305,
 307–310, 316, 318, 322–324, 326, 328,
 330–334, 336, 340, 372, 373, 384, 390,
 402, 403, 407, 408
 ‘Umajr ibn Sa’d al-Ansari, wódz arab-
 ski – 103
 ‘Umar ibn al-Chattab, kalif – 34, 35, 58,
 61, 87, 115, 154, 163, 165, 166, 168–170,
 172, 192, 205, 206, 213, 217–232, 234,
 236, 243, 244, 250–252, 256, 268, 288,
 368, 371, 372, 402, 408

‘Umar II ibn ‘Abd al-Aziz, kalif – 34, 84,
123, 167, 175, 183, 201, 224, 237, 265,
275, 284, 287–299, 309, 311, 371, 372,
402, 408

‘Umar ibn al-Walid, namiestnik – 128

Umm Asim bint Asim, wnuczka kalifa

‘Umara I – 228

Umm Habiba bint Abu Sufjan, żona
Proroka – 70

Umm Kulsum bint Muhammad, córka
Proroka – 233

Umm Sa‘id, wnuczka kalifa ‘Usmana – 236

Umm Salama bin Abu Umajja, żona
Proroka – 70

Umm Waraka, przywódczyni pierwszych
muzułmanów – 68

Uriasz Hetyta, żołnierz Dawida – 216

‘Usman ibn Affan, kalif – 35, 60, 212, 223,
231–238, 247, 250, 251, 252, 253, 268,
269, 296

‘Usman ibn al-Huwajris, jeden z przeciwników
Proroka, domniemany chrze-
ścjanin – 66

Ustad Sis, przywódca rebelii antyabba-
sydzkiej – 386

Ustaz Sis, zob. Ustad Sis

Ustazsis, zob. Ustad Sis

Usuard, mnich – 149

W

Wahb ibn Munabbih, uczony – 167

Wakidi, Muhammad ibn ‘Umar, historyk
– 166, 212, 223

Walens, cesarz – 376

Walid I ibn ‘Abd al-Malik, kalif – 123,
124, 128, 130, 157, 161, 182, 183, 237,
282, 284–286, 288, 306, 315, 402, 408

Walid II ibn Jazyd, kalif – 34, 36, 127,
128, 178, 201, 229, 306, 311–314, 317,
319, 321, 332

Wasil ibn Ata, założyciel szkoły mu‘tazy-
lickiej – 294

Waraka ibn Naufal, kuzyn Chadidży,
domniemany chrześcijanin – 66

Wielki Chronograf, historyk – 22, 45

Wilhelm z Trypolis, uczony – 58

Wilibald z Eichstätt, biskup, pielgrzym
– 170

Wincenty z Beauvais, uczony – 66

Z

Zajd ibn Ali ibn Husajn, przywódca
alidzki – 304, 305, 310

Zajd ibn Harisah, pretendent do kali-
fatu – 215, 216

Zajdyci, odłam szyitów – 304

Zajnab bint Chuzajma, żona Proroka
– 70

Zijad ibn Abi Sufjan, wódz umajjadzki
– 224, 225, 271

Zonaras, historyk – 103, 178

Zora, urzędnik džundu Jordanii – 128

Indeks nazw geograficznych

A

Adrianopol, miasto – 93, 365
 Afryka, prowincja – 77, 364, 310, 349, 380
 ‘Ajn al-Tamar, miasto – 246
 Albania Kaukaska, kraina – 105–107, 277
 Aleksandria, miasto – 22, 85, 93, 123, 380
 Aleppo, miasto – 344, 385
 Amorion, miasto – 80, 193, 354, 356, 360
 Amwas, miasto – 204–206, 226
 Anatolikon, tem – 52, 81, 355, 360
 Anazarbos, miasto – 345
 Anbar, region w Mezopotamii – 246, 339
 Ancyra, miasto – 345, 354, 358, 362
 Andaluzja, kraina – 141, 143, 145, 148, 150, 279, 322
 Andrasos, twierdza – 345, 358
 ‘Andżar, ośrodek umajjadzki – 286, 318
 Anousa, miejsce bitwy – 356
 Anousan, zob. Anousa
 Antioe, miasto – 93
 Antiochia, miasto – 34, 44, 82, 112, 123, 150, 175, 191, 199, 318, 320, 322, 336, 367, 375, 376, 380, 395
 Antipatris, miasto – 344, 366
 Apamea, miasto – 120, 121
 Arabia Szcześnie, kraina – 127, 184
 Arabski Półwysep – 90, 216
 Arados, wyspa – 121, 122, 252, 258
 Armenia, kraina – 104–109, 174, 192, 277, 295, 319

Armenia IV, prowincja – 110
 Armeniakon, tem – 254, 354, 359, 360, 362, 363
 Arwad, miasto – 34
 Aszkalon, miasto – 266
 Ataleja, zatoka – 364
 Azerbejdżan, kraina – 83
 Azja Mniejsza, region – 34, 82, 254, 310, 352, 354, 378, 384

B

Babylon, twierdza – 85
 Bachra, ośrodek umajjadzki – 314
 Badr, miasto – 238
 Bagdad, miasto – 28, 29, 162, 337, 339, 342, 348–350
 Bajt Ras, miasto – 131
 Balandżar, miasto – 83
 Balis, osada – 239
 Barbalissos, zob. Balis
 Basra, miasto – 162, 221, 228, 229, 246, 342
 Baszmur, region – 97
 Bejrut, miasto – 112, 171, 178
 Betlejem, miasto – 192
 Beroia, miasto – 387
 Bitynia, kraina – 9, 361
 Bliski Wschód, region – 2, 44, 150, 158, 244
 Bostra, miasto – 130

C

Cedron, dolina – 167
Cemele, twierdza – 354
Cezarea Kapadocka, miasto – 204
Cezarea Palestyńska, miasto – 24, 77, 112, 162, 257
Chalcedon, miasto – 132
Chalkis, miasto – 114, 150, 322, 343, 344, 353, 367, 387
Charsianon, twierdza – 81
Chirbat al-Mafdżar, ośrodek umajjadzki – 185, 305
Chorasan, kraina – 43, 218, 236, 266, 298, 310, 316, 322, 324, 326, 327, 329, 330, 333, 344–347, 350, 386, 389, 396, 397
Chumm, staw – 238
Cylicja, kraina – 345
Cypr, wyspa – 111, 122, 199, 203, 252, 313, 364, 378, 380–382
Cyrenajka, kraina – 96
Cyrrihus, miasto – 82
Czarne Morze – 107

D

Dabekon, miasto – 344
Dabik, zob. Dabekon
Dagestan, kraina – 83
Damaszek, miasto – 36, 43, 81, 83, 113, 114, 124, 127, 146, 162, 174, 201, 223, 256, 275–278, 285, 288, 315, 317, 320, 331, 348, 353, 367, 374, 397, 402, 408
Delta Nilu, region – 97
Dibsi Faradż, osada – 239
Dolny Egipt, region – 92

Dorylaion, miasto – 354, 395

Dżazira, prowincja – 144, 224, 286, 334

Dżurdżan, kraina – 44

E

Edessa, miasto – 28, 29, 35, 37, 40, 44, 67, 99–103, 200, 257
Egejskie Morze – 10
Egipt, kraina – 2, 34, 52, 77, 83–85, 88, 93, 94, 96–98, 104, 118, 123, 134, 135, 151, 162, 170, 174, 192, 205, 217, 222, 224–226, 235, 239, 245, 246, 250, 253, 255, 256, 266, 276, 310, 315, 317, 336, 338, 343, 347–349, 367, 380, 390, 403
Emesa, miasto – 103, 113, 114, 120, 129, 317, 319, 353, 367, 368, 374, 392
Emmaüs Nikopolis, zob. Amwas
Epifanea, miasto – 21, 22, 33
Etiopia, kraina – 233, 272
Euchaita, miasto – 362
Eufrat, rzeka – 101, 115, 203, 222, 223, 239, 240, 250, 308

F

Fajum, miasto – 93
Fars, kraina – 218
Fenicja, kraina – 34
Feniks, miasto – 34, 36, 77, 258
Frygia, kraina – 357
Fundż, kraina – 272

G

Galacja, kraina – 345, 357, 361
Galia, kraina – 149, 154

Galilea, kraina – 147
Galilejskie Morze – 187
Gaza, miasto – 132, 149, 215
Geraza, miasto – 130, 184
Germanicja, miasto – 312, 362, 377
Ghumdan, miasto – 188
Górny Egipt, region – 95

H

Harra, przedmieście Medyny – 272
Harran, miasto – 44, 67, 337, 385
Haszimija, osada – 339
Hebron, miasto – 158
Helenopont, region – 81
Heliopolis, miasto – 378
Heraklea Kibotos, twierdza – 358
Hermopolis, miasto – 95
Hidżaz, kraina – 229, 264, 266, 271–273,
275, 297, 308, 325
Hiereca, osada – 12, 13, 189
Hiszpania, kraina – 41
Humajma, osada – 326

I

Iberia, kraina – 132
Iberyjski Półwysep – 43, 135, 136, 139–141,
143, 149, 323
Ifrikija, prowincja – 347
Indie, kraina – 199
Irak, kraina – 57, 74, 162, 205, 224, 228,
235, 238, 243, 264, 266, 271, 273, 278,
288, 297–299, 303, 308, 309, 313, 316,
319, 331, 339, 389

Iran, kraina – 186, 217, 218, 230, 240, 266,
331, 386
Isfahan, miasto – 230
Italia, kraina – 23, 190, 191
Izauria, kraina – 178

J

Jarmuk, rzeka – 77, 195, 219, 251
Jatrib – zob. Medyna
Jemen, kraina – 182, 188, 229, 246, 304
Jerozolima, miasto – 34–36, 77, 87, 88,
123, 154, 155, 157–170, 175, 192, 219,
222, 227, 256, 283, 287, 310, 317, 370,
372, 373, 381, 382, 395
Jerycho, miasto – 158, 301, 305
Jordania, kraina – 128, 184, 223, 339
Jozafata, dolina – 167

K

Kadisija, miasto – 217, 228
Kaisarion, zob. Dibsi Faradž
Kalonymos, wyspa – 9, 11, 13
Kamachon, twierdza – 353, 363
Kapadocja, kraina – 301, 353
Kapitolias, zob. Bajt Ras
Karbala, miasto – 263, 264, 266
Kariun, osada pod Aleksandrią – 93
Kartlia, kraina – 106, 107
Kasios, góra – 375
Kasr al-Hajr al-Szarki, ośrodek umaj-
jadzki – 185, 308
Kastellos, miasto – 122
Kaszan, miasto – 230

Kaukaz, region – 82, 318, 319
Keramaia, port – 203
Kinnasrin – zob. Chalkis
Kirkuk, miasto – 148
Klaudiopol, miasto – 175
Kom, miasto – 240, 266
Kommagena, kraina – 203
Konstancja, miasto – 252
Konstantynopol, miasto – 8, 9, 13–15,
18, 31, 38–40, 75, 79–81, 83–85, 87,
93, 94, 104, 106, 111, 122, 154, 155, 157,
174, 193, 197–201, 207, 230, 253, 281,
290, 291, 309, 318, 356, 363, 373, 379,
380, 395, 401
Kordoba, miasto – 135, 137–139, 141, 142,
144–146, 401
Krasos, osada – 357
Kufa, miasto – 162, 263, 305, 339, 369
Kusajr Amra, ośrodek umajjadzki – 181,
306
Kutaisi, miasto – 128
Kyzyk, twierdza – 10, 13

L

Laodycea Fenicka, zob. Bejrut
Lazyka, kraina – 106
Lewant, region – 159
Liban, kraina – 81, 203, 378
Libia, kraina – 322, 348, 358
Licja, kraina – 364, 379
Lita, rzeka – 319
Lokion, osada – 93
Lydia, kraina – 361
Lyon, miasto – 149

M

Machaczkała, miasto – 83
Mada'in, miasto – 246
Maharasztra, region – 199
Makran, kraina – 218
Malaga, miasto – 140
Malagina, baza bizantyńska – 361
Malakopea, twierdza – 358
Mardż Rahit, miejsce bitwy – 270, 272,
332
Markellai, twierdza – 79
Maskin, miejsce bitwy – 271
Medyna, miasto – 66, 161, 168, 183, 212,
213, 217, 221, 229–231, 233, 234, 236,
246, 265, 272, 275, 277, 288, 343
Mekka, miasto – 168, 231, 236, 238,
251, 265, 268, 273–275, 277, 282, 308,
343, 383
Melas, rzeka – 359
Melitena, miasto – 352
Melon, miejsce bitwy – 355
Merw, kraina – 327, 328
Mesembria, miasto – 365
Mezopotamia, kraina – 26, 34, 40, 144,
197, 200, 203, 257, 275, 332, 335, 339
Moab, kraina – 367
Mopsuestia, miasto – 345
Mosul, miasto – 74, 343, 347
Mu'ta, miejsce bitwy – 49, 215
Myra, miasto – 364, 379

N

Nachiczewan, miasto – 109
Nahawand, miasto – 83, 217, 228

Neoceszarea, zob. Dibsi Faradž

Nicea, miasto – 175, 189, 196, 401, 408

Nikiu, miasto – 92

Nil, rzeka – 223

Niszapur, miasto – 386

Nubia, kraina – 108

O

Opsikion, tem – 361

Osroene, kraina – 114

P

Palestyna, kraina – 14, 17, 24, 26, 34–36, 39, 54, 69, 77, 87, 114, 117, 131, 146, 147, 149, 160, 162, 163, 165, 166, 169, 199–202, 204, 206, 214, 215, 219, 224, 347, 348, 358, 366, 367, 377, 380, 392

Peloponez, półwysep – 198

Pentapolis, region – 93, 96

Pergamon, miasto – 79

Persja, kraina – 31, 75, 110, 127, 218, 219, 221, 231, 238, 257, 264, 275, 288, 299, 304, 315, 316, 324, 328, 339, 342, 344, 345, 348, 358, 385, 390, 392, 397, 403, 409

Pizydia, kraina – 200

Prinkipos, wyspa – 8, 11

R

Rajj, miasto – 345, 346, 348, 386

Ramla, miasto – 282, 287, 307, 377

Rodos, wyspa – 34, 102, 103, 111, 258, 378

Rzym, miasto – 200, 357, 380

S

Samaria, kraina – 339, 391

Samarkanda, miasto – 346

Samosata, miasto – 203

Samotraka, wyspa – 9, 12, 13

Sana, miasto – 182

Sargh, osada – 206

Sebastopol, miasto – 79, 110

Semalouos, zob. Cemele

Sennar, zob. Fundż

Serdyka, miasto – 365

Scytopolis, miasto – 130

Sideron, twierdza – 124, 301

Sideropalos, twierdza – 358

Siffin, miejsce bitwy – 239–242, 246

Sigriane, góra – 9–11, 13

Sistan, kraina – 218

Sudan, kraina – 272

Sycylia, wyspa – 34, 190, 191, 197, 363

Sydon, miasto – 30, 112

Syke, twierdza – 360

Synopa, miasto – 81

Syria, kraina – 3, 14, 25, 26, 34, 35, 37–41, 43, 52, 66, 69, 77, 82, 87, 93, 102, 108, 111, 114–117, 120, 121, 123, 125, 131, 135, 146–150, 160–162, 166, 169, 179, 180, 184, 185, 197, 199–206, 219, 221, 223–226, 228, 229, 236–238, 245, 249, 252, 253, 256–258, 262, 266, 275, 277, 303, 307–309, 315, 317–319, 321, 322, 326, 327, 331, 332, 334–336, 339, 342, 345, 348, 349, 358, 367, 373, 374, 378, 380, 387, 390, 391, 395, 401, 403, 407, 409

Szyrwan, kraina – 83, 84

Ś

Śródziemne Morze – 41, 149

T

Tabaristan, kraina – 29, 44

Tajma, miasto – 246

Tamra ez-Zu‘abijja, osada – 147

Tars, miasto – 345

Tebaida, kraina – 95

Tebasa, twierdza – 345, 358

Tekoa, osiedle – 14

Teodozjopol, miasto – 352

Tesalonika, miasto – 380

Trakezjon, tem – 362

Tyana, miasto – 81, 125, 358, 384

Toledo, miasto – 144

Trachonitis, kraina – 339, 391

Tracja, kraina – 352

Transoksania, kraina – 386

Trypolis, miasto – 34, 112

Tus, miasto – 347

Tyberiada, miasto – 162

Tyr, miasto – 112

Tyropoeon, dolina – 159

U

Urgell, miasto – 144

W

Wasit, miasto – 298

Wielki Zab, rzeka – 28, 85, 320, 333





BYZANTINA ŁODZIENSIA

1997–2022

I.

Sławomir Bralewski, *Imperatorzy późnego cesarstwa rzymskiego wobec zgromadzeń biskupów*, Łódź 1997, pp. 197.

[*Les empereurs du Bas-Empire romain face aux conciles des évêques*]

II.

Maciej Kokoszko, *Descriptions of Personal Appearance in John Malalas' Chronicle*, Łódź 1998, pp. 181.

III.

Mélanges d'histoire byzantine offerts à Oktawiusz Jurewicz à l'occasion de Son soixante-dixième anniversaire, red. **Waldemar Ceran**, Łódź 1998, pp. 209.

IV.

Mirosław Jerzy Leszka, *Uzurpacje w cesarstwie bizantyńskim w okresie od IV do połowy IX wieku*, Łódź 1999, pp. 149.

[*Usurpations in Byzantine Empire from the 4th to the Half of the 9th Century*]

V.

Małgorzata Beata Leszka, *Rola duchowieństwa na dworze cesarzy wczesnobizantyńskich*, Łódź 2000, pp. 136.

[*The Role of the Clergy at the Early Byzantine Emperors Court*]

VI.

Waldemar Ceran, *Historia i bibliografia rozumowana bizantynologii polskiej (1800–1998)*, tom I–II, Łódź 2001, pp. 786.

[*History and bibliography raisonné of Polish Byzantine studies (1800–1998)*]

VII.

Mirosław Jerzy Leszka, *Wizerunek władców pierwszego państwa bułgarskiego w bizantyńskich źródłach pisanych (VIII – pierwsza połowa XII wieku)*, Łódź 2003, pp. 169.

[*The Image of the First Bulgarian State Rulers Shown in the Byzantine Literary Sources of the Period from the 8th to the First Half of the 12th Centuries*]

VIII.

Teresa Wolińska, *Sycylia w polityce cesarstwa bizantyńskiego w VI–IX wieku*, Łódź 2005, pp. 379.

[*Sicily in Byzantine Policy, 6th–9th Century*]

IX.

Maciej Kokoszko, *Ryby i ich znaczenie w życiu codziennym ludzi późnego antyku i wczesnego Bizancjum (III–VII w.)*, Łódź 2005, pp. 445.

[*The Role of Fish In Everyday Life of the People of Late Antiquity and Early Byzantium (3rd–7th c.)*]

X.

Sławomir Bralewski, *Obraz papieżstwa w historiografii kościelnej wczesnego Bizancjum*, Łódź 2006, pp. 334.

[*L'image de la papauté dans l'historiographie ecclésiastique du haut Empire Byzantin*]

XI.

Byzantina Europaea. Księga jubileuszowa ofiarowana Profesorowi Waldemarowi Ceranowi, red. **Maciej Kokoszko, Mirosław J. Leszka**, Łódź 2007, pp. 573.

[*Byzantina Europaea. Studies Offered to Professor Waldemar Ceran*]

XII.

Paweł Filipczak, *Bunty i niepokoje w miastach wczesnego Bizancjum (IV wiek n.e.)*, Łódź 2009, pp. 236.

[*The Riots and Social Unrest in Byzantine Cities in the 4th Century A.D.*]

XIV.

Jolanta Dybała, *Ideal kobiety w pismach kapadockich Ojców Kościoła i Jana Chryzostoma*, Łódź 2012, pp. 480.

[*The Ideal of Woman in the Writings of the Cappadocian Fathers of the Church and John Chrysostom*]

XV.

Mirosław J. Leszka, *Symeon I Wielki a Bizancjum. Z dziejów stosunków bułgarsko-bizantyńskich w latach 893–927*, Łódź 2013, pp. 368.

[*Symeon I the Great and Byzantium: Bulgarian-Byzantine Relations, 893–927*]

XVI.

Maciej Kokoszko, Krzysztof Jagusiak, Zofia Rzeźnicka, *Dietetyka i sztuka kulinarna antyku i wczesnego Bizancjum (II–VII w.)*, część I, *Zboża i produkty zbożowe w źródłach medycznych antyku i Bizancjum (II–VII w.)*,

Łódź 2014, pp. 671.

[*Dietetics and Culinary Art of Antiquity and Early Byzantium (2nd–7th c.)*,
part I, *Cereals and Cereal Products in Medical Sources of Antiquity
and Early Byzantium (2nd–7th c.)*]

XVII.

Andrzej Kompa, Mirosław J. Leszka, Teresa Wolińska, *Mieszkańcy stolicy świata. Konstantynopolitańczycy między starożytnością a średniowieczem*,

Łódź 2014, pp. 490.

[*Inhabitants of the Capital of the World:
The Constantinopolitans between Antiquity and the Middle Ages*]

XVIII.

Waldemar Ceran, *Artisans et commerçants à Antioche et leur rang social (secondo moitié du siècle de notre ère)*, Łódź 2013, pp. 236.

XIX.

Dietetyka i sztuka kulinarna antyku i wczesnego Bizancjum (II–VII w.),
część II, *Pokarm dla ciała i ducha*, red. **Maciej Kokoszko**, Łódź 2014, pp. 607.

[*Dietetics and Culinary Art of Antiquity and Early Byzantium (2nd–7th c.)*,
part II, *Nourishment for the Body and Soul*]

XX.

Maciej Kokoszko, Krzysztof Jagusiak, Zofia Rzeźnicka, *Cereals of antiquity and early Byzantine times: Wheat and barley in medical sources (second to seventh centuries AD)*, Łódź 2014, pp. 516.

XXI.

Błażej Cecota, *Arabskie oblężenia Konstantynopola w VII–VIII wieku.*

Rzeczywistość i mit, Łódź 2015, pp. 213.

[*The Arab Sieges of Constantinople in the 7th and 8th Centuries: Myth and Reality*]

XXII.

Byzantium and the Arabs: the Encounter of Civilizations from Sixth to Mid-Eighth Century, eds. **Teresa Wolińska, Paweł Filipczak**, Łódź 2015, pp. 601.

XXIII.

Miasto na styku mórz i kontynentów. Wczesno- i średniobizantyński Konstantynopol jako miasto portowe, red. **Mirosław J. Leszka, Kiril Marinow**,

Łódź 2016, pp. 341.

[*Metropolis between the Seas and Continents: Early and Middle Byzantine Constantinople as the Port City*]

XXIV.

Zofia A. Brzozowska, *Sofia – upersonifikowana Mądrość Boża. Dzieje wyobrażeń w kręgu kultury bizantyńsko-słowiańskiej*, Łódź 2015, pp. 478.

[*Sophia – the Personification of Divine Wisdom: the History of the Notion in the Byzantine-Slavonic Culture*]

XXV.

Błażej Szeffiński, *Trzy oblicza Sawy Nemanjicia. Postać historyczna – autokreacja – postać literacka*, Łódź 2016, pp. 342.

[*Three Faces of Sava Nemanjić: Historical Figure, Self-Creation and Literary Character*]

XXVI.

Paweł Filipczak, *An introduction to the Byzantine administration in Syro-Palestine on the eve of the Arab conquest*, Łódź 2015, pp. 127.

XXVII.

Sławomir Bralewski, *Symmachia cesarstwa rzymskiego z Bogiem chrześcijan (IV–VI wiek)*

t. I: „Niezwyczajna przemiana” – narodziny nowej epoki, Łódź 2018, pp. 312.

[*The Symmachy of the Roman Empire with the God of Christians (IV–VI centuries)*, vol. I: „Remarkable transformation” – the birth of a new age]

XXVIII.

Zofia Rzeźnicka, Maciej Kokoszko, *Dietetyka i sztuka kulinarna antyku i wczesnego Bizancjum (II–VII w.)*, part III, *Ab ovo ad γάλα. Jajka, mleko i produkty mleczne w medycynie i w sztuce kulinarnej (I–VII w.)*, Łódź 2016, pp. 263.

[*Dietetics and Culinary Art of Antiquity and Early Byzantium (2nd–7th c.)*, part III, *Ab ovo ad γάλα: Eggs, Milk and Dairy Products in Medicine and Culinary Art (1st–7th c. A.D.)*]

XXIX.

Łukasz Pigoński, *Polityka zachodnia cesarzy Marcjana (450–457) i Leona I (457–474)*, Łódź 2019, pp. 223.

[*Western Policy of Emperors Marcian (450–457) and Leo I (457–474)*]

XXX.

Jan Mikołaj Wolski, *Kultura monastyczna w późnośredniowiecznej Bułgarii*, Łódź 2018, pp. 225.

[*Monastic Culture in Late Medieval Bulgaria*]

XXXII.

Sławomir Bralewski, *Symmachia cesarstwa rzymskiego
z Bogiem chrześcijan (IV–VI wiek)*

t. II: *Jedna religia w jednym cesarstwie Rzymscy imperatorzy sprzymierzeni
z Bogiem na straży jedności Kościoła od Konstantyna I do Justyniana I*,
Łódź 2018, pp. 333.

[*The Symmarchy of the Roman Empire with the God of Christians (IV–VI centuries)*,
vol. II: *The Roman Emperors allied with God on guard of the unity of the Church
from Constantine I to Justinian I*]

XXXIV.

The Bulgarian State in 927–969: The Epoch of Tsar Peter I,
eds. **Mirosław J. Leszka**, **Kiril Marinow**, Łódź–Kraków 2018, pp. 686.

XXXV.

Kazimierz Ginter, *Wizerunek władców bizantyńskich w Historii
kościelnej Ewagriusza Scholastyka*, Łódź 2018, pp. 337.

[*The Image of Byzantine Emperors in Evagrius Scholasticus's Ecclesiastical History*]

XXXVI.

Zofia A. Brzozowska, **Mirosław J. Leszka**, **Maria Lekapene**, *Empress
of the Bulgarians: Neither a Saint nor a Malefactress*,
Łódź–Kraków 2017, pp. 228.

XXXVII.

Szymon Wierzbński, *U boku bazyleusa. Frankowie i Waregowie
w cesarstwie bizantyńskim w XI w.*, Łódź 2018, pp. 422.

[*By the Side of Basileus: The Varangians and the Franks
in Eleventh-century Byzantium*]

XXXVIII.

Zofia Rzeźnicka, Maciej Kokoszko, *Milk and Dairy Products in the Medicine and Culinary Art of Antiquity and Early Byzantium (1st–7th Centuries AD)*, Łódź 2020, pp. 229.

XXXIX.

Widmo Mahometa, cień Samuela. Cesarstwo bizantyńskie w relacji z przedstawicielami innych religii i kultur (VII–XV w.), red. **Zofia A. Brzozowska, Mirosław J. Leszka, Kiril Marinow, Teresa Wolińska**, Łódź 2020, pp. 379.

[*Phantom of Muhammad, Shade of Samuel: Byzantine Empire in Relation to Members of Other Cultures and Religions (7th–15th c.)*]

XL.

Paweł Filipczak, *Namiestnicy rzymskiej Syrii w czasach przełomu (324–361 n.e.)*, Łódź 2020, pp. 286.

[*The governors of Roman Syria in the years of change (AD 324–361)*]

XLI.

Zofia A. Brzozowska, Mirosław J. Leszka, Teresa Wolińska, *Muhamad and the Origin of Islam in the Byzantine-Slavic Context: A Bibliographical History*, Łódź 2020, pp. 386.

XLIV.

Zofia A. Brzozowska, *Chadidża i jej czarnookie siostry. Obraz kobiet bliskowschodnich z epoki narodzin islamu w średniowiecznej literaturze kręgu bizantyńsko-słowiańskiego*, Łódź 2021, pp. 298.

[*Khadijah and Her Black-Eyed Sisters: The Image of Middle Eastern Women from the Era of the Birth of Islam in the Medieval Literature of the Byzantine-Slavic Circle*]

XLV.

Mirosław J. Leszka, Szymon Wierzbński, *Komes Marcellin, vir clarissimus.*

Historyk i jego dzieło, Łódź 2022, pp. 280.

[*Comes Marcellinus, vir clarissimus. The Historian and his Work*]



Błażej Cécota

UNIwersytet JANA KOCHANOWSKIEGO W KIELCACH

FILIA W PIOTRKOWIE TRYBUNALSKIM

ul. J. Słowackiego 114/118
97-300 Piotrków Tryb.

blazej.cecota@ujk.edu.pl

