

BŁAŻEJ CECOTA
Uniwersytet Łódzki

Kłątwa na Mahometa i jego opowieści i wszystkich, którzy wierzą w nie!¹ – prześladowania chrześcijan przez Umajjadów w Syrii na podstawie Chronografii Teofanesa Wyznawcy

Problematyka związana z sytuacją chrześcijan pod władzą arabską w okresie wczesnoislamskim jest niezwykle złożona. Kwestią tą zajmowało się już wielu badaczy, także polskich². W dzisiejszej nauce przeważa pogląd, iż muzułmanie dosyć energicznie prześladowali chrześcijan na podbitych ziemiach. Rozwinięcie tej hipotezy odnajdziemy także w pracach popularnonaukowych³.

¹ Theophanis *Chronographia* [dalej: *Theoph.*], AM 6234, ed. C. G. de Boor, Lipsiae 1883, s. 417, w. 12–13: Ἀνάθεμα Μουάμεδ καὶ τῇ μυθογραφίᾳ αὐτοῦ καὶ πᾶσι τοῖς πιστεύουσιν αὐτῇ.

² Najlepsze wprowadzenie do tematu odnajdzie czytelnik w: C. E. Bosworth, *The „Protected Peoples” (Christians and Jews) in Medieval Egypt and Syria*, „Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester” 1979, No 62, s. 11–36; idem, *The Concept of Dhimma in Early Islam*, [w:] *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. Spośród prac polskich godne polecenia są: D. Górski, *Sytuacja chrześcijaństwa na terenach Północnej Afryki od podbojów muzułmańskich do XII wieku*, Kraków 2004; K. Kościelniak, *Grecy i Arabowie. Historia Kościoła melickiego (katolickiego) na ziemiach zdobytych przez muzułmanów (634–1516)*, Kraków 2004.

³ Myślę tutaj głównie o pracach Gisèle Littman, która książki swoje sygnuje pseudonimami: Bat Ye’or (Córka Nilu) oraz Y. Masriya (Egiptojanka). Zapewne także pod wpływem osobistych doświadczeń (jej rodzina została wygnana z Egiptu w roku 1957) sformułowała ona teorię o istnieniu już we wczesnym islamie tzw. systemu dhimmitude, który, według niej, jest jakby przedłużeniem dżihadu, rozumianego jako walka przeciw niewiernym. Neologizm ten, stworzony przez libańskiego działacza maronickiego Bahira Dżemajela w 1982 r., świado-

Jednak kiedy przyjrzymy się bliżej konkretnym źródłom, możemy dojść do wniosków niezupełnie zgodnych z tą hipotezą. Dobrym przykładem jest tutaj *Chronografia* Teofanesa Wyznawcy. Napisał ją człowiek nastawiony z pewnością niezbyt przychylnie do muzułmanów. Teofanes był mnichem i nie był mu zapewne obojętny los chrześcijan, którzy pozostali pod władzą arabską. Lektura *Chronografii* utwierdza jednocześnie w przekonaniu, iż jej autor był dosyć dobrze obeznany w wewnętrznej historii państwa muzułmańskiego. Zapewne korzystał także ze źródeł wschodnich – najprawdopodobniej syryjskich⁴. W jego dziele znajdujemy jednak zaledwie kilka wzmianek na temat fizycznych prześladowań chrześcijan w kalifacie. Należy bowiem, jak się wydaje, oddzielić relacje dotyczące ustawodawstwa muzułmańskiego od tych traktujących o bezpośrednim, fizycznym prześladowaniu chrześcijan.

Z jedynym przypadkiem fizycznego prześladowania w okresie ustanawiania władzy arabskiej na podbitych terytoriach spotykamy się w relacji dotyczącej roku 6157 AM. Teofanes wspomina tutaj o śmierci biskupów Apamei oraz Emesy. Zostali oni, jeśli wierzyć bizantyńskiemu chronografowi, spaleni⁵. Teofanes wymienia imię biskupa Apamei – Tomarichos. Jak podkreśla J. L. Booram, strata biskupa w tamtym okresie mogła mieć

mie nawiązuje do angielskiego słowa *servitude*, oznaczającego służebność lub niewolę. Zob. m. in.: Bat Ye'or, *The Dhimmi: Jews and Christians under Islam*, Rutheford-London-Toronto 1985, s. 43–97; eadem, *The Decline of Eastern Christianity under Islam: from Jihad to Dhimmitude: Seventh-Twentieth Century*, Madison-London 1996, s. 43–140; eadem, *Islam and Dhimmitude: Where Civilizations Collide*, Madison 2001, s. 33–122. Wielu autorów nie zgadza się z tak daleko idącymi tezami, na przykład Mark Cohen napisał, że książki Bat Ye'or są rodzajem „rewizjonistycznego” mitu, zob. M. Cohen, *Islam and the Jews: Myth, Counter-Myth, History*, „The Jerusalem Quarterly” 1986, No 38, s. 125–137. Należy zauważyć, iż prace G. Littman są nie tylko wyjątkowo antyislamskie, ale zawierają błędy merytoryczne, dotyczące nawet chronologii poszczególnych wydarzeń.

⁴ Kwestia ta jednak wywołuje nadal wiele kontrowersji. Jakkolwiek większość badaczy zgadza się, że Teofanes korzystał ze źródeł syryjskich (najprawdopodobniej tłumaczonych na grecki), jednak nie mamy pewności co do źródła prymarnego, zob.: C. Mango, R. Scott, *Introduction*, [w:] *The Chronicle of Theophanes Confessor. Byzantine and Near Eastern History AD 284–813*, trans. and comm. eidem, Oxford 1997, s. 82–87; I. Rochow, *Byzanz im 8. Jahrhundert in der Sicht des Theophanes*, Berlin 1991, s. 46–48.

⁵ *Theoph.*, AM 6157, s. 348, w. 23–24: καὶ ἀπέθανε Θωμάριχος, ὁ ἐπίσκοπος Ἀπαμείας· καὶ ἐκείν ὁ ἐπίσκοπος Ἐμέσης. Co prawda, można by informację o biskupach traktować oddzielnie, jednak wydaje się, że obaj biskupi podlegali tym samym prześladowaniom i dlatego Teofanes wymienił ich obok siebie.

poważne skutki. Wspólnota mogła bowiem zostać pozbawiona przywództwa na wiele lat⁶. 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 terytorium⁷. Mniejsze konsekwencje wiązały się z brakiem patriarchy. Patriarchę mógł dosyć skutecznie zastąpić synod, nie miał on też tak bezpośredniego kontaktu z wiernymi⁸.

Z następnymi relacjami o bezpośrednim prześladowaniu chrześcijan spotykamy się w *Chronografii* dopiero w opisie lat czterdziestych ósmego wieku⁹. Jest to już okres schyłkowy dynastii umajjadzkiej. Idea dżihadu traci swój impet. Khalid Yahya Blankinship słusznie łączy te dwa procesy. Koniec ekspansji zewnętrznej wydaje się bowiem początkiem końca dynastii¹⁰. Okres, w którym kończy się dżihad zewnętrzny – militarny, jest zarazem początkiem rozwinętego dżihadu, który moglibyśmy nazwać wewnętrznym.

Pierwsza spośród relacji dotyczących tego okresu pochodzi z roku 6232 AM. Bizantyńczyk opisuje w niej wydarzenia zaszłe

⁶ J. L. Boojamra, *Christianity in Greater Syria: Surrender and Survival*, „Byzantion” 1997, No 67, s. 163.

⁷ Tak też uważali sami muzułmanie. Znamienny jest przykład, jaki podaje Teofanes w relacji z roku 6140 AM (s. 343, w. 30–31 oraz 344, w. 1–10). Dotyczy ona inwazji Mu'awiji na Cypr. Kiedy arabski emir miał problemy ze zdobyciem małego miasta na wyspie Adros, zwanego Kastellos, próbował posłużyć się wpływami tamtejszego biskupa. I chociaż podstęp ten nie powiódł się, potwierdza to jednak szczególną rolę tego ostatniego i zrozumienie dla niej wśród muzułmanów.

⁸ Stanem normalnym przez sto pierwszych lat panowania arabskiego był brak chalcedońskich patriarchów w Antiochii, Aleksandrii i Jerozolimie. W Jerozolimie *sede vacante* trwało 60 lat, w Aleksandrii 90, w Antiochii zaś 40. Więcej na ten temat zob.: K. Kościelniak, *Grecy i Arabowie...*, s. 86–107.

⁹ Wspominane przez Teofanesa nakazy 'Umara II (dotyczące kwestii używania wina oraz ważności zeznań świadka chrześcijanina, zob.: *Theoph.*, AM 6210, s. 399, w. 20–25) czy też zarządzenia Walida I (dotyczące zmiany języka kancelarii władcy z greckiego na arabski, zob.: *Theoph.*, AM 6199, s. 376, w. 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 Arabów. Nakaz ten nie był też wykonywany ze zbytnią gorliwością, co potwierdza sam Teofanes, pisząc: διὸ καὶ ἔως σήμερον εἰσι οὖν αὐτοῖς νοτάριοι Χριστιανοί (*Theoph.*, AM 6199, s. 376, w. 6–7).

¹⁰ K. Y. Blankinship, *The End of the Jihād State. The Reign of Hishām Ibn 'Aba Al-Malik and the Collapse of the Umayyads*, Albany 1994, s. 199–206.

jeszcze pod panowaniem Hiszama. Wspomina, iż arabski władca nakazał zamordowanie chrześcijańskich jeńców¹¹. Bizantyński chronograf wyróżnia wśród nich postać Eustacjusza¹², który był synem patrycjusza Marianiusza¹³. Teofanes podkreśla, iż nie wyparł się on chrześcijańskiej wiary, za co poniósł śmierć męczeńską¹⁴. Z informacji podanej przez Bizantyńczyka można więc wyciągnąć wniosek, że w danym przypadku muzułmanie próbowali siłą nawracać chrześcijan. Potwierdzenie tego przypuszczenia odnajdujemy w kończącym relację zdaniu: „Wielu innych także spotkała śmierć w męczeństwie i krwi w Chrystusie”¹⁵. Według Teofanasa, Eustacjusz był tylko jednym z wielu, których przymuszano do porzucenia chrześcijaństwa i którzy z powodu odmowy ponieśli śmierć męczeńską¹⁶.

Bardzo interesująca jest druga relacja w *Chronografii*, dotycząca roku 6234 AM. Teofanes wspomina tam o męczeństwie dwóch osób – Piotra Damasceńskiego oraz Piotra z Majumy. Intrygujące jest, iż zostali oni ukarani za bluźnierstwo przeciw Mahometowi i islamowi. Piotr Damasceński „publicznie strofował bezbożnych

¹¹ *Theoph.* AM 6232, s. 414, w. 3–4: τῷ δ' αὐτῷ ἔτει ἀνείλεν Ἰσάμ, ὁ τῶν Ἀράβων ἀρχηγός, τοὺς κατὰ πᾶσαν πόλιν τῆς ὑπ' αὐτὸν ἀρχῆς αἰχμαλώτους Χριστιανούς. Słowo αἰχμάλωτος Cyril Mango i Robert Scott tłumaczą jako *prisoner* (por.: *The Chronicle of Theophanes Confessor*, AM 6232, 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.

¹² Eustacjusz dostał się do niewoli podczas rajdu Sulejmana, syna kalifa Hiszama, na Sideron w roku 739, zob.: *Theoph.* AM 6230, s. 411; w. 10–12.

¹³ Być może tożsamy z Marianiuszem, wodzem bizantyńskim. Zakończony sukcesem atak arabski na Tyanę w roku 708 mógł być odwetem za klęskę, jaką zadał Marianiusz wojskom muzułmańskim w roku 706 lub 707, zob.: *Marianos 2*, [w:] *Prosopography of the Byzantine Empire I*; 641–867, ed. J. R. Martindale, CD-ROM Publication, Ashgate 2001.

¹⁴ *Theoph.* AM 6232, s. 414, w. 5–9: ἐν οἷς καὶ Εὐστάθιος, ὁ μακάριος υἱὸς Μαρριανοῦ τοῦ περιβλέπτου πατρικίου, πολλὰ βιασθεὶς καὶ τὴν αὐτοῦ εἰλικρινῆ πίστιν μὴ ἀρνησάμενος μάρτυς ἀληθοῦς ἀνεδείχθη εἰς Χαρράν, πόλιν οὖσαν τῆς Μεσοποταμίας ἐπίσημον, ἐνθα καὶ τὰ τίμια αὐτοῦ καὶ ἅγια λείψανα ἰάσεις παντοίας ἐπιτελοῦσι θεῖα χάριτι.

¹⁵ *Theoph.*, AM 6232, s. 414, w. 9–10: καὶ πολλοὶ δὲ ἕτεροι διὰ μαρτυρίου καὶ αἵματος ἐν Χριστῷ ἐτελειώθησαν.

¹⁶ Należy wspomnieć, iż autor syryjskiej *Kroniki roku 1234* (*Chronicon Anonymi ad annum 1234 pertinens*, ed. et trans. J.-B. Chabot, t. II, Louvain 1937, § 166, s. 313) wspomina, że kaźni chrześcijańskich jeńców dokonano na wieść o zamordowaniu jeńców muzułmańskich przez Leona III, por.: I. Rochow, *op. cit.*, s. 144.

Arabów i manichejczyków”¹⁷. 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”¹⁸.

Drugi z wymienionych, Piotr z Majumy, miał być „naśladowcą i mającym podobne zapatrywanie”¹⁹, najprawdopodobniej na kwestię męczeństwa, gdyż Teofanes napisał: „co udowodnił w tym samym czasie dobrowolnym męczeństwem w imię Chrystusa”²⁰. 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 fiskalny²¹, próbował nawracać muzułmanów²². 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 Mahometa. Co więcej, Teofanes zasugerował tutaj, że anatema miała charakter publiczny, gdyż napisał: „Po tym jednak, kiedy zwalczył chorobę, **zakrzyknął głośno** [podkreśl. – B. C.]: Kłątwa na Mahometa i jego opowieści i wszystkich którzy wierzą w nie!”²³. Wśród muzułmanów zapanować miała konster-

¹⁷ Daniel J. Sahas 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.: idem, *Eight-Century Byzantine Anti-Islamic Literature: Context and Forces*, „Byzantinoslavica” 1996, vol. 57, s. 235, przyp. 36.

¹⁸ *Theoph.* AM 6234, s. 416, w. 18–24.

¹⁹ *Theoph.*, AM 6234, s. 416, w. 24: τούτου ζηλωτής καὶ ὁμώνυμος Πέτρος, ὁ κατὰ τὸν Μαΐου μᾶν.

²⁰ *Theoph.*, AM 6234, s. 416, w. s. 25–26, ἐν τοῖς αὐτοῖς ἀνεδείχθη χρόνοις μάρτυς ὑπὲρ Χριστοῦ αὐτόμολος.

²¹ *Theoph.*, AM 6234, s. 416, w. 26–30; s. 417, w. 1: νόσω γὰρ συσχεθεὶς προσεκαλέσατο τοὺς τῶν Ἀράβων προύχοντας, ἅτε συνήθεις αὐτῷ ὄντας χαρτουλαρίω τελοῦντι τῶν δημοσίων φόρων, καὶ φησι πρὸς αὐτούς: τὸν μὲν ὑπὲρ τῆς ἐπισκέψεώς μου μισθὸν παρὰ θεοῦ λάβετε, κἂν ἄπιστοι τυγχάνητε φίλοι.

²² *Theoph.*, AM 6234, s. 417, w. 1–8: τῆς διαθήκης δέ μου μάρτυρας ὑμᾶς εἶναι βούλομαι τοιαύτης οὔσης: πᾶς ὁ μὴ πιστεύων εἰς πατέρα καὶ υἱὸν καὶ πνεῦμα ἅγιον, τὴν ὁμοούσιον καὶ ζωαρχικὴν ἐν μονάδι τριάδα, πεπλήρωται τὴν ψυχὴν καὶ τῆς αἰωνίου κολάσεως ἐστὶν ἄξιος. τοιοῦτός ἐστι καὶ ὁ Μουάμεδ, ὁ ψευδοπροφήτης ὑμῶν, καὶ τοῦ Ἀντιχρίστου πρόδρομος: ἀπόστητε οὖν, εἰ ἐμοὶ πείθεσθε μαρτυρομένω ὑμῖν σήμερον τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν, τῆς ἐκείνου μυθολογίας (εὐνοῶ γὰρ ὑμῖν), ἵνα μὴ οὖν ἐκείνῳ κολασθῆτε.

²³ *Theoph.*, AM 6234, s. 417, w. 10–13: μετὰ δὲ τὸ διαγενέσθαι αὐτὸν ἐκ τῆς νόσου ἤρξατο μεγαλοφωνότερον ἀνακράζειν: ἀνάθεμα Μουάμεδ καὶ τῇ μυθογραφίᾳ αὐτοῦ καὶ πᾶσι τοῖς πιστεύουσιν αὐτῇ.

nacja. Wydaje się, iż początkowo nie zrozumieli oni, dlaczego Piotr tak czynił. Podejrzewali nawet, że oszalał²⁴. Jednak ostatecznie został zabity za świadome bluźnierstwo²⁵.

W powyższej relacji wymienić możemy kilka podstawowych punktów. Po pierwsze, Piotr z Majumy miał naśladować Piotra Damasceńskiego. Teofanes zwraca uwagę na związek pomiędzy tymi aktami męczeństwa. Wspomina także, iż przykład biskupa wywarł duży wpływ na postawę chrześcijańskiego urzędnika. Po drugie, należy zwrócić uwagę na sposób, w jaki obydwaj osiągnęli męczeństwo. Było to zachowanie wyraźnie świadome, co dodatkowo podkreśla Teofanes, nadmieniając iż 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. 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.

Bezpośrednia, słowna konfrontacja z muzułmanami, zakończona śmiercią męczeńską, przypomina nam wydarzenia z Hiszpanii z połowy wieku IX. 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 dla nich konsekwencje. Zdarzenia kordobańskie miały o wiele szerszy zasięg, liczba znanych nam męczenników przekraczała bowiem czterdzieści osób²⁶.

²⁴ *Theoph.*, AM 6234, s. 417, w. 8–10: ταῦτα καὶ ἄλλα πλείστα θεολογοῦντος αὐτοῦ ἀκούσαντες, θάμβει τε καὶ μανίᾳ συσχεθέντες μακροθυμεῖν ἔδοξαν, ὡς ἐκ τῆς νόσου παραφρονοῦντα τοῦτον οἴμενοι.

²⁵ *Theoph.*, AM 6234, s. 417, w. 13–14: τότε τὴν διὰ ξίφους τιμωρίαν ὑποστάς μαρτυρᾶς ἀνεδείχθη.

²⁶ Chodzi o wydarzenia z lat 850–859, z czasów panowania kalifów umajjadzkich Abd ar-Rahmana II (788–852) oraz Muhammada I (852–886). Większość z męczenników to osoby duchowne. Najczęściej osoba taka opuszczała świątynię chrześcijańską i udawała się na któryś z publicznych placów lub bezpośrednio na dwór władcy, i tam wygłaszała mowę zawierającą stwierdzenia podważające dogmaty islamu. Przykładem takiego stwierdzenia mogło być głoszenie, że Jezus

Przyczynami powyżej opisanego fenomenu zajmowało się już wielu badaczy. Kenneth Baxter Wolf argumentuje, iż mógł on wynikać z potrzeby udowodnienia swojej wiary. Wcześniej bowiem w Hiszpanii nie zdarzały się jakiegokolwiek prześladowania na większą skalę. Dlatego też powstał tego typu ruch, odwołujący się do idei męczeństwa z pierwszych wieków chrześcijaństwa. Według badacza, pojawiło się w pewnych kręgach, szczególnie zakonnych, przekonanie, iż bez takiego czynu, bez ukazania zakłamania islamu, nie można być w pełni chrześcijaninem²⁷.

Jessica A. Coope jako jedną z przyczyn wskazuje zanikanie granicy pomiędzy chrześcijanami a muzułmanami. Posuwa się nawet do następującego stwierdzenia: „trudno było powiedzieć właściwie, kiedy człowiek przestawał być chrześcijaninem, a zostawał muzułmaninem”²⁸. Być może zaprezentowana przez badaczkę konkluzja jest zbyt daleko idąca, jednak nie da się ukryć, iż część z męczenników miała np. ojca muzułmanina, a matkę chrześcijankę (siostry Nunilo i Alodia). Do uwag wyżej wspomnianych badaczy, którzy zajęli się tematem najbardziej kompleksowo, dodać także należy przemyślenia Mariusza Wilka, który doszukuje się w tych zdarzeniach pewnych cech zamachu stanu²⁹.

był Synem Bożym. Jednak można 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 takich ludzi, nierzadko dzieci, traktowano jako apostazję, zdradę islamu. Spis wszystkich męczenników wraz z krótkimi notkami na ich temat odnajdzie czytelnik w pracy: C. R. Haines, *Christianity and Islam in Spain A.D. 756–1031*, London 1889, s. 25–54. Syntetyczne omówienie tej kwestii znajduje się także w: A. Christys, *Christians in Al-Andalus 711–1000*, Richmond 2002, s. 52–79.

²⁷ K. B. Wolf, *Christian Martyrs in Muslim Spain*, Cambridge 1988, s. 107–119.

²⁸ J. A. Coope, *The Martyrs of Córdoba*, Lincoln 1995, s. 81. Patrz również: eadem, *Religious and Cultural Conversion to Islam in Ninth-Century Umayyad Córdoba*, „Journal of World History” 1993, No 4, s. 47–68.

²⁹ M. Wilk, *Męczennicy z Kordoby – permanentny zamach stanu?*, [w:] *Zamach stanu w dawnych społecznościach*, red. A. Soltysiak, Warszawa 2004, s. 195–201. Na polskim rynku wydawniczym ukazała się także praca Marii Rosy Menocal. 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 całej pracy pani Menocal, czyli przedstawienia muzułmańskiej Hiszpanii jako kraju wielkiej tolerancji religijnej i udanego konglomeratu kultur, zob. eadem, *Ozdoba świata. Jak muzułmanie, żydzi i chrześcijanie tworzyli kulturę tolerancji w średniowiecznej Hiszpanii*, tłum. T. Teszner, Kraków 2006, s. 50–52.

Wyniki badań dotyczących omawianego zjawiska prowadzić mogą do wniosku, iż wydarzenia z Damaszku mają podobne podłoże do tych z Kordoby. Szczególnie przemawiają za taką interpretacją argumenty J. A. Coope. Symptomy kryzysu tożsamości opisane przez tę badaczkę odnajdujemy bowiem także w okolicach Damaszku. W latach czterdziestych VIII w. w Syrii już trzecie pokolenie żyło pod władzą arabską. Nie odnotowujemy tu takiej liczby przypadków prześladowań, jak np. w Egipcie³⁰. Postępująca arabizacja elit, nie tylko urzędniczych, ale co gorsza także duchownych, stawiała się właśnie w tym okresie zauważalna³¹. Lata czterdzieste wieku VIII były więc pewną granicą. Od tego czasu można już mówić o postępującej arabizacji Syrii i Palestyny. Dość wspomnieć, iż syryjski kontynuator Jana z Damaszku, Teodor Abu Kurra, był jednocześnie pierwszym melkitą piszącym swoje traktaty po arabsku³². Sytuacja była więc

³⁰ Być może miało to związek z przypuszczalnym uprzywilejowaniem syryjskich chrześcijan, którzy byli nie tylko urzędnikami, ale także często podporą armii Umajjadów, zob.: J. Żebrowski, *Dzieje Syrii od czasów najdawniejszych do współczesności*, Warszawa 2006, s. 98. Ibn al-Fakih al-Hamadani, pisarz żyjący w wieku IX (na jego temat zob.: J. Bielański, *Klasyczna literatura arabska. Zarys*, Warszawa 1995, s. 185–187), nazwał nawet Syryjczyków „muslimuna fi akhlaki-l-nasara”, czyli „muzułmanami z chrześcijańskimi cechami”, zob. A. Guillaume, *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.

³¹ Na temat procesu akulturacji chrześcijańsko-muzułmańskiej w tym okresie dysponujemy już literaturą w języku polskim: ks. K. Kościelniak, *Akultuacja muzułmańska i arabizacja chrześcijan. Kultura i religia na Bliskim Wschodzie w pierwszych wiekach islamu według Ibn Haldūna (1332–1406)*, „Analecta Cracoviensia” 2000, nr 32, s. 289–306; idem, *Dynamizm akulturacji muzułmańsko-chrześcijańskiej w pierwszych wiekach islamu na Bliskim Wschodzie*, „Saeculum Christianum” 2001, nr 8, s. 5–20; idem, *Świadomość ograniczeń kulturowych wśród muzułmanów jako źródło akulturacji chrześcijańsko-islamskiej*, <http://jazon.hist.uj.edu.pl/zjazd/referaty.htm>.

³² Na temat Abu Kurry zob.: S. H. Griffith, *Theodore Abū Qurrah's Arabic Tract on the Practice of Venerating Images*, „Journal of the American Oriental Society” 1985, vol. 105, s. 53–73; idem, *Muslims and Church Councils; the Apology of Theodore Abū Qurrah*, „Studia Patristica” 1993, No 25, s. 270–299; idem, Introduction, [w:] Theodore Abū Qurrah, *A Treatise on the Veneration of the Holy Icons*, trans. S. H. Griffith, Leuven 1997, s. 1–26; idem, *'Melkites', 'Jacobites' and the Christological Controversies in Arabic in Third/Ninth-Century Syria*, [w:] *Syrian Christians under Islam. The First Thousand Years*, ed. Thomas D., Leiden–Boston–Köln 2001, s. 9–55; J. C. Larmoreaux, *The Biography of Theodore Abū Qurrah Revisited*, „Dumbarton Oaks Papers” 2002, vol. 56, s. 25–40.

podobna do tej z Hiszpanii z 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 popełniania aktów bluźnierstwa, poprzez które chcieli oni zaznaczyć swoją odrębność.

Możliwe też, że liczba osób, które zginęły w ten sposób w stolicy Syrii była wyższa, ale nie zostało to tak nagłośnione. Można by, oczywiście upraszczając, stwierdzić, iż Damasceńczycy nie mieli swojego Eulogiusza³³. 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 Gazy³⁴.

Lata czterdzieste wieku VIII to czas wielkich przemian w państwie arabskim. Jest to okres postępującego upadku dynastii umajjadzkiej oraz ciągłych buntów w często odległych od siebie regionach imperium. Państwo muzułmańskie przestaje być realnym przeciwnikiem. 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, znamionuje podwyższona liczba bezpośrednich prześladowań³⁵.

³³ Eulogiusz opisał męczenników kordobańskich w swoim dziele *Zadośćuczynienie męczennikom*. Męczeństwo Piotra z Majumy opisać miał Jan z Damaszku w jednym ze swoich *enkomion*, jednak dzieło to niestety się nie zachowało, zob.: Petros 6, [w:] *Prosopography of the Byzantine Empire* I; 641–867.

³⁴ Przesłanie tej historii było tak silne, iż być może wpłynęło na powstanie innych przekazów o męczeństwie, niemających faktycznie miejsca, zob.: G. Huxley, *The Sixty Martyrs of Jerusalem*, „Greek, Roman and Byzantine Studies” 1977, vol. 18, s. 369–374.

³⁵ 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, w. 12–14), gdzie Bizantyńczyk wspomina o morderstwie dokonany 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 wymordowanie części chrześcijańskiej elity. Powody polityczne skłoniły także Saliha ibn ‘Alego, gubernatora Kinnasrinu, do wygnania Teodora, patriarchy Antiochii (*Theoph.* AM 6248, s. 430, w. 2–7). Dodatkowo

Nie jest do końca jasne, czy Teofanes podkreśla celowo ten etap w historii kalifatu. Jednak wiadomo, iż traktował on Abbasydów jako uzurpatorów. Być może więc chciał zwrócić uwagę czytelnika raczej na prześladowania abbasydzkie, o umajjadzkich wspomniał zaś z kronikarskiego obowiązku.

zakazał on też wystawiania na widok publiczny krzyży oraz rozmów chrześcijan z muzułmanami na temat religii (*Theoph.*, AM 6248, s. 430, w. 7–9). Ostatni fragment, o jakim pragnąłem tutaj nadmienić, dotyczył nałożenia podatków na mnichów (*Theoph.* AM 6249, s. 430, w. 15–19). Należy podkreślić, iż to ostatnie zarządzenie wydaje się nowością w Syrii. Spotykamy się ze wzmiankami o nakładaniu podatków na mnichów w czasach umajjadzkich, dotyczą one jednak Egiptu, zob.: M. Tadros, *The Copts of Egypt from the „Forgotten” Minority to the „Happiest” Minority*, Cairo 2007, s. 56–57.