

اللهم من بعد الله فله
فأرشد له ولنا من بعد
د قود و تعلية خات
كسما ل و كليله خات
لو اطلعت عليه لو سب منه فردا و
لمكبت منه دعيا و كد لك بقته كلسا
لو ا بسنه فل قبل منه كه ليشه فلو البنا
يوما او بصر يوم فلو ا د بكة اعلم بما
لشبه فا يفتوا احد كه بود فكه فكه
الم المد ته فليسا ايها ا د ك طعما
فلكا بكة يد ده منه و ليلطف و لا ساد
بكه احد ا الله ان بكة و اعلمكم
ل بيو كه او بلك و كه في مكنه و ان تهاو
ل بيو ا و عد الله حو و ا الساعه
فما لو ا اتوا علمه بشا دله اعلم
فلا الك ر خيرو اعلم ا م ده ليشه
بكه ا سعو لو ر تله د بعه
ه سعو لو ر حميه سد سعه كليله
كلس و سعو لو ر سعاد و تمه
فلا دين اعلم بلك بعه ما بعه
لنا ل سعو فله الا ما كليله
سعه منه احد ا و لانه

Panteon sceptyków

Przegląd współczesnych teorii naukowych
poświęconych genezie islamu

Warszawa 2017

+

+

Panteon sceptyków

*Przegląd współczesnych teorii naukowych
poświęconych genezie islamu*

+

+

+

Katedra Arabistyki i Islamistyki
Wydział Orientalistyczny Uniwersytetu Warszawskiego

Marcin Grodzki

Panteon sceptyków

Przegląd współczesnych teorii naukowych
poświęconych genezie islamu

Warszawa, 2017

+

+

+

© Copyright by Katedra Arabistyki i Islamistyki UW, 2017

RECENZENCI: prof. dr hab. Janusz Danecki
 prof. dr hab. Katarzyna Pachniak

PROJEKT OKŁADKI: Tomasz Zaparty
SKŁAD I ŁAMANIE: Tomasz Zaparty
DRUK I OPRAWA: Zakład Graficzny UW, nr zam. 66/2017

Żaden z fragmentów tej publikacji nie może być reprodukowany w żaden sposób ani w żadnej formie graficznej, elektronicznej lub mechanicznej, włącznie z reprodukcją fotograficzną, nagraniem, przepisaniem na maszynie, przekazywaniem lub kopiowaniem elektronicznym, bez uprzedniej zgody wyrażonej na piśmie przez wydawcę.

ADRES: Katedra Arabistyki i Islamistyki
 Uniwersytetu Warszawskiego
 ul. Krakowskie Przedmieście 26/28
 00-927 Warszawa
 e-mail: arabistyka@uw.edu.pl
 www.arabistyka.uw.edu.pl

AUTOR: e-mail: marcin.grodzki@uw.edu.pl

Projekt został sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer 2011/03/B/HS1/00467.

ISBN: 978-83-944120-3-6

+

+

Nota techniczna

Do transkrypcji alfabetu arabskiego użyto systemu ISO stosowanego do celów naukowych. Tylko w przypadku nazw własnych i terminów funkcjonujących w języku polskim powszechnie w wersji spolszczonej (np. Mahomet, Koran, Damaszek, Lachmidzi, hidżra, hadisy) użyto tej właśnie pisowni, z ewentualnym wskazaniem na ich zapis w alfabecie źródłowym.

Daty podawane w tekście w zapisie cyfrowym bez wskazania konkretnego kalendarza (np. 630–642) odnoszą się do lat ery nowożytnej (n.e.), chyba że zaznaczono inaczej (p.n.e. lub r.h.). Numeracja wersetów koranicznych jest podawana w formule wers:sura (np. 16:51). Zdecydowana większość cytatów w tekście książki pochodząca z publikacji obcojęzycznych została przełożona na jęz. polski przez autora niniejszej książki z języków źródłowych, chyba że zaznaczono inaczej (jak np. w przypadku cytatów z Koranu, Biblii oraz nielicznych pozycji opublikowanych oryginalnie w jęz. polskim lub na niego przetłumaczonych). Zamysłem konwencji książki było wplatanie w tekst licznych cytatów pochodzących z omawianych dzieł, tym bardziej, że póki co nie ma ich polskich przekładów. Nawiasy kwadratowe w tekście są zawsze, również w cytatach, dopiskami autora niniejszej książki, mającymi za zadanie dodatkowe objaśnienie sensu wypowiedzi, doprecyzowanie kontekstu i ułatwienie zrozumienia.

Bibliografia została poszerzona o niektóre pozycje tematyczne związane z zagadnieniami poruszonymi w niniejszej książce. Mogą one być pomocne do dalszych badań nad omawianymi problemami.

Projekt został sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer 2011/03/B/HS1/00467.

Spis treści

<i>Słowo wstępne</i> – Janusz Danecki	11
<i>Wprowadzenie</i>	17
Szkoły krytyki naukowej w studiach nad wczesnym islamem i Koranem	21
Szkoła sceptycyzmu w islamistyce	26
Koran – casus specificus	30
Typologizacja tematyczna dyskursu nad wczesnymi dziejami islamu	39
Problem bazy źródłowej arabskiej i niearabskiej	41
Wybór teorii szkoły sceptycyzmu	47
 <i>Rozdział I</i>	
Günter Lüling – islam nietrynitarną wiarą praojców	49
W poszukiwaniu pierwotnej struktury Koranu	53
Najstarsza warstwa tekstu Koranu	58
Druga warstwa tekstualna Koranu	61

+

+

Prorocy anielskimi wysłannikami niebios	67
Islam rdzenną wiarą Abrahama i plemion	71
Trzecia i czwarta warstwa tekstu Koranu	74
Koran wyrazem zrywu wolności ducha	84
Mecca Mahometi	86
Postprofetyczny islam i instytucjonalizacja wiary	89
Hellenizacja wiary praocjów	94
Teoria bez kontynuacji	98

Rozdział II

John Wansbrough – studium krytyki tekstu Koranu	102
Historia form literackich w islamistyce	103
Wansbrough a tradycyjna metodologia badań nad islamem	106
Modułowa struktura i niejednolity styl Koranu	112
Warianty tekstu koranicznego	119
Stabilizacja tekstu koranicznego	128
Topografia narodzin islamu i stabilizacji tekstu Koranu	134
Od materiałów profetycznych, poprzez osobę proroka i sunnę do Koranu ..	137
Wsteczna projekcja dziejów według schematów tradycji biblijnej	140
Relacja Koran-sunna	146
Sakralizacja języka – ostatni etap kanonizacji Koranu	149
Niereligijny charakter podbojów i szerszy problem niehistoriograficznego charakteru literatury	151
Wsteczna projekcja dziejów jako forma kształtowania tożsamości – dygresja ..	155
Krytyka metody Wansbrough	159

+

+

+

+

Rozdział III

Patricia Crone – eksperyment ze źródłami niemuzułmańskimi	165
Niehistoryczność źródeł tradycji religijnej	169
Brak ciągłości tradycji ustnej	175
Hagaryzm zamiast tradycji islamu	180
Hagareni, hidźra i historyczny Mahomet	184
Od judeohagaryzmu do islamu	188
Koran księgą Hagarenów	191
Koncepcja poddaństwa Bogu a samarytanizm	193
Mekka w krainie Nabatejczyków	195
Mekkański handel	199
Geneza prawa religijnego	203
VII wiek n.e. pod obcym jarzmem	206
Echa hagaryzmu	208

Rozdział IV

Yehuda D. Nevo – geneza islamu oczyma izraelskiego archeologa	214
Abrahamizm u korzeni islamu	216
Wpływ judeochrześcijaństwa, „niesprecyzowany monoteizm” i narodziny islamu	219
Napływ Arabów z południa i fikcja muzulmańskich podbojów	223
Syro-Palestyna przed islamem	228
Wschodnia polityka Bizancjum	233
Lata 30. VII wieku – Arabowie sięgają po władzę	239
Przegląd źródeł niearabskich do historii islamu	244
Wczesne losy arabskiej państwowości i osoba proroka Arabów	250
Geneza Koranu	259

+

+

+

+

Rozdział V

Inârah – od filologicznej tezy Luxenberga, poprzez dogmatyczne rozważania Ohliga, po numizmatyczne ustalenia Poppa	268
Zapomniane dziedzictwo kultury syryjskiej w islamistyce	270
Koran odczytany na nowo	273
Metoda Luxenberga	276
Syryjski pismem źródłowym Koranu	287
Koran poematem nostalgicznym przesiedlonych Arabów	293
Kreowanie religii wstecz	301
Wydanie krytyczne – który tekst Koranu?	304
‘Muzułmanie’ i ‘islam’ oczyma innowierców	307
Chrześcijańska symbolika monet imperium arabsko-muzułmańskiego	314
Początku islamu na Półwyspie Iberyjskim	324
Recepcja wyników badań	337
Zakończenie	342
Bibliografia	352
Indeks	389

+

+

+

+

Słowo wstępne

Zagadnienia, którym poświęcona jest ta książka, dla wielu mogą być ze wszech miar ezoteryczne. Dotyczą bowiem historii nauk humanistycznych, co od razu rodzi podejrzenie, że chodzi o sprawy mało praktyczne, teoretyczne, jednym słowem bujanie w obłokach. Co gorsza, chodzi o nie byle jaką humanistykę: naukę o islamie. Kontrowersyjność od razu rośnie o dwa stopnie. A jeśli do tego dodać, że przedmiot badań ujęty jest w tradycjach klasycznej niemieckiej islamistyki wyrastającej z protestanckiego podejścia do nauki, to trudno sobie wyobrazić, by poglądy Autora w oczach wielu zasługiwały na jakąkolwiek uwagę.

A jednak okazuje się, że analiza twórczości naukowej kilku wybitnych islamistów z całego świata to nie tylko nudna wyliczanka, ale wręcz sensacyjna opowieść o meandrach polemik toczonych między kontynentami i cywilizacjami. Te polemiki, a może wręcz już bitwy, zataczają coraz szersze kręgi i obejmują swoim zasięgiem cywilizacje. Gdzieś od lat siedemdziesiątych przedmiotem zainteresowania naukowców muzułmańskich stał się *istišrāq* i *mustašriqowie* (mustaszrikiowie?), a więc orientalistyka i orientaliści, a konkretniej arabiści i islamiści. Atak przypuściła jedna strona: świat muzułmański, sami orientaliści specjalnie się nie bronili. Być może okopali się w swoich wieżach z kości słoniowej. A może po prostu (co bardziej prawdopodobne) nie widzieli powodu, by polityka wdzierła się w ich zabiurkowy świat. A nie ma co ukrywać, powody tego ataku leżały poza nauką: zaostreniem konfliktu arabsko-izraelskiego po 1967 roku. Publikacja książki *Orientalism* Edwarda

+

+

+

Saida, amerykańskiego muzykologa rodem z Palestyny (1978), zbiegła się z wydaniem innej książki *Hagarism: the making of the Islamic world* dwojga arabistów-islamistów: Dunki Patrycji Crone i Brytyjczyka Michaela Cooka (1977). To ostatnie dzieło jest doprowadzoną niemal do absurdu (taka jest opinia niemieckiego teologa-islamisty Josefa van Essa) interpretacją historii wczesnego islamu w kontekście judaizmu i chrześcijaństwa. Doprawdy bluźnierstwo! Z kolei pierwsze z wymienionych dzieł, a więc *Orientalism*, jest bezwzględną krytyką stronniczości i upolitycznienia (czasem i rasistowskiego) orientalistyki (arabistyki i islamistyki). Atak, którego nie można było przepuścić płazem, i tym samym mustaszrikowie hurmem rzucili się na Bogu ducha winnego amerykańskiego muzykologa. Z kolei u muzułmańskich uczonych książka obudziła świadomość, że nauka zachodnia niekoniecznie jest obiektywna.

Tak się zaczyna prahistoria książki Marcina Grodzkiego. *Dramatis personae* to przedstawiciele kolejnych pokoleń islamistów (a może islamologów), działających już pod koniec XX i na początku XXI wieku. Jest wśród nich nestor brytyjskiej islamistyki John Wansbrough, *homo unius libri* (choć opublikował dwie), izraelski archeolog Yehuda D. Nevo oraz wspomniana już Dunka Patrycja Crone. Z pozoru Niemców tu mało, więc jak tu mówić o wpływach i znaczeniu niemieckiej islamistyki. Jednakże w twórczości naukowej wszystkich tych uczonych (już zmarłych, niestety) duch rygorystycznie solidnych klasycznych badań niemieckich jest wszechobecny. Niemiecką teologię i filologię islamistyczną reprezentuje w pracy Marcina Grodzkiego Günter Lüling, koranista, który w znacznej mierze zapoczątkował nowe, czasami określane nieprzyjemnie „rewizjonistyczne” badanie Koranu. W ślad za nim poszli niemieccy badacze działający w grupie zwanej Inârah. Jest w niej ukrywający się pod pseudonimem Christoph Luxenberg, Karl-Heinz Ohlig oraz Volker Popp. Do nich dołączyła rzesza islamistów z całego świata. Książka Marcina Grodzkiego jest opowieścią o badaniach tych uczonych.

Dwie rzeczy zwracają uwagę Czytelnika: rzetelność naukowa badaczy oraz zaciętość polemik.

Rzetelność badaczy bierze się z tradycji niemieckiego Bildungsbürgertum. Z pozoru to pojęcie jest jasne, mogłoby bowiem oznaczać wykształcone

+

mieszczanstwo. Ale w tym terminie wyraz Bildung to nie edukacja, oświata, ale kultura, ba cywilizacja obejmująca większość aspektów życia osiadłych Niemców (a więc nie tylko mieszczan) od XVIII do XX wieku. Bildungsbürgertum to tradycja przekazywana przez całe pokolenia, w tym naukowców, a więc i badaczy islamu.

Tradycja Bildungsbürgertum sprawia, że wybryki niepokornych, jak by się wydawało, młodych są mocno wrosnięte w wielką tradycję badawczą. Spójrzmy na niemieckie badania koraniczne – a to wątek któremu Marcin Grodzki poświęca najwięcej uwagi. Prahistoria tych studiów sięga początków XIX wieku. Heinrich Ewald (1803–1875), teolog protestancki, był profesorem w Getyndze i Tybindze. Swoje orientalistyczne zainteresowania scedował na Theodora Nöldekego (1836–1930), autora monumentalnej do dziś *Geschichte des Qorâns*, uzupełnionej przez trzech innych islamistów: F. Schwally’ego (1863–1919), G. Bergsträßera (1886–1933) i O. Pretzla (1893–1941). Ten ostatni zginął podczas wspinaczki na legendarną górę Watzmann w Alpach. Pozostawił po sobie wielką dokumentację koraniczną, którą w 1941 odziedziczył jego uczeń – A. Spitaler (1910–2003). Spitaler twierdził, że w czasie wojny zbiory Bergsträßera spłonęły w Monachium. Aż tu nagle w początkach XXI wieku rozeszła się wieść (powtórzona przez „The Wall Street Journal” – 12.01.2008), że znana niemiecka badaczka Koranu Angelika Neuwirth (ur. 1943) opracowuje zdigitalizowaną wersję dokumentów Bergsträßera. Czy to prawda i jak one do niej trafiły – nie wiadomo. Rzeczywiście, A. Neuwirth prowadzi projekt Corpus Coranicum (<http://www.bbaw.de/forschung/Coran>). Rzecz godna sensacyjnej powieści.

Cała ta opowieść dotyczy jedynie studiów koranicznych, a przecież w tradycji Bildungsbürgertum całe pokolenia uczonych zajmowały się gramatyką arabską, literaturą, historią, prawem islamu i teologią.

Ukształtowane przez Bildungsbürgertum zasady szacunku dla *salaf ṣālih* przetrwały. Ich kontynuacją jest opisany w tej książce ruch badawczy. Przy czym tradycja solidnych, wielopokoleniowych badań islamistycznych i arabis-tycznych zaczyna się umiędzynarodawiać.

+

Druga rzecz – a więc zaciętość polemik – wynika z ingerowania polityki w życie uczonych. Sami o tym wiemy najlepiej. Ale zajmijmy się Niemcami. Gdy w 1837 Heinrich Ewald wraz z sześcioma profesorami Uniwersytetu w Getyndze podpisał protest przeciwko unieważnieniu liberalnej konstytucji Królestwa Hanoweru, został (wraz z kolegami) w trybie natychmiastowym zwolniony z pracy. Szczęśliwie Ewalda zatrudnił Uniwersytet w Tybindze. A Uniwersytet w Getyndze stracił połowę studentów, bo okazało się jednak, że to uczeni tworzą uniwersytet, a nie odwrotnie. Więc profesorów przywrócono do pracy, ale jedynie dwóch, w tym Ewald, zgodziło się powrócić. I to wtedy młody Theodor Nöldeke trafił do Ewalda i zaraził się orientalistyką. Rozpoczęły się niemieckie, a więc i europejskie studia koraniczne. *Istišrāq*.

Takie wewnętrzne, a więc lokalne wojny polityczne to drobiazg w porównaniu z wojnami cywilizacyjnymi w nauce. Zapewne cięższymi niż wojny Huntingtona. Oto burza, jaką wywołała książka Edwarda Saida, przeniosła się na badania naukowe. Najpierw dotknęła badań nad sunną Proroka Mahometa. Klasyczna nieufność orientalistów dotycząca hadisów (wyrażona przede wszystkim przez Ignacego Goldzihera, który nieopacznie mówił o fałszerstwach) wywołała naukową wojnę, której przewodzili hadisologowie muzułmańscy. M. Mustafa Al-Azami w książce *On Schacht's Methodology Islamic Jurisprudence* przypuścił bezwzględny atak na metodologię stosowaną na Zachodzie, uznając ją za stronnictwo. Początkowo jego atak był ignorowany. Z czasem jednak w badaniach nad hadisami w Europie nastąpiły modyfikacje: G.H.A. Juynboll (1935–2010, autor m.in. *Encyclopedia of Canonical Ḥadīth*, 2007) zmierza do połączenia argumentów europejskiej nauki z poglądami muzułmańskich uczonych. Podobną drogą idzie niemiecki badacz Harald Motzki (*Analyzing Muslim Traditions*, 2007).

Inaczej jest w badaniach uczonych europejskich nad Koranem. Im muzułmańska ortodoksja nie odpuszcza, co jasno pokazuje studium Marcina Grodzkiego. Reakcje są różne. Jedni uczeni (jak Günter Lüling czy John Wansbrough) uciekają w zawilóść i tak komplikują swoje argumenty, że tylko największy prestydygitator badawczy jest w stanie im cokolwiek zarzucić. Inni, jak Luxenberg czy Ibn Warraq, prezentując nośne choć kontrowersyjne teorie,

+

+

sprytnie chowają się pod pseudonimami, co uniemożliwia polityczną krytykę i co – nawet jeśli dolewają oni oliwy do ognia wojen cywilizacyjnych – to jednak wyhamowuje ostrość konfliktu naukowego. I wreszcie postawa trzecia to wychodzenie z otwartą przyłbicą i serwowanie własnej argumentacji na podstawie faktów. Państwo wybiorą, która metoda lepsza.

Nie wiem, czy książka Marcina Grodzkiego ułatwi wybór, na pewno jednak dostarczy wszechstronnej satysfakcji intelektualnej. Mam nadzieję również tym, którzy o islamie, a tym bardziej o badaniach nad islamem nic nie wiedzą.

Janusz Danecki

+

+

+

+

+

+

Wprowadzenie

Kres epoki antyku na Bliskim Wschodzie to przede wszystkim czas pojawienia się na arenie dziejów islamu i intensywny rozwój związanej z nim cywilizacji arabsko-muzułmańskiej. Islam rodzi się w VII wieku, dość nagle i niespodziewanie, na pustynnych rubieżach Półwyspu Arabskiego, niezwykle szybko nabierając cech dojrzałej, wielkiej religii Wschodu. Arabski prorok Mahomet (570–632) odbiera objawienia od anioła i rozpoczyna działalność misyjną. Odrzucony przez część Mekkańczyków, w roku 622 wyrusza do Medyny rozpoczynając symbolicznie tryumfalny pochód islamu przez późnoantyczny i wczesnośredniowieczny świat. Po jego śmierci kolejni kalifowie niosą zielony sztandar tej wiary aż po Półwysep Indyjski i Chiny na wschodzie i Atlantyk na zachodzie, tworząc potężne imperium arabsko-muzułmańskie.

Jest to tradycyjna wersja historii powszechnej, którą znamy jeszcze z podręczników szkolnych; wersja dogmatyczna, która powstała w przeważającej mierze w oparciu o źródła tradycji religijnej islamu, spisywanej przez muźmańskich historiografów nie wcześniej niż od przełomu VIII i IX wieku i w okresie późniejszym, a więc co najmniej półtora stulecia po opisywanych wydarzeniach. Pod względem kryteriów naukowości wiedzy taki stan rzeczy nasuwa oczywistą potrzebę jego weryfikacji przy wykorzystaniu narzędzi i metod krytyki naukowej. Pole do badań i dyskursu jest bardzo szerokie i obejmuje liczne dyscypliny naukowe, w tym archeologię, historię, historiografię, językoznawstwo, religioznawstwo i wiele innych.

Trudny do oszacowania i sporny jest już sam stopień dogmatyzacji przekazu poświęconego genezie i wczesnej historii religii muzułmańskiej. Problem jest zresztą znacznie szerszy, wykracza daleko poza samą problematykę islamu, i dotyczy źródeł chyba wszystkich starszych religii, nurtów ideowych czy filozoficznych. W studiach islamistycznych prowadzonych w kręgu kultury zachodniej wykształciły się różne szkoły metodologiczne, od tych najbardziej tradycyjnych po skrajnie sceptyczne. W tym podziale ogólnym i nieco sztucznym tradycjoniści to badacze korzystający obszernie z dokumentów źródłowych tradycji muzułmańskiej, gdyż innych dla tego wczesnego okresu jest bardzo mało. Studiują je i selekcjonują metodami naukowymi ze świadomością, że nie sposób jest do końca zweryfikować stopnia ich historyzacji i mitologizacji. Na przeciwległym biegunie metodologii i metodyki, skrajni sceptycy i rewizjoniści postulują całkowite odrzucenie źródeł tradycji muzułmańskiej jako materiałów późnych i nieweryfikowalnych naukowo, głoszą potrzebę pełnej rewizji historii i rozpoczęcie pisania dziejów islamu od nowa na podstawie tylko tych historycznych źródeł, które spełniają podstawowe warunki metody naukowej.

Niedobór pochodzących z VII i VIII wieku materiałów źródłowych, zarówno tych arabskich, muzułmańskich, jak i skąpość oraz trudność w interpretacji źródeł niearabskich (głównie grecko-, syryjsko-, koptyjsko- czy łacińskojęzycznych) poświęconych narodzinom islamu i jego ewolucji stanowi fundamentalny problem adeptów islamistyki. Jest on na tyle poważny i zniechęcający, że niektórzy badacze wczesnego islamu przekwalifikowują się po pewnym czasie na inny okres historyczny dziejów islamu, by móc zachować naukową uczciwość i standardy badań, oraz bazować na twardych faktach naukowych (tak uczyniła m.in. światowej sławy duńsko-amerykańska orientalistka Patricia Crone (1945–2015), której badaniom poświęcony jest rozdział III niniejszej książki). Koran pominąwszy, najstarsze zaświadczone zabytki literatury i historiografii muzułmańskiej pochodzą dopiero z przełomu VIII i IX wieku n.e. Z okresu wcześniejszego zachowały się nieliczne źródła normatywne oraz epigrafy umieszczone na obiektach architektonicznych i numizmatach. Najstarsza zachowana wersja żywota proroka Mahometa

(tzw. *sira*¹) autorstwa Ibn Hišāma (zm. 833) pochodzi z początku IX wieku, a więc opisuje wydarzenia dwieście lat po fakcie (cytuując wcześniejsze, niezachowane dzieła). Dopiero pod koniec VIII i na początku IX wieku zaczyna rodzić się piśmiennictwo arabskie w pełnym tego słowa brzmieniu – powstaje stopniowo obszerna literatura religijna i historiograficzna obejmująca m.in. sunnę proroka (zbiór opowieści o wypowiedziach i czynach związanych z Mahometem oraz jego towarzyszami, a także tzw. kalifami sprawiedliwymi), dzieła z zakresu prawa i teologii muzułmańskiej (w tym egzegezy koranicznej), a także wspomnianą *sirę*. Stosując się ściśle do zasad krytyki źródeł, jeśli podstawą wiedzy o wydarzeniach z VII wieku są źródła spisane w IX wieku, to nie można twierdzić, że posiada się wiedzę o wydarzeniach z VII wieku, lecz jedynie o tym, jak ludzie w IX wieku postrzegali (lub chcieli postrzegać) wydarzenia z VII wieku. Praca nad oddzielaniem ziarna od plew przy obecnej bazie źródłowej i dostępnych metodach naukowych jest więc niezwykle trudna.

Wciąż aktualny pozostaje też problem kształtowania polityki historycznej i religijnej. W połowie VIII wieku doszło w państwie arabsko-muzułmańskim do kluczowej zmiany u sterów władzy – dynastia Umajjadów (661–750) została usunięta przez wrogich jej Abbasydów (750–1258). Nauka nie dysponuje arabskimi, literackimi materiałami źródłowymi pochodzącymi oryginalnie z epoki umajjadzkiej. Jest ponadto prawdopodobne, że w celu legitymizacji władzy politycznej i religijnej kalifowie abbasydscy mogli po przejściu rządów napisać historię w sposób dla nich korzystny, deprecjonując odsuniętych od władzy Umajjadów. Tym bardziej, że do tego czasu przekaz historii dotyczący wydarzeń z VII i pierwszej poł. VIII wieku był wciąż niezwykle plastyczny – opierał się bowiem na transmisji ustnej z pokolenia na pokolenie, sięgającej czasów proroka Mahometa (tzw. łańcuch *isnadów*, arab. *isnād*). Daje to niektórym sceptykom podstawy twierdzić, że na przełomie IX i X wieku wytworzono i wstecznie projektowano ‘uświęconą’ religijnie wersję dziejów Arabów i islamu, wywodząc rodowód władców abbasydzkich od rodziny proroka z Arabii. Gdyby tak rzeczywiście było, historyczny obraz genezy islamu na Półwyspie Arabskim obecny we współczesnej nauce i narracji kulturowej (literaturze

¹ *Sira* (arab. *sīra*) to gatunek literatury muzułmańskiej obejmujący biografię proroka Mahometa

naukowej i popularnonaukowej, a za nią w publicystyce, mediach, filmie itd.) mógłby w dużej mierze nie pokrywać się z rzeczywistym przebiegiem wydarzeń historycznych².

Na początku XX wieku, holenderski badacz Orientu Christiaan Snouck Hurgronje (1857–1936) pisał, że wielkim wyzwaniem stojącym przed współczesną islamistyką jest brak solidnych źródeł historiograficznych dotyczących wczesnego okresu islamu: „*Pokolenia, które pracowały nad biografią Proroka były zbyt oddalone od niego w czasie, by dysponować prawdziwym danymi czy pojęciami; zresztą, co więcej, ich celem nie było poznanie przeszłości, lecz stworzenie takiego jej obrazu, jaki by najbardziej odpowiadał ich poglądom*”³. Uwagę Hurgronje, dotyczącą się w tym wypadku biografii proroka, można odnieść ogólnie do całokształtu tradycji muzułmańskiej. Jak przyznaje uważany za jednego z najwybitniejszych współczesnych arabistów i islamoznawców francuskich Maurice Gaudefroy-Demombynes (1862–1957), „*skoro tak przedstawia się materiał dokumentarny [dotyczący początków islamu], jakim dysponujemy, możliwe są w sumie dwie skrajne postawy. Jedna – dla uczonego europejskiego – polega na tłumaczeniu na język ojczysty opowieści biografii apologetycznej, takiej, jaka stopniowo ukształtowała się w świecie muzułmańskim poprzez ewolucję tradycji i pobożności. Druga – faktycznie nigdy przez nikogo nie zastosowana, gdyż prowadząca po prostu do rezygnacji – polegałaby na przyjmowaniu tylko tego, czego prawdziwość dałoby się potwierdzić, czyli prawie niczego*”⁴.

² Zjawisko ‘tworzenia historii czy tradycji’ nie ogranicza się oczywiście jedynie do kultury arabsko-muzułmańskiej, lecz dotyczy wielu kultur, tradycji i religii. Więcej na ten temat w jęz. polskim m.in. w: Eric Hobsbawm, Terence Ranger (red.), *Tradycja wynaleziona*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008; a także: Jan Assmann, *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i tożsamość polityczna w cywilizacjach starożytnych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2008

³ Christian Snouck Hurgronje, *Mohammedanism: Lectures on Its Origin, its Religious and Political Growth, and Its Present State*, G. P. Putnam’s Sons, New York 1916, s. 32.

⁴ Maurice Gaudefroy-Demombynes, *Narodziny islamu*, tłum. H. Olędzka, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1988, s. 8.

Szkoły krytyki naukowej w studiach nad wczesnym islamem i Koranem

Niezłomne pragnienie poznania i zdroworozsądkowa dociekliwość wpisane w podstawy kultury zachodniej nie pozwalają jednak badaczom dać za wygraną. Metodyczna krytyka najstarszych źródeł do dziejów religii muzułmańskiej pozostaje dziś domeną prawie wyłącznie badaczy europejskich i północnoamerykańskich. Na Bliskim Wschodzie (lub – patrząc szerzej – w kręgu kultury muzułmańskiej) te zagadnienia albo nie są poruszane w dyskursie naukowym (czy publicznym) jako godzące w podstawy wiary i porządku państwowego, albo są traktowane z daleko idącą ostrożnością.

Przez wieki zachodnie studia islamistyczne były podporządkowane przede wszystkim wymogom biblijnych nauk teologicznych. Od czasów średniowiecza do XVIII wieku w pracach nad genezą islamu dominowało antymuzułmańskie nastawienie polemiczne, odznaczające się niewielkim zainteresowaniem merytoryczną treścią źródeł historiografii muzułmańskiej⁵. Ta tendencja poczęła nieśpiesznie ustępować na przełomie XVIII i XIX wieku, wraz ze stopniowym dostrzeganiem przez badaczy wartości naukowej wczesnego piśmiennictwa arabsko-muzułmańskiego. Początkowo dominowało wśród nich podejście metodologiczne określane mianem opisowo-kompilacyjnego (lub ‘koncyliacyjnego’ ze względu na dążenie do pogodzenia sprzeczności występujących w źródłach arabskich), przejawiające się niewielką, choć rosnącą dozą krytycyzmu⁶. W większości uważano, że ogromna spuścizna literacka tradycji muzułmańskiej pochodząca z II poł. VIII wieku, IX wieku i kolejnych stuleci, zawiera w większości fakty historyczne o okresie przedmuzułmańskiego Hidżazu, narodzinach islamu, misji Mahometa,

⁵ Więcej na temat polemicznego podejścia do literatury dotyczącej tradycji muzułmańskiej i przeglądu dzieł tego okresu można odnaleźć w pracach: John V. Tolan (red.), *Medieval Christian Perceptions of Islam. A Book of Essays*, Routledge, New York - London 2000; Norman Daniel, *Islam and the West. The Making of an Image*, Oneworld, Oxford 2009.

⁶ Klasyfikacja według Freda Donnera. Została po raz pierwszy przedstawiona w j. polskim w: Marcin Grodzki, *Badania nad historyczno-doktrynalną genezą islamu – Bruno Bonnet-Eymard i francuska szkoła sceptycyzmu naukowego*, *Studia Religiologica*, t. 48, nr 3 (2015), s. 245 – 257. Fred Donner, *Narratives of Islamic Origins. The Beginnings of Islamic Historical Writing*, Princeton, New Jersey 1998, s. 6–8.

podbojach Lewantu i wczesnym państwie muzułmańskim. Przy ich odpowiedniej analizie można na podstawie tychże źródeł odtworzyć obraz tamtej epoki. W często napotykanym przypadku sprzeczności przekazów, fakty ustala się poprzez analizę łańcuchów tradentów (przekazicieli tradycji ustnej) znajdujących się w dziełach tradycji arabsko-muzułmańskiej. Przy tym założeniu, nie ma konieczności rozważania dowodów zewnętrznych (choć oczywiście można). Jednocześnie, brak tychże dowodów nie stanowi automatycznie przeszkody uznania tradycji religijnej islamu za niewiarygodną.

Z czasem, pierwszym elementem tradycji, który znalazł się w centrum krytyki szkoły metody opisowej, stały się hadisów. Pojawiło się i zaczęło utrwalac przekonanie, że wiele hadisów przypisywanych prorokowi islamu nalezy traktowac jako literature religijna o ograniczonej wartosci faktograficznej (tym zalozeniem podjecie opisowe poczynilo zdecydowanie odrzonic sie od metodologii klasycznych uczonych muzułmańskich, którzy uznaja wybrane zbiory hadisów za material historiograficzny o wartosci rownej kronikom lub wyzszej). Badacze islamu zaczęli sklaniac sie raczej ku mnogości informacji zawartych w przekazach kronik wczesnomuzułmańskich (tzw. achbarach arab. *ahbār*) uznajac, ze w przeciwienstwie do obciążonych brzemieniem religijnym hadisów stanowią one wiarygodny material źródłowy, który może posłużyć do rekonstrukcji przebiegu wydarzeń historycznych. Do podstaw metodologicznych tej szkoły trzeba tez zaliczyć zalozenie, że tekst Koranu – odczytywany przez pryzmat odpowiednio wyselekcjonowanej sunny – ma wartosc dokumentacyjna odnośnie do życia i nauk proroka Mahometa.

Pierwsi historycy i orientaliści zaliczani do tego nurtu, między innymi Edward Gibbon (1737–1794) i William Muir (1819–1905) zapoczątkowali tradycyjną szkołę badań islamistycznych, która w dalszej, zmodyfikowanej formie przetrwała do dziś. Jej założenia uznaje wielu współczesnych autorów (m.in. Philip K. Hitti (1886–1978)⁷, Marshall G.S. Hodgson (1922–1968)⁸,

⁷ Philip K. Hitti, *History of the Arabs. From the Earliest Times to the Present*, Macmillan and Co., London 1937.

⁸ Marshall G.S. Hodgson, *The Venture of Islam*, The University of Chicago Press, Chicago 1974.

Hugh N. Kennedy (ur. 1947)⁹ czy Albert Hourani (1915–1993)¹⁰, a także większość współczesnych islamoznawców wschodnioeuropejskich. Podejście opisowe, atrakcyjne ze względu na dostępność bogatych zbiorów tradycji arabsko-muzułmańskiej, zostało powszechnie uznane przez naukę za normatywne dla badań nad wczesnym islamem. Wraz z metodą krytyczno-naukową i studiami komparatystycznymi nad źródłami niearabskimi (poniżej) legło współcześnie u podstaw wiedzy powszechnej dotyczącej tego okresu.

Połowa XIX wieku i początek XX przyniosły nauce orientalistycznej ożywienie w metodyce badań. Było ono możliwe dzięki poszerzeniu spektrum materiałów źródłowych (głównie narracyjnych) wykorzystywanych w studiach nad wczesnym islamem: odkryto dla zachodniego czytelnika i opublikowano (często w tłumaczeniu z aparatem krytycznym) wiele ważnych pozycji wczesnomuzułmańskiego piśmiennictwa, między innymi sirę autorstwa Muḥammada Ibn Hišāma, *Ṭabaqāt* Muḥammada Ibn Sa‘da czy *Futūḥ al-Buldān* pióra Aḥmada Al-Balāḍurīego. Ten proces nabierał tempa również dzięki popularyzacji druku w świecie arabskim. Europejscy uczeni, konfrontowani z napływem nowych informacji, stawali coraz częściej przed problemem wzajemnej sprzeczności materiałów historiograficznych, anachronizmów, niespójności i mankamentów logicznych badanych tekstów, oprócz nierzadko stronniczości politycznej i wyznaniowej ich autorów. Korzystając z doświadczeń historiografii europejskiej doby pozytywizmu, orientaliści obrali sobie za cel naukową

⁹ Hugh Kennedy, *Muhammad and the Age of the Caliphates. The Islamic Near East from the Sixth to the Eleventh Century*, Longman, London 1986. Kennedy pisze o swojej metodologii badań w następujący sposób: „*Narracje o wczesnych podbojach muzułmańskich pełne są pomieszanych i nieprawdopodobnych informacji i często nie można bez zastrzeżeń przyjmować tych świadectw w ich obecnej formie. Współcześni autorzy zazwyczaj podchodzili do nich na dwa sposoby – albo jak do źródeł całkowicie niegodnych zaufania i niewartych uwagi poważnego historyka, albo też pieczołowicie wybierali z nich rzadkie szczegóły, imiona, miejsca itp. Próbowałem uczynić rzecz nieco odmienną – odczytać i wykorzystać te historie i to, co chcą nam przekazać, pracować zgodnie z tokiem narracji, a nie wbrew niemu i płynąć na falach narracji, dając się jej ponieść. Nie oznacza to przyjmowania wczesnych przekazów arabskich jako dokładnych zapisów „tego, co się rzeczywiście wydarzyło”, lecz raczej jako odzwierciedlenia pamięci zbiorowej muzułmanów VII i VIII w. i wykorzystanie ich w ten właśnie sposób.*” Hugh Kennedy, *Wielkie arabskie podboje. Jak ekspansja islamu zmieniła świat*, tłum. M. Wilk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011, s. 15.

¹⁰ Albert Hourani, *A History of the Arab Peoples*, Harvard University Press, Cambridge MA 1991.

edycję owych materiałów poprzez ich krytyczne kolacjonowanie, na zasadach komparatystyki literackiej (przy wykorzystaniu także dzieł greckich, łacińskich, hebrajskich i syryjskich z tego samego okresu). Wychodzono więc z założenia, że źródła historiograficzne zawierające ogrom szczegółowych i nierzadko sprzecznych informacji, musiały mieć za pierwowzór wcześniejsze źródła pisane; stąd w pewnym stopniu odzwierciedlają prawdę historyczną, choć zniekształconą i kontaminowaną czynnikami zewnętrznymi. Owo krytyczno-naukowe podejście do źródeł miało dwie wspólne cechy z podejściem opisowym, a mianowicie badacze bezspornie uznawali Koran za wiarygodny materiał dokumentacyjny okresu wczesnego islamu, jednocześnie odrzucając prawie w całości historiograficzną przydatność hadisów. Wśród pionierów tego podejścia należy wymienić Michaela Jana de Goeje (1836–1909)¹¹ oraz Juliusa Wellhausena (1844–1918)¹², a do współczesnych autorów można tu zaliczyć Gordona Newby'ego (ur. 1939)¹³ i Fuata Sezgina (ur. 1924)¹⁴ opowiadającego się za rekonstrukcją hipotetycznych dzieł autorów muzułmańskich z I i II wieku hidżry, które są znane jedynie z cytatów autorów późniejszych.

Na przełomie XIX i XX wieku węgierski orientalista Ignác Goldziher (1850–1921) zapoczątkował kolejną szkołę metodologii badań nad wczesnym okresem islamu. Na potrzeby niniejszej klasyfikacji można ją określić mianem szkoły krytyki tradycji muzułmańskiej. Goldziher zajmował się głównie hadisami. Opracował narzędzia metodologiczne, dzięki którym wykazał kruchość walorów historiograficznych nie tylko hadisów, lecz również innych, narracyjnych materiałów źródłowych wczesnej tradycji muzułmańskiej, opierających się na isnadach: kronik, wspomnianych achbarów, siry itd. Metoda krytyki tradycji zakłada, że nie sposób jest ekstrapolować z całokształtu tradycji materiałów wiarygodnych i niewiarygodnych historiograficznie, gdyż przez

¹¹ Michael Jan de Goeje, *Mémoires sur la conquête de la Syrie*, Brill, Leyde 1864.

¹² Julius Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten: Prolegomena zur ältesten Geschichte des Islams*, Reimer, Berlin 1899; Julius Wellhausen, *Das Arabische Reich und Sein Sturz*, Reimer, Berlin 1902.

¹³ Gordon D. Newby, *The Making of the Last Prophet. A Reconstruction of the Earliest Biography of Muhammad*, University of South Carolina Press, Columbia SC 1989.

¹⁴ Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums. Band I: Qur'ānwissenschaften, ḥadīth, Geschichte, Fiqh, Dogmatik, Mystik. Bis ca. 430 H*, Brill, Leyden 1967, s. 53–84.

Panteon sceptyków ...

pierwsze trzy-cztery stulecia tradycja ustna i pisemna były płynne, przeplatały się wzajemnie, ulegając modyfikacjom i przeróbkom na skutek czynników politycznych, doktrynalnych, społecznych i innych. Utopijne jest zatem rekonstruowanie niezachowanych hipotetycznych materiałów źródłowych najwcześniejszego okresu islamu, co postuluje szkoła krytyczno-naukowa. To podejście rozwijali przez lata tacy orientaliści jak Geo Widengren (1907–1996)¹⁵, Harris Birkeland (1904–1961)¹⁶, Rudolf Sellheim (1928–2013)¹⁷, Meir J. Kister (1914–2010)¹⁸, Albrecht Noth (1937–1999)¹⁹ czy Harald Motzki (ur. 1947)²⁰.

Narastający sceptycyzm wobec piśmiennictwa wczesnomuzułmańskiego stał się nierozłączną cechą zachodniego islamoznawstwa. W drugiej połowie XX wieku znalazł on swój wyraz w pracach prekursorów współczesnej szkoły sceptyków określanej niekiedy również mianem szkoły rewizjonistycznej – Henriego Lammensa (1862–1937)²¹ i Josepha Schachta (1902–1969)²². Sceptyczne podejście metodologiczne w różnym stopniu (zwykle dużym) wyklucza sposobność rekonstrukcji faktów historycznych o genezie islamu na podstawie jakichkolwiek materiałów tradycji muzułmańskiej. Sira i hadisy (a nierzadko również sam Koran) są dla sceptyków zbiorczymi kompilacjami późniejszych redaktorów. Od lat siedemdziesiątych do tej szkoły islamistyki dołączali nowi badacze nieograniczający się tylko do dekonstrukcji tradycyjnego obrazu genezy islamu, lecz także oferujący w zamian własne kontr-teorie naukowe: Günter Lüling (1928–2014)²³, John Wansbrough (1928–

15 Geo Widengren, *Muhammad, the Apostle of God, and his Ascension*, Lundequist, Uppsala 1955.

16 Harris Birkeland, *The Lord Guideth. Studies on Primitive Islam*, I kommisjon hos H. Aschehoug (W. Nygaard), Oslo 1956.

17 Rudolf Sellheim, *Muhammeds erstes Offenbarungserlebnis*, Jerusalem Studies in Arabic and Islam, t. 10 (1987), s. 1–16.

18 Meir J. Kister, *Studies in Jāhiliyya and Early Islam*, Variorum, London 1980.

19 Albrecht Noth, *Quellenkritische Studien zu Themen, Formen und Tendenzen frühislamischer Geschichtsüberlieferung*, Bonner Orientalistische Studien, Bonn 1973.

20 Harald Motzki, *Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz: Ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des 2./8. Jahrhunderts*, F. Steiner, Stuttgart 1991.

21 Między innymi: Henri Lammens, *Le berceau de l'Islam: l'Arabie occidentale à la veille de l'hégire*, Pontificium Institutum Biblicum, Roma 1914.

22 Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Clarendon Press, Oxford 1950.

2002)²⁴, Patricia Crone (1945–2015) i Michael Cook (ur. 1940)²⁵, Bruno Bonnet-Eymard (ur. 1938)²⁶, Suliman Bashear (1947–1991)²⁷, Moshe Sharon (ur. 1937)²⁸, Yehuda D. Nevo (1932–1992)²⁹, Édouard-Marie Gallez (ur. 1957)³⁰ i inni. Właśnie temu nurtowi islamistyki poświęcona jest niniejsza książka przedstawiając wybór tychże kontr-teorii.

Szkoła sceptycyzmu w islamistyce

Metodologia weryfikacji historyczności źródeł doczekała się systematyzacji i własnej literatury, lecz zakres jej zastosowania w studiach arabistyczno-islamistycznych pozostaje dość marginalny³¹. Szkoła sceptycyzmu wyrosła między innymi z niedoborów krytycyzmu w podejściu szkoły metody opisowo-kompilacyjnej, metody krytyczno-naukowej i metody krytyki tradycji. W Polsce (i ogólnie w Europie Środkowo-Wschodniej) dominuje metoda opisowa, a tematyka sceptycyzmu w badaniach islamistycznych jest podejmowana sporadycznie i w ograniczonym zakresie³².

-
- 23 Günter Lüling, *Über den Ur-Qur`ān: Ansätze zur Rekonstruktion vorislamischer christlicher Strophenlieder im Qur`ān*, Verlag Hannelore Lüling, Erlangen 1974.
- 24 John Wansbrough, *Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford University Press, Oxford 1977; John Wansbrough, *The Sectarian Milieu. Content and Composition of Islamic Salvation History*, Oxford University Press, Oxford 1978.
- 25 Patricia Crone, Michael Cook, *Hagarism. The Making Of The Islamic World*, Cambridge University Press, Cambridge 1977.
- 26 Bruno Bonnet-Eymard, *Le Coran. Traduction et commentaire systématique*, t. I – III, Saint-Parres-lès-Vaudes, b. r. w.
- 27 Suliman Bashear, *Muqaddima fī āt-Tārīḫ al-`Āhar. Naḥwa qirā`a ḡadīda li-ār-riwāya āl-islāmiyya*, Al-Quds 1984 (pl. *Wprowadzenie do innej historii. Ku nowemu odczytaniu muzułmańskiej wersji dziejów*), (wyd. ang.: Suliman Bashear, *Arabs and Others in Early Islam*, Darwin Press, Princeton 1997)
- 28 Moshe Sharon, *The Birth of Islam in the Holy Land*, [w:] Moshe Sharon (red.), *Pillars of Smoke and Fire. The Holy Land in History and Thought*, Southern Book Publishers, Johannesburg 1988, s. 225–235.
- 29 Yehuda D. Nevo, Judith Koren, *The Crossroads to Islam. The Origins of the Arab Religion and the Arab State*, Prometheus Books, New York 2003.
- 30 Édouard-Marie Gallez, *Le Messie et son prophète. Aux origines de l'Islam*, t. 1 i 2, Éditions de Paris, Versailles 2005.
- 31 Na ten temat p. m.in.: Michael H. Crawford (red.), *Sources for Ancient History*, Cambridge University Press, Cambridge 1983.

Założenia sceptyków opierają się na kilku głównych filarach metodologicznych. Jednym z nich jest stwierdzenie, iż nie ma niezależnych dowodów na kanonizację tekstu Koranu ‘quantum ad substantiam’ przed przełomem II i III wieku hidżry. J. Schacht dowodził w latach 60. XX wieku, że – z niewieloma wyjątkami – muzułmańskie prawodawstwo nie mogło wywodzić się z treści kanonu Koranu, lecz go poprzedzało. Z kolei J. Wansbrough postulował, że Koran mógł nie posiadać jeszcze do początków IX wieku statusu autorytatywnego źródła doktryny dla społeczności muzułmańskiej. Dla sceptyków oznacza to, że Koran nie może z punktu widzenia naukowego stanowić bezpośredniego źródła historiograficznego do rekonstrukcji początków islamu. Niewykluczone, że do normatywacji merytorycznego korpusu Koranu doszło chronologicznie w tym samym czasie lub nawet później niż uformował się zasadniczy trzon sunny proroka³³. Święta księga islamu nie jest tekstem faktograficznym, lecz literackim i winna być badana metodami analogicznymi do krytyki biblijnej ksiąg Starego Testamentu i innych tekstów literatury religijnej (z koniecznymi, odpowiednimi modyfikacjami). Przez historyków czy filologów nie powinna być traktowana ze spec-

32 W ostatnich latach autor niniejszej książki opublikował w języku polskim m.in. następujące prace poświęcone temu nurtowi nauki z różnych perspektyw: Marcin Grodzki, *Przegląd współczesnych teorii naukowych zachodnioeuropejskiej szkoły rewizjonizmu islamistycznego*, *Collectanea Orientalia*. Nowa Seria 2012, nr 2 (18), 63 s.; Marcin Grodzki, *Nowy przyczynek do badań nad zakresem języka syryjskiego w Koranie*, *Przegląd Orientalistyczny* 2012, nr 3–4 (243–244), s. 16–21; Marcin Grodzki, *Problem arabsko-muzułmańskich źródeł historiograficznych do wczesnych dziejów Andaluzji. Alternatywne spojrzenie na pierwsze wieki islamu na Półwyspie Iberyjskim*, [w:] Marta Widy-Behiesse (red.), *Islam w Europie. Bogactwo różnorodności czy źródło konfliktów?*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2012, s. 75–88; Marcin Grodzki, *Günter Lüling i “starochrześcijańskie” hymny Koranu*, [w:] Adnan Abbas i Adrianna Maško [red.], *W kręgu zagadnień świata arabskiego*, Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań, s. 443–459; Marcin Grodzki, *Badania nad historyczno-doktrynalną genezą islamu – Bruno Bonnet-Eymard i francuska szkoła sceptycyzmu naukowego*, *Studia Religioznawcze*, 2015, t. 48, nr 3, s. 245–257; Marcin Grodzki, *Patricia Crone a nowe kierunki badań wczesnych wieków islamu*, [w:] Marta Widy-Behiesse, Konrad Zasztowt (red.), *Islam w Europie. Nowe kierunki badań. Księga ku czci Profesora Anny Parzymies*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2015, s. 117–128; Marcin Grodzki, *John Wansbrough (1928–2002) – Przykład metodologii badań nad wczesnymi dziejami islamu*, *Przegląd Orientalistyczny*, t. 1–2 (253–254)/2015, Wydawnictwo PTO, Warszawa 2015, s. 23–28.

33 Wansbrough, *Quranic Studies*, s. 52; *The Sectarian Milieu*, s. 42.

jalnym statusem. Bez odniesienia do siry i hadisów, które to właśnie mają za zadanie desygnację i objaśnianie wysoce aluzyjnego języka Koranu (nadanie mu tzw. *Sitz im Leben*), trudno mu przyznać wartość historiograficzną odnoszącą się do VII wieku. Jak pisał w II poł. XX wieku amerykański orientalista John Wansbrough w swoim sztandarowym dziele *Quranic Studies, Koran – „jako dokument podlegający analizie za pomocą instrumentów i technik krytycyzmu biblijnego jest właściwie nieznaną”*³⁴. Mimo upływu blisko półwiecza od tego stwierdzenia, słowa Wansbrough wciąż przebrzmiewają w kręgach sceptyków.

Pozostałe materiały źródłowe piśmiennictwa arabsko-muzułmańskiego są dla nich na tyle skażone późniejszą polemiką religijną, upolitycznieniem i literacką fikcją, że posiadają również jedynie wartość literacką, nigdy zaś historiograficzną. Źródła biografii Mahometa noszą ponadto znamiona opracowań egzegetycznych, nie mogą zatem być traktowane jak przekaz historiograficzny dotyczący osoby proroka i okresu narodzin islamu. Źródła tradycji muzulmańskiej są późne i nie przekazują faktów, lecz to, co autorzy uważali za fakty, bądź to, w co chcieli sami wierzyć jako fakty, lub to, co chcieli, by inni uznali za fakty³⁵. Najwcześniejsze zachowane źródła piśmiennictwa muzulmańskiego pochodzą z połowy II wieku hidżry. Co więcej powstały za polityczno-religijnej władzy Abbasydów i miały za cel dyskredytację dynastii Umajjadów. Budzi to obawy, że dzieje początków islamu mogły zostać napisane przez abbasydzkich włodarzy od nowa. Stąd, przed uznaniem historyczności danego przekazu pisanego należałoby zweryfikować go za pomocą co najmniej jednej z uznanych metod naukowych. Między innymi należałoby wziąć pod uwagę zakres wiedzy danego autora o opisywanych wydarzeniach i jego intencje. Należałoby też skonfrontować relację historyczną z dowodami zewnętrznymi, np. niearabskimi źródłami pisanymi współczesnymi danemu autorowi, oraz z zabytkami archeologicznymi, epigrafiką, numizmatyką. Redukuje to w pewnym stopniu subiektywność i inne defekty przekazu.

³⁴ Wansbrough, *Quranic Studies*, s. ix.

³⁵ John Wansbrough, *Res ipsa loquitur: history and mimesis*, [przedruk w:] John Wansbrough, *The Sectarian Milieu. Content and Composition of Islamic Salvation History*, Prometheus Books, Amherst New York, 2006, s. 160–172.

Nie chodzi więc jedynie o błędy kopisty, modyfikacje treści dzieła (np. kroniki) pod kątem aktualnego stanu swojej wiedzy, interpolacje, pominięcia, lecz również o ideologiczne nastawienie kopisty i jego światopogląd polityczny. Klasycznym przykładem może być zastępowanie przez skrybów terminów starszych nowszymi – wymianę nazw własnych takich jak ‘Hagareni’ (‘Agareni’), ‘Saraceni’ czy ‘Izmaelici’ na ‘muzułmanów’, dopisywanie imienia ‘Muhammad’ do słowa ‘prorok’ lub przypisywanie bitwom nazw korespondujących z bitwami znanymi z tradycji muzułmańskiej. Stąd, jak uważają sceptycy, źródła pisane, szczególnie źródła tradycji religijnych czasów dawnych (w tym wypadku okresu późnego antyku i wczesnego średniowiecza) winny być studiowane w pierwszym rzędzie przy pomocy narzędzi krytyki literackiej raczej niż metodami krytyki historycznej.

Szkoła sceptycyzmu w islamistyce postuluje dalej, by wydarzenia niepotwierdzone innymi, niezależnymi źródłami nie mogły być uznawane za twarde fakty historyczne, a w najlepszym wypadku za hipotezy. Ponadto, brak takich źródeł nie może być postrzegany jako ‘argumentum e silentio’ na potwierdzenie historyczności wydarzenia relacjonowanego przez źródło tradycji religijnej. Dowody archeologiczne, epigraficzne, numizmatyczne, paleograficzne przeważają rangą ważności źródła piśmiennictwa muzułmańskiego niewspółczesnego opisywanym wydarzeniom. Przyjęcie klasycznego założenia prymatu muzułmańskich tekstów literackich nad innymi dowodami prowadzi do szeregu nadinterpretacji w innych dziedzinach nauki. Przykładowo, jeśli uznać informacje zawarte w pochodzącym z IX wieku żywocie proroka islamu za fakty historyczne, wówczas może pojawić się tendencja np. w archeologii do automatycznego klasyfikowania inskrypcji arabskich począwszy od lat 20. lub 30. VII wieku jako muzułmańskich. Jeśli brać na wiarę przekaz późnych kronik arabskich o muzułmańskim podboju Hiszpanii w 711 roku, wówczas może to sugerować, że zabytki architektury powstałe tam po tej dacie należy klasyfikować jako muzułmańskie.

Nie wszyscy przedstawiciele szkoły sceptycyzmu są zgodni co do stopnia historyzacji dzieł tradycji muzułmańskiej. Jedni optują za całkowitym ich odrzuceniem (tak jak P. Crone i M. Cook w pierwszej fazie swych karier

naukowych) twierdząc, że „*Jedynym sposobem wyjścia z tego dylematu jest zatem wystąpienie poza tradycję muzułmańską w całości, i rozpoczęcie od nowa*”³⁶. Jednak większość badaczy opowiada się mimo wszystko za ich krytyczną analizą wyłącznie jako źródeł literackich oraz ich koroborację z dowodami zewnętrznymi (J. Schacht, J. Wansbrough, Y. Nevo, G. Lüling). Dla sceptyków środek ciężkości w poszukiwaniach faktów o genezie islamu przenosi się zatem w dużej mierze na pole literatury niearabskiej i niemuzułmańskiej VII i VIII wieku n. e. Również i ten wątek ten przewija się przy opisie poszczególnych teorii naukowych postulowanych przez badaczy-sceptyków na kartach niniejszej książki. Architekci tych niekonwencjonalnych wizji historii islamu pochodzą głównie, z bardzo nielicznym wyjątkami, z kręgu kultury północnoatlantyckiej.

Koran – casus specificus

Krytyka naukowa tekstu świętej księgi islamu jest dyscypliną orientalistyki intensywnie rozwijającą się na Zachodzie, szczególnie w Stanach Zjednoczonych, Wielkiej Brytanii, Niemczech i Francji. Koran jest oczywiście obiektem zainteresowania wszystkich szkół islamistyki, nie tylko samych sceptyków. Stosuje się najróżniejsze, uniwersalne metodologie badawcze, począwszy od tych najbardziej klasycznych (metody krytyczno-historycznej, krytyki źródeł) poprzez metody popularyzowane z powodzeniem w XIX i XX wieku w biblistyce (historię form, historię redakcji, komparatystykę), skończywszy na każdej innej, innowacyjnej metodzie zdolnej wnieść do dziedziny koranistyki nowy i wartościowy wkład (tzw. metody eksperymentalne; a także prozopografia itp.). Mimo rosnącej popularności, krytyczne badania nad Koranem (jego genezą, paleografią, semantyką itd.), a także szerzej nad najwcześniejszym okresem islamu ginącym w pomrokach dziejów, pozostają pod bardzo wieloma względami w fazie wstępnej, pomijając już powody takiego stanu rzeczy.

Dla muzułmanów Koran posiada status świętości, gdyż jest dosłownym odbiciem matrycy Świętej Księgi-Matki znajdującej się u Boga w niebiosach.

36 Crone, Cook, *Hagarism*, s. 3.

Panteon sceptyków ...

Pochodzi spoza świata stworzonego, a więc jest święty i nienaśladowalny. Koran to odwieczne słowo Boga skierowane do człowieka, słowo niestworzone i niezmienne. Jest drogowskazem uwolnienia od grzechu i zła, drogą powrotu do raju utraconego.

W przeciwieństwie do ksiąg Biblii Hebrajskiej czy Nowego Testamentu, które są tekstami natchnionymi, Koran został ludzkości objawiony dosłownie. Jak stanowi teologia muzułmańska, anioł Gabriel dyktował go przez lata fragment po fragmencie prorokowi Mahometowi (570–632), on zaś recytował Koran na głos krzewiąc w ten sposób wiarę i przekazując go dalej swoim towarzyszom w formie ustnej. Niektórzy z nich zapamiętywali tekst, inni zapisywali go na dostępnych na pustyni materiałach (kamieniu, kościach i skórach zwierzęcych, kawałkach drewna, liściach palmowych itd.) Mahomet nie przyszedł ustanawiać nowej religii, lecz przywrócić porządek Boży istniejący odwiecznie – *islām*; ten sam, którym cieszyli się w raju przed wygnaniem pierwsi stworzeni ludzie: muzułmanie Adam i Ewa.

Nie jest zatem prawdą, że islam pojawił się w VII wieku znikąd i w przeciągu zaledwie dwudziestu lat ukształtował się jako w pełni dojrzały system religijny, na co inne religie potrzebowały setek lat. Islam drzemał w sercach ludzkich odwiecznie, a w I poł. VII wieku jedynie zmaterializował się w formie objawień odebranych przez ostatniego z wielkich proroków – Mahometa. Noe, Abraham, Mojżesz i Jezus, tak często wymieniani w Koranie, wszyscy przychodzili z Bożym posłannictwem w tym samym duchu. Podstawową przyczyną muzułmańskiej ekspansji poza Półwysep Arabski było pragnienie krzewienia tej religii wśród innych narodów, nakazane przez arabskiego proroka, który zjednoczył zwaśnione plemiona pod sztandarem wspólnej wiary i nadał im tożsamość ponadplemienną. Sukces szybkiego rozpowszechniania się nowej religii wynikał nie tylko z gorliwości neofitów i zwycięskich kampanii militarnych, lecz również z polityki tolerancji wobec podbijanych ludów i prostoty propagowanej formuły religijnej.

Tak naucza tradycja religijna islamu.

Dowiadujemy się z niej również, że początkowo, po otrzymaniu pierwszych objawień Mahomet nie odbierał swej misji jako wezwania do założenia nowej religii, lecz jako reformy judaizmu i chrześcijaństwa. Dopiero z czasem, gdy zarówno Żydzi jak i chrześcijanie odrzucili głoszone przez niego prawdy, arabski prorok pojął konieczność powrotu do źródeł i stworzenia systemu religijnego od podstaw. Najpierw w Medynie, a później w Mekce zorganizował państwo oparte na doktrynie islamu. Po jego śmierci w Medynie w 632 roku, gdy w kolejnych bitwach na Półwyspie Arabskim (między innymi w tzw. wojnach *ridda*) i poza nim ginęli towarzysze proroka, hafizowie (osoby znające Koran na pamięć, arab. *ḥāfiẓ*) i wierni mający kiedyś bezpośrednią styczność z przekazem proroka, niektórzy na własną rękę zaczęli gromadzić materiały koraniczne. O uwiecznieniu całości Bożego przesłania na piśmie myślał też pierwszy muzułmański kalif Abū Bakr (lata panowania: 632–634). Dzieła skompletowania poszczególnych partii tekstu podjął się ostatecznie trzeci kalif ‘Utmān Ibn ‘Affān (lata panowania: 644–656) powołując ok. 650 roku kilkusobową komisję (z Zaidem Ibn Tābitem na czele) mającą za zadanie finalną redakcję kanonu Koranu. Za tekst wyjściowy posłużył m.in. kodeks przechowywany przez Ḥafṣę – jedną z żon Mahometa i córkę drugiego kalifa ‘Umara Ibn al-Ḥaṭṭāba (lata panowania: 634–644). Po dwóch latach pracy dzieło było gotowe. Tzw. kodeks ‘Utmāna stał się normatywnym, oficjalnym tekstem Koranu, idealnie odwzorowującym niebiańską Księgę-Matkę. Wszystkie inne wersje tekstu z mniejszymi lub większymi wariantami merytorycznymi i recytacyjnymi, które do tego czasu zdążyły z różnych powodów zaistnieć i cyrkulować wśród wiernych (np. jako rękopisy objawień spisane z inicjatywy prywatnej), zostały zdelegalizowane i spalone. Nie obeszło się przy tym bez protestów części muzułmanów, w tym szyitów – stronnictwa ‘Alego Ibn Abī Tāliba.

Z kolei dla niemuzułmanów Koran jest dobrem kultury o nieprzecenionej wartości i nieodłączną częścią światowego dziedzictwa ludzkości. Jest też pierwszym dziełem napisanym w języku arabskim przy użyciu arabskiego alfabetu. Na fundamencie Koranu wyrosła cywilizacja arabsko-muzułmańska,

a także wzięło początek wiele osiągnięć kultury i nauki. Święta księgi islamu, jako zabytek historii i dzieło literatury jest cennym skarbem, z którego czerpią badacze różnych dyscyplin nauki, nie tylko tych orientalnych czy humanistycznych. Koran jako tekst ma swoją prehistorię i historię, które można zgłębiać i poznawać metodami krytyki naukowej, przy użyciu narzędzi filologii, paleografii, semistyki, literaturoznawstwa, religioznawstwa, teologii dogmatycznej itd. Nie należy pomijać również nauk ścisłych umożliwiających m.in. datowanie radiowęglowe manuskryptów czy bezingerencyjne odczytywanie palimpsestów koranicznych przy pomocy fotografii w ultrafiolecie.

W dyskursie naukowym pomocny jest fakt, że – jak się okazuje – nie wszystkie niekanoniczne warianty tekstu koranicznego uległy zniszczeniu. Przez długi czas zachodnia nauka uważała, że tzw. kodeksy przed-‘uṭmāńskie (warianty tekstu koranicznego powstałe z prywatnej inicjatywy wiernych do czasu kanonizacji kodeksu ‘Uṭmāna) zachowały się fragmentarycznie jedynie w postaci cytatów w późniejszej, muzułmańskiej literaturze egzegetycznej i okołokoranicznej (komentarzach, traktatach filologicznych, a także w zbiorach hadisów). Perspektywa ta zmieniła się jednak od czasu głośnego odkrycia w latach 70. XX wieku w Jemenie dwunastu tysięcy fragmentów starych rękopisów koranicznych, spośród których kilka dotychczas przebadanych na tyle odbiega od oficjalnej normy tekstu, że na pewno nie stanowią jedynie wariantów recytacyjnych. Niektóre z nich pochodzą nawet z VII i VIII wieku. Żaden z manuskryptów nie jest kompletny, a część z nich składa się tylko z kilku kart. Większość to palimpsesty, czyli rękopisy, z których usunięto pierwotny tekst (tzw. ‘scriptio inferior’) i zapisano nowy. W przypadku niektórych rękopisów z Sany stary tekst stanowią niekanoniczne wersje tekstu koranicznego, a tekst wierzchni – wersję standardową Koranu. Badania metodą radiowęglową wykazały z 99% prawdopodobieństwa, że pierwotny tekst jednego z palimpsestów stylu hidżazyjskiego pochodzi sprzed 671 roku (95.5% prawdopodobieństwa, że jest starszy niż rok 661, i 75% prawdopodobieństwa, że pochodzi nawet sprzed roku 646). Nie ustalono dotychczas (i nie wiadomo, czy w ogóle uda się ustalić na skutek braku wystarczających materiałów odniesieniowych), czy ten lub inne niekompletne teksty Koranu odnalezione w Wielkim Meczece w Sanie mogą być przykładami niezniszczonych w pełni

kodeksów przed-ʿuṭmāńskich, ich późniejszymi wariantami lub mają jeszcze inną historię³⁷. Niektóre z fragmentów rękopisów są tekstualnie podobne do wariantów przed-ʿuṭmāńskich przypisywanych towarzyszom proroka Mahometa ʿAbd Allāhowi Ibn Masʿūdowi i Ubayyowi Ibn Kaʿbie (które są wybiórczo znane z literatury okołokoranicznej). Odkrycie jemeńskich rękopisów otwiera pole do szeregu nowych badań i spekulacji. Pozostawia również otwartym palący problem braku krytycznego wydania tekstu Koranu (możliwie najbliższego tzw. wersji autograficznej), na którym można by oprzeć naukową rekonstrukcję jego historii i wiele innych powiązanych z tym studiów.

Przed odkryciem rękopisów w Sanie za jeden z kilku najstarszych rękopisów koranicznych nauka uznawała tzw. Codex Parisino-Petropolitanus, datowany metodami paleograficznymi według różnych szacunków na VII lub VIII wiek. Jest on niekompletny (obejmuje ok. 45% tekstu Koranu), zachował się w postaci kilkudziesięciu kart i przedstawia tekst w stylu hidżazyjskim tożsamy z kodeksem ʿUṭmāna (w wariacie recytacyjnym według Ibn ʿĀmira). Również jednym z najstarszych jest zapewne kodeks z kolekcji Mingany przechowywany w Paryżu i Birmingham. Zachowało się z niego kilkanaście kart, z czego dwie przebadano w 2015 roku metodą radiowęglową otrzymując zaskakująco wczesny zakres datowania na lata 568–645. Jest to o tyle zastanawiające, że tekst posiada już wprowadzone historycznie znacznie później, jak się sądzi, oznaczniki podziału części treści i końca wersów. Wyniki datowania są zatem sprzeczne zarówno z przekazem tradycji muzułmańskiej dotyczącym powstania Koranu (większość okresu datowania poprzedza nawet okres rozpoczęcia misji proroczej przez Mahometa w 610 r.), jak i kłóci się z tezami zachodnich orientalistów-sceptyków o późnej kanonizacji Koranu. Jeszcze inny fragmentarycznie zachowany egzemplarz Koranu w stylu hidżazyjskim z Uniwersytetu w Tybindze został datowany metodą radiowęglową na przedział czasowy 649–675.

Za dwa najstarsze, kompletnie zachowane (pominąwszy kilka fragmentów) egzemplarze Koranu uważa się rękopis w stylu kufickim przechowywany

37 Behnam Sadeghi, Mohsen Goudarzi, *San ʿāʿl and the Origins of the Qurʾān*, *Der Islam*, t. 87 (1–2)/2012, s. 1–129, w szczególności s. 8.

Panteon sceptyków ...

w Muzeum Pałacu Topkapi w Stambule oraz rękopis z Samarkandy, również w stylu kufickim, znajdujący się w uzbeckim Taszkencie. Rękopis z Topkapi pochodzi według badań paleograficznych z końca VIII wieku lub I poł. IX wieku, choć władze muzeum – wykluczając możliwość badania metodą radiowęglową – przypisują go własności samego kalifa ‘Utmāna. Jemu również przypisywany jest rękopis samarkandzki. Natomiast badania paleograficzne i datowanie metodą radiowęglową zgodnie wskazują w przypadku tego manuskryptu na okres 795–855.

Jak wspomniano wyżej, przed-‘utmāńskie (lub też nie-‘utmāńskie) kodeksy koraniczne stanowiły odrębne kompilacje materiałów profetycznych, zebrane ze spisanych lub zapamiętanych przez wiernych fragmentów objawień. Do najbardziej znanych wśród nich zalicza się m.in. (kolejność według najczęściej wymienianych) kodeks autorstwa ‘Abd Allāha Ibn Mas‘ūda, ‘Abd Allāha Ibn ‘Abbāsa, Ubayya Ibn Ka‘ba, ‘Alego Ibn Abī Ṭāliba, Abū Bakra, Ḥafṣę Bint ‘Umar, Abū Mūsę al-Aṣ‘ariego i Miqdāda Ibn Aswada. W zachodniej literaturze przedmiotu określa się je mianem odmiennych tradycji tekstualnych Koranu (ang. *variant textual traditions* lub – z j. arabskiego – literatury *al-maṣāḥif*). Wśród rękopisów, których zniszczenie zarządził kalif ‘Utmān po zakończeniu prac nad standaryzacją tekstu Koranu, znalazł się również kodeks Ḥafsy zbliżony do wersji Ibn Mas‘ūda.

Muzułmańska tradycja egzegetyczna naucza, że przed-‘utmāńskie kodeksy różniły się między sobą jedynie dialektalnymi zaleceniami recytacyjnymi dopuszczonymi dla poszczególnych plemion arabskich. Hadisy donoszą o tym, że Koran został objawiony prorokowi w siedmiu modułach recytacyjnych tzw. *aḥruf*, na które on oficjalnie zezwolił. Do odmiennych wniosków doszli zachodni badacze Koranu, wśród których w I poł. XX wieku prym wiedli Arthur Jeffery (1892–1959), Gotthelf Bergsträßer (1886–1933) i Otto Pretzl (1893–1941). Arthur Jeffery ustalił³⁸, że kodeksy musiały różnić się między sobą znacznie więcej pod względem merytorycznym (np. istnieniem dodatkowych sur lub brakiem niektórych sur lub partii tekstu w ramach sur),

38 Arthur Jeffery poświęcił studiom na temat różnic pomiędzy kodeksami m.in. swoją pracę pt. *Material for the History of the Text of the Qur’ān*, Brill, Leiden 1937.

czego reminiscencje można odnaleźć w literaturze egzegetycznej i filologicznej islamu³⁹. Kodeksy te cyrkulowały przez pewien czas w ośrodkach islamu – Mekce, Medynie, Damaszku, Kufie i Basrze. Trzeba pamiętać, że ani one ani nawet oficjalny kodeks ‘Utmāna nie posiadał jeszcze wówczas żadnych znaków diakrytycznych. Była to pewnością jedna z przyczyn pojawiania się zapewne z czasem kolejnych ich wersji i wariantów.

Muzułmańska tradycja komentatorska i zachodnia islamistyka nie są też zgodne co do czasu wprowadzenia do tekstu Koranu znaków diakrytycznych (spółgłoskowych – tzw. *i‘ġam*, oraz samogłoskowych i pomocniczych – tzw. *taškīl* i *ḥarakāt*). Według muzułmańskich uczonych, autorem diakrytyki spółgłoskowej był prawdopodobnie od razu po powstaniu kodeksu ‘Utmāna znawca filologii Abū Aswad ad-Du‘alī, natomiast znaki pozostałe miał wprowadzić Ḥalīl Ibn Aḥmad al-Farāhīdī (zm. ok. 790) – autor pierwszego słownika języka arabskiego. Inaczej widzą to orientaliści świata zachodniego. Z ich badań wynika, diakrytyka była wprowadzana stopniowo do końca II wieku hidżry (w rękopisach z Sany nawet diakrytyka spółgłoskowa występuje jedynie sporadycznie). Niewykluczone, że ostatnim ogniwem tego procesu był właśnie Al-Farāhīdī. Na taką hipotezę wskazuje m.in. zachowanie się niewypunktowanych manuskryptów koranicznych (zachowanych fragmentarycznie) datowanych jeszcze na II wiek, a nawet początek III w. hidżry. Oznaczałoby to, że przez półtora wieku od redakcji kanonu Koran pozostawał bez systemu diakrytycznego.

Mimo wysiłków koranicznych masoretów, prawdopodobnie jeszcze do IV w. hidżry włącznie (X wieku n.e.) poprawność kanonicznego zapisu spółgłoskowego tekstu Koranu musiała być kontestowana przez bliżej nieokreślone społeczności muzułmanów. Być może miało to związek z rozciągłością geograficzną muzułmańskiego kalifatu, trudnościami z przyjęciem się wszędzie jednego kanonu Koranu i/lub oporami ze strony ugrupowań religijnych (przede wszystkim szyitów). Za działalności w Bagdadzie znanego muzułmańskiego uczonego Abū Bakra Ibn Muġāhida (zm. ok. 935) istniało co najmniej 35

39 Reminiscencje te są jeszcze do odnalezienia w późnych pracach egipskiego polihistora As-Suyūfīego (1445–1505).

różnych wersji tekstualnych Koranu, aczkolwiek różniących się między sobą już tylko nieznacznie. Cieszący się religijną estymą Ibn Muğāhid opracował na ich podstawie definitywną wersję arabskiego rasmu (tj. szkieletu spółgłoskowego tekstu), znaków diakrytycznych i układu samogłoskowego, jednocześnie dopuszczając siedem wariantów recytacyjnych (zwanymi w literaturze naukowej arabskim terminem *qirā'āt* lub *riwāyāt*, łacińskim terminem *variae lectiones* i angielskim terminem *variant readings*)⁴⁰. Są nimi damasceński wariant recytacji autorstwa Ibn 'Āmira (zm. ok. 736) spisany przez Hišāma i Ibn Ǧakwāna, mekkański wariant Ibn Kaṭīra (zm. ok. 737) przez Al-Bazzīego i Qunbula, basryjski wariant Abū 'Amra (zm. ok. 770) przez Ad-Dūrīego i As-Sūsīego), kufijski wariant Ḥamzy (zm. 772) przez Ḥalafa i Ḥallāda, również kufijski wariant Abū Bakra 'Aṣima (zm. ok. 778) przez Ḥafṣę i Ibn 'Ayyāša, medyński wariant Nāfi'ego (zm. 785) przez Warša i Qālūna, oraz trzeci kufijski wariant Al-Kisā'iego (zm. 804) przez Ad-Dūrīego i Abū al-Ḥārīta. Współcześnie większość muzułmanów posługuje się kairską wersją recytacyjną Koranu wzorowaną z nieznanymi bliżej naukowo przyczyn na wariancie 'Aṣima (zm. 812), popularnie zwanym wariantem Ḥafṣ 'an 'Aṣim. Jego rekonstrukcji podjęła się w 1924 r. komisja uczonych muzułmańskich powołana przez egipskiego króla Fuada. Według badań G. Bergsträbera nad najstarszymi rękopisami koranicznymi, u podstaw pracy komisji nie legły jednak rzeczywiste zachowane manuskrypty, a średniowieczna literatura okołokoraniczna zawierająca zapiski tradycji ustnych: „*źródłem tego spółgłoskowego tekstu są najwyraźniej nie rękopisy Koranu, lecz literatura o nim. Jest to zatem rekonstrukcja, wynik przepisania zwyczajowego tekstu spółgłoskowego na zasadach starej ortografii wedle przekazu tej literatury (nauk koranicznych Wieków Średnich)*”⁴¹. Egipcscy uczeni wprowadzili

40 Nie wszyscy muzułmańscy uczeni zaakceptowali ograniczenie przez Ibn Muğāhida liczby wariantów recytacyjnych do siedmiu, dopuszczając ich dziesięć lub nawet czternaście.

41 Gotthelf Bergsträber, *Koranlesung in Kairo*, Der Islam, nr 20, t. 1 (1932), s. 5. Bergsträber postuluje nawet, że rękopisy Koranu jako takie miały przez bardzo długi okres czasu wśród wiernych status nie wyższy niż literatura okołokoraniczna. Niemiecki koranista posuwa się do stwierdzenia, że ta pokaźna literatura stała się dość szybko dla uczonych muzułmańskich w pełni samowystarczalna i miarodajna do tego stopnia, że rękopisy Koranu jako takie zeszyły dla nich na dalszy plan: „*W rzeczywistości manuskrypty koraniczne najpóźniej od IV wieku hidżry nie odgrywały już nawet w samej muzułmańskiej nauce koranicznej żadnej*

jednocześnie dość liczne modyfikacje redakcyjne tekstu mające na celu uproszczenie ich zdaniem nieco archaicznej ortografii (w tym zapisu spółgłoskowego), aczkolwiek bez znaczenia dla meritum koranicznego przesłania⁴². Z kolei w Afryce Zachodniej, Północnej (w Maroku, Algierii i części Tunezji) i w Sudanie najpopularniejszy jest dziś wariant recytacyjny kojarzony z qirā'ātem Nāfi'ego (zm. 805) – tzw. Warš 'an Nāfi'⁴³.

Jedną z podstawowych przeszkód na drodze badań nad Koranem jest współcześnie brak jego krytycznej, naukowej edycji. Pytanie, które należy sobie zadać, brzmi, czy możliwym jest w ogóle ustalenie krytycznego tekstu Koranu, tzn. źródłowej wersji tekstu redakcji 'Uṭmāna (i ewentualnie innych kodeksów), od której mogły hipotetycznie pochodzić wszystkie późniejsze warianty tekstualne i/lub wersje recytacyjne? Innymi słowy, niezależnie od zasadności przekazu tradycji muzułmańskiej o wczesnej kompozycji tekstu pod redakcją kalifa 'Uṭmāna, czy taka oryginalna, jedyna wersja w ogóle kiedyś istniała? Jeśli nie, to jak dalece jesteśmy w stanie sięgnąć rekonstruując dzieje tekstualne Koranu? Z kolei jeśli odpowiedź na to pytanie brzmi twierdząco, to może tekst Koranu ustabilizował się relatywnie wcześniej, jak naucza teologia muzułmańska, lecz został finalnie skodyfikowany w dalece późniejszym czasie, tak jak twierdzą sceptycy? A może tekst objawień odebranych przez Mahometa powstał, jak postulują niektórzy, w wielu różnych formach autograficznych, o treściach zarówno rozbieżnych jak i nakładających się na siebie? Czy tradycje ustne i tradycje pisemne mogły współistnieć ze sobą przez pewien okres czasu, wzajemnie na siebie oddziaływać, ograniczać i ukierunkowywać swój wzajemny rozwój, ulegając nieustannie różnym czynnikom – politycznym, dogmatycznym i społecznym? Jaką metodologię badawczą obrać, by w sposób naukowy oddzielić informacje wartościowe od zmitologizowanych badając

*rola. Na potrzeby praktycznej lektury Koranu oraz dla pozyskiwania wiedzy o właściwościach ortograficznych niezbędnej dla rekonstrukcji tekstu koranicznego (jedynie miarodajnego kodeksu 'Uṭmāna) czerpano z wyżej wymienionych źródeł wtórnych opisujących Koran". Theodor Nöldeke, Friedrich Schwally, Gotthelf Bergsträßer, Otto Pretzl, *Geschichte des Qorāns*, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, wyd. II, cz. III, Leipzig 1926, s. 249.*

42 Nieco szerzej o tym w rozdziale V niniejszej książki.

43 Więcej na temat aktualnego stanu badań nad zagadnieniami związanymi z literaturą *al-maṣāḥif* i *al-qirā'āt*: Keith E. Small, *Textual Criticism and Qur'ān Manuscripts*, Lexington Books, Lanham 2011.

spuściznę tradycji muzułmańskiej w kontekście Koranu? Nie należy też wykluczać tezy, że ewolucja tekstualna Koranu przebiegała podobnie do procesu, jaki doprowadził w sposób naturalny, nieśpieszny i długofalowy do ukonstytuowania się kanonów Biblii Hebrajskiej, Nowego Testamentu czy świętych tekstów innych tradycji religijnych.

Typologizacja tematyczna dyskursu nad wczesnymi dziejami islamu

Nauka stara się odpowiedzieć na te i inne podstawowe pytania analizując różne warianty tekstu w zaświadczonych zazwyczaj częściowo, najstarszych manuskryptach koranicznych. Podejmuje również próby krytyki naukowej zachowanego dziedzictwa tradycji arabsko-muzułmańskiej, piśmiennictwa niearabskiego i niemuzułmańskiego kultur ościennych, zabytków archeologii, architektury i materiałów źródłowych z innych gałęzi nauki. W badaniach orientalistów i historyków pojawia się wiele interesujących wątków i zagadnień dotyczących wieków VII i VIII, które mogły wpływać na kształtowanie się młodej społeczności wiernych.

Wśród nich należy wymienić wciąż powracającą w dyskursie o prahistorii islamu tezę o suponowanych, judeochrześcijańskich korzeniach tej religii lub pokrewieństwie z nimi. Pierwsze wieki naszej ery obfitowały na Bliskim Wschodzie w rozmaite ruchy religijne i prądy filozoficzne zaliczane do kręgu różnych tradycji judeochrześcijańskich. Wśród najczęściej wymienianych społeczności, w których szkoła sceptyków dopatruje się bliższych analogii z rozwojem dogmatyki muzułmańskiej, wymienia się zwyczajowo m.in. ebionitów, nazarejczyków, esseńczyków, elkazaitów i judaizantów. Śledzenie historii poszczególnych idei religijnych i społecznych, które pojawiły się w islamie, można poszerzyć o nurty religijne od wieków zakorzenione w życiu i świadomości bliskowschodnich mieszkańców – różne formy gnozy, pozostałe odłamy chrześcijaństwa i judaizmu, zoroastryzm, manicheizm, politeizm i wiele innych. Wiele z nich będzie raz po raz powracać w teoriach naukowych opisywanych w niniejszej książce.

Kolejnym elementem w mozaice dziejowej islamu, często niedocenianym w samym dyskursie islamoznawców, jest ogromny zakres wpływu cywilizacji

syryjskiej (syriackiej) na wszystko, co działo się na Bliskim Wschodzie w wiekach bezpośrednio poprzedzających narodziny islamu i po nich następujących. Dominacja kultury, literatury i języka syryjskiego (w różnych jego dialektach usamodzielnionych ze starożytnego języka aramejskiego) jeszcze w VI i VII wieku była bezsporna w każdej dyscyplinie nauki i życia codziennego mieszkańców Lewantu, nie tylko Aramejczyków, lecz także w różnym stopniu Arabów, Ormian, Greków, Żydów, Persów i innych grup etnicznych czy religijnych. Syryjskojęzyczni autorzy pozostawili po sobie w pierwszych wiekach ery nowożytnej wiele zabytków piśmiennictwa, w tym dzieł historiograficznych i literackich, z których pewna część zachowała się do dziś mimo stuleci burzliwych, dziejowych perturbacji i wojen przetaczających się od tego czasu przez Bliski Wschód. Dzieła te, oczywiście nie bez mankamentów ze strony wymogów krytyki naukowej, niosą ze sobą pewną ilość informacji pozwalających spojrzeć na bieg wydarzeń w tym okresie jeszcze z innej perspektywy.

Jednym z nieodzownych aspektów literatury i sztuki syryjskiej, a także żydowskiej czy koptyjskiej, była apokaliptyka. Mesjanistyczne nastroje, eschatologiczna symbolika, biblijne analogie do wydarzeń politycznych, obawa przed nadejściem kolejnej bestii z Ks. Daniela bądź samego Antychrysta, oczekiwanie ziszczenia się proroctwa Jeremiasza, poczucie schyłku epoki, wyglądanie rychłej paruzji i końca świata (m.in. w kontekście pojawienia się komety i wystąpienia trzęsienia ziemi w 635 r.) to niektóre z elementów głęboko przenikających już od czasów przedislamskich mentalność blisko-wschodnich autorów kronik, traktatów i dzieł literackich. Dramatyzm ducha apokaliptyzmu potęgują gwałtowne wydarzenia bezpośrednio poprzedzające nastanie dominacji Arabów. Dwa starożytne mocarstwa – wschodniorzymskie (bizantyńskie) i perskie (sasanidzkie), wypełniające ‘od zawsze’ blisko-wschodnią codzienność polityczną, militarną i społeczną, w wyniku długotrwałej wojny i decyzji politycznych nieoczekiwanie znikają w latach 30. VII wieku z mapy rozległych obszarów Syro-Palestyny, Mezopotamii, rubieży Półwyspu Arabskiego, a w dalszej kolejności – z Egiptu. Próżnię władzy wypełnia nowa, apokaliptyczna siła. Reminiscencje nowej rzeczywistości, która zastaje

mieszkańców Bliskiego Wschodu, towarzyszą narracji ówczesnych autorów jeszcze przez prawie dwa stulecia.

Wśród głównych elementów tematycznych analizowanych przez islamoznawców-sceptyków jest też szeroko pojęta problematyka źródeł pisemnych tradycji religijnej islamu – hadisów, siry, literatury *maṣāḥif* (dot. wariantów tekstualnych Koranu), literatury *mağāzī* (dot. wczesnych podbojów muzułmańskich), literatury egzegetycznej i komentatorskiej, oraz w mniejszym stopniu innych gatunków korpusu literatury pierwszych czterech wieków hidżry, a także oczywiście podstawy źródłowej niearabskiej. W szczególności zagadnienia związane z podbojem Syro-Palestyny (lata 30. VII w.), podbojem Andaluzji (I poł. VIII w.) oraz kwestia statusu Mekki znajdują zazwyczaj obszerniejsze miejsce w ramach poszczególnych teorii szkoły sceptycznej. Podobnie, specjalną uwagę poświęca się w nich językowi arabskiemu – jego statusowi, roli w dziejach islamu, jaki i rozwojowi samego arabskiego pisma w procesie historycznym. Do wszystkich tych obszarów tematycznych, zasygnalizowanych w tym miejscu tylko ogólnie, będziemy wracać bardziej szczegółowo na kartach niniejszej książki.

Problem bazy źródłowej arabskiej i niearabskiej

Jak zasygnalizowano już wyżej, niewątpliwie największym problemem historyków zajmujących się okresem wczesnomuzułmańskim jest niedobór zachowanych źródeł pisanych, współczesnych rekonstruowanemu wydarzeniom historycznym. Chodzi zarówno o arabsko-muzułmańskie teksty z VII i VIII wieku, jak i o oryginalną podstawę źródłową niearabską i niemuzułmańską – zarówno bizantyńską (grecką, syryjską, łacińską, koptyjską) jak i pozostałą bliskowschodnią (przede wszystkim syryjską, a także armeńską, egipską, grecką, perską). W literaturze i dyskursie naukowym wskazuje się na dotkliwie mały korpus tekstów niearabskich zachowanych z I poł. VII wieku, a więc czasu, gdy rozgrywały się kluczowe wydarzenia dla zrozumienia *Sitz im Leben* islamu (w tym kwestii pochodzenia i narodzin tej religii na Płw. Arabskim, muzułmańskich podbojów i okresu konstituowania się zrębów arabsko-muzułmańskiego kalifatu). Ich autorami byli zazwyczaj chrześcijanie

identyfikujący się z jednym z trzech głównych kościołów dominujących wówczas na Bliskim Wschodzie – melkickim (bizantyńską ortodoksją), jakobickim oraz nestoriańskim, lecz nie tylko. Baza źródłowa w VII wieku jest gatunkowo dość różnorodna, lecz poszerza się dopiero w VIII i IX wieku wraz z powiększaniem się przestrzeni czasowej dzielącej autorów od opisywanych wydarzeń. Natomiast w przypadku dzieł historiograficznych arabskich, najstarsze z nich zachowały się dopiero z IX i X wieku, a więc opisują relacjonowane wydarzenia z perspektywy przynajmniej dwóch wieków. Jak ocenia Marek Dziekan, „*W czasach Proroka, kalifów prawowiernych i dynastii Umajjadów, czyli przynajmniej do połowy VIII w. trudno mówić zarówno o arabskiej literaturze historycznej, jak i o jakiegokolwiek innej formie prozy. Przez cały ten czas kwitła najważniejsza dla Arabów poezja, będąca kwintesencją literatury tego kręgu cywilizacyjnego. Proza, zarówno artystyczna, jak i naukowa, pojawiła się dopiero w IX wieku. Za panowania dynastii Umajjadów działał wprawdzie pierwszy historyk, Wahb Ibn Munabbih (zm. 728), jego dzieło jednak się nie zachowało – znamy jedynie fragmenty przekazane przez at-Tabariego*”⁴⁴.

Oprócz dzieł typowo historiograficznych, najbardziej cenionych dla interesującego nas celu faktografii (kronik, chronografii, a także historii kościoła – wszystkie te kategorie nierzadko trącą w tej epoce teologią historyczną zawierając elementy moralizatorstwa, eschatologii lub apokaliptyki) mamy utwory polemiczne, dzieła apokaliptyczne, literaturę hagiograficzną, traktaty wojskowe, a także akta soborowe, synodalne oraz źródła normatywne i inskrypcje. Skąpość i specyficzny charakter niearabskiego piśmiennictwa historiograficznego powstałego w VII wieku oznacza w praktyce, że nie sposób jest zrekonstruować początkowych dziejów islamu i arabskiej państwowości tylko na podstawie samych tych dzieł. Wypełniając białe plamy narracji historycy kręgu kultury zachodniej posiłkują się zatem dziełami chronologicznie dużo późniejszymi – napisanymi, zredagowanymi, przełożonymi bądź

44 Marek Dziekan, *Przegląd źródeł arabskich*, [w:] Teresa Wolińska, Paweł Filipczak (red.), *Bizancjum i Arabowie. Spotkanie cywilizacji VI–VIII wiek*, Wydawnictwo Naukowe PWN SA, Warszawa 2015, s. 531.

skompilowanymi z tekstów wcześniejszych (często niezaświadczonych w oryginale) w wiekach VIII, IX, X, a nawet XI i XII.

I tak, za podstawowe źródło naukowe do opisu muzułmańskiej ekspansji w I poł. VII wieku służy greckojęzyczna chronografia autorstwa bizantyńskiego kronikarza Teofanesa Wyznawcy (ok. 760–ok. 818), którą cechuje wiele powiązań z późnymi źródłami arabskimi, być może poprzez syryjską literaturę chrześcijańską. Autor poświęcił dużo uwagi wczesnym stosunkom Arabów z Bizantyjczykami. Dla wielu wydarzeń z VII i VIII wieku, chronografia Teofanesa jest jedynym źródłem historiograficznym. Uzyskane z niej informacje są uzupełniane innymi, późnymi kronikami: m.in. bizantyńskim Zwięzłym zarysem historii patriarchy Konstantynopola Nikefora I (ok. 758–ok. 829) doprowadzonym do lat 60. VIII w., kroniką jakobickiego patriarchy Dionizego z Tell Mahre (zm. 845) doprowadzoną do roku 842 (kronika niezachowana, lecz cytowana w późniejszych dziełach, z dość zdawkową narracją o okresie epoki Umajjadów), egipskim dziełem Kroniki świata Jana z Nikiu (choć koptyjski biskup był naocznym świadkiem podboju Egiptu w latach 30. i 40. VII wieku, to jego dzieło – powstałe oryginalnie zapewne po grecku – zachowało się w postaci dopiero XVII-wiecznego etiopskiego tłumaczenia z j. arabskiego), a także kroniką wschodniosyryjskiego mnicha Jana Penkaje (datowaną na ok. 687) relacjonującą arabskie podboje przez pryzmat teologii oraz kroniką syryjskiego teologa Jakuba z Edessy (ok. 640–708) – zachowaną fragmentarycznie, doprowadzoną do ostatniej dekady VII wieku jako kontynuacja *Historii Kościoła* Euzebiusza z Cezarei⁴⁵. Jeszcze późniejsze, lecz równie popularne pod kątem selekcji informacji dotyczących

45 Listę tę można dalej poszerzyć m.in. o doprowadzoną do 775 r. *Kronikę Zuq̄nin* przypisywaną przez długi czas wszechstronnemu Dionizemu z Tell Mahre (a także m.in. Jozeemu Stylicie), anonimową, zachodnio-syryjską *Kronikę do 724 r.* (z początku VIII wieku), łacińskie kroniki *Continuatio Byzantia Arabica* i *Continuatio Hispana* powstałe na Półwyspie Iberyjskim – odpowiednio – ok. roku 741 i 754, fragmentarycznie zachowane, anonimowe, syryjskie dzieła: *Kronika do 819* i *Kronika do 846*, dzieło *Historia kalifów* żyjącego w VIII wieku armeńskiego kronikarza Gewonda, zachowaną w manuskrypcie z XIV w. tzw. *Kronikę Guidiego* spisaną w Iraku w jęz. syryjskim przez anonimowego mnicha nestoriańskiego (znaną również pod nazwą *Kroniki Chuzestanu*), fragmentarycznie zachowaną kronikę nestoriańską (tzw. *Kronikę z Seert*) z IX wieku lub okresu późniejszego będącą kompilacją dzieł wcześniejszych.

I poł. VII wieku są m.in. kronika jakobickiego patriarchy Antiochii Michała Syryjczyka (ok. 1126–1199), kronika syryjska pióra arabskiego jakobity Grzegorza Abū al-Faraġa (1226–1286) znanego częściej jako Grzegorz Bar Hebraeus, a także arabska kronika melkickiego patriarchy Aleksandrii Eutyhusza (877–940), zachodniosyryjska historia świata w jęz. arabskim *Kitāb āl-‘Unwān* melkickiego biskupa Agapiusza z Hierapola (poł. X w.), *Zwięzła historia świata* bizantyńskiego dziejopisa Jerzego Kedrenosa (XI lub XII w.) czy anonimowa *Kronika do 1234 r.*⁴⁶. Przez długi czas za relację niezwykle cenną, bowiem współczesną arabsko-muzułmańskim podbojom uważało się w nauce anonimową, armeńską kronikę przypisywaną biskupowi Sebeosowi z Bagratunis (doprowadzoną do 661 r.) nazywaną umownie *Historią cesarza Herakliusza* (więcej na ten temat w rozdziale III niniejszej książki). W poł. XX wieku uprawdopodobniono jednak tezę, że pochodzący z X/XI wieku armeński rękopis, który leży u podstaw edycji tej narracji, jest kompilacją pióra trzech autorów, w tym tylko w trzeciej swej części mógł być spisany przez (Pseudo-) Sebeosa⁴⁷.

Pochodzące z końca VIII i początku IX wieku dzieła literatury muzulmańskiej traktujące o ekspansji kalifatu arabsko-muzułmańskiego począwszy od końca lat 20. VII w. (z tzw. gatunku *maġāzī* i *futūḥ*) w większości nie zachowały się do dziś w formie źródłowej, lecz wiele z nich znamy fragmentarycznie z dzieł późniejszych historiografów muzulmańskich. Przykładem jest *Futūḥ aš-Šām (Podboje Syrii)* pióra Abū Ismā‘īla al-Azdīego z VIII wieku, która stanowi obok *Futūḥ Miṣr wa-āl-Maġrib (Podboje Egiptu i Maghrebu)* autorstwa Ibn ‘Abd al-Ḥakama z II poł. IX wieku oraz *Futūḥ (Podboje)* autorstwa Ibn A‘tama al-Kūfīego z X w. kluczowe źródło narracji o wczesnomuzułmańskich podbojach. Niewiele jest kronik arabskich pochodzących sprzed końca IX wieku. Do najczęściej cytowanych klasyków należy *Futūḥ āl-Buldān (Księgę podbojów krain)* perskiego historyka Aḥmada al-Balāḍurīego (II poł. IX w.) stanowiące usystematyzowany geograficznie

⁴⁶ Można tu również dodać m.in. chronografię nestoriańskiego metropolity z Nisibis Eliasza III (bar Szinaja) z początku XI w. będącą syryjsko-arabską kompilacją dzieł wcześniejszych.

⁴⁷ Robert G. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It. A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, Princeton NJ, Darwin Press 1997, s. 124–132.

przeгляд podbojów arabsko-muzułmańskich, wielotomowy opus magnum Abū Ğaʿfara aṭ-Ṭabarīego (I poł. X w.) pt. *Taʿrīḥ ʿar-Rusul wa-ʿal-Muluk* (*Historia proroków i królów*)⁴⁸, *Taʿrīḥ* (*Historia*) Aḥmada al-Yaʿqūbīego (koniec IX), a także *Al-Aḥbār ʾat-Ṭiwāl* (*Długie opowieści*) pióra Abū Ḥanīfy ad-Dīnawarīego (II poł. IX w.), *Murūğ ʾad-dahab wa-maʿādin ʾal-ğawhar* (*Złote łąki i żyły klejnotów*) Abū al-Ḥasana al-Masʿūdīego (koniec X w.), anonimowa kronika dziejów świata islamu *Kitāb ʾal-ʿUyūn* (prawdopodobnie II poł. XI w.) i kronika *Al-Kāmil fī ʾat-Taʿrīḥ* (*Kompletne dzieje*) Ibn al-Aḫṭar al-Ğazarīego (XIII w.). Inne dzieła są już tylko późniejsze.

Dobrym przykładem hipotetyczności rekonstrukcji wydarzeń z lat 30. VII i dalszej ekspansji arabskiej na podstawie tak mającej się podstawy źródłowej jest liczebność bizantyńskiej armii w konfrontacji z Arabami. Historycy islamu różnią się wielokrotnie w szacunkach wahając się od 15–20 tys. żołnierzy u Hugh Kennedy’ego⁴⁹, poprzez 50 tys. u Philipa Hittiego⁵⁰ do 100–240 tys. w źródłach arabskich cytowanych przez perskiego polihistora Abū Ğaʿfara aṭ-Ṭabarīego (I poł. X w.), perskiego dziejopisa Aḥmada al-Balāḏurīego (II poł. IX w.) czy wspomnianego Michała z Syrii (XII w.)⁵¹. Niewątpliwie, literatura dotycząca okresu wczesnomuzułmańskiego rozrastała się z upływem wieków do wielokrotnie większych rozmiarów niż same relacje historyczne, na których bazowała. Należy w tym widzieć naturalny w średniowieczu proces ewolucji tekstów, aktualizacji i interpolowania ich treści oraz polemizowania z nią, komentowania i kompilowania, a więc mechanizmów, które i teraz na swój sposób kontynuują się współcześnie. W podejściu metodologicznym wyklucza się zazwyczaj w nauce prawdziwość całości tych późnych relacji, starając się

48 U Aṭ-Ṭabarīego zachowało się m.in. świadectwo zaginionego dzieła historycznego Al-Wāqīdīego (zm. ok. 822).

49 Kennedy, *Wielkie arabskie podboje*, s. 78.

50 Philip K. Hitti, *History of the Arabs. From the Earliest Times to the Present*, Macmillan & Co Ltd., London 1964, s. 152.

51 Błażej Cecota, *Ekspansja arabska na tereny bizantyńskie (632–718) i początki organizacji kalifatu*, [w:] Teresa Wolińska, Paweł Filipczak (red.), *Bizancjum i Arabowie. Spotkanie cywilizacji VI – VIII wiek*, Wydawnictwo Naukowe PWN SA, Warszawa 2015, s. 300.

jednocześnie ekstrapolować z nich elementy autentyczne (zwoleńnikiem tej metody jest np. znany amerykański bizantynista Walter Kaegi)⁵².

Cenne informacje o interesującym nas okresie I poł. VII wieku zawierają też niearabskie, głównie chrześcijańskie teksty o charakterze religijnym (arabskie, jeśli nawet istniały, nie zachowały się sprzed IX w.). I choć ich celem nie była faktografia, to także i ta literatura zawiera passusy interpretacyjne, komentatorskie lub nawiązujące do bieżących wydarzeń. Jej różnorodność gatunkowa jest również szeroka. Dzieła te następczą różnorodność interpretacyjnych (choćby w zakresie poprawności wyboru nomenklatury naukowej)⁵³. Wśród najczęściej przywoływanych pozycji z newralgicznego dla Bliskiego Wschodu okresu lat 30. i 40. VII wieku należy wymienić m.in. homilie i listy patriarchy Jerozolimy Sofroniusza I (zm. 638), hagiograficzną opowieść o pasji sześćdziesięciu męczenników z Gazy (opisującą wydarzenia z roku 638), datowaną na lata 634–640 korespondencję greckiego teologa Maksyma Wyznawcy (580–662) zachowaną w rękopisie z XI w., zapis hipotetycznej rozmowy między patriarchą Janem I (631–638) a arabskim emirem (tekst pochodzący według różnych szacunków z lat 639–644)⁵⁴, a także legendy, żywoty świętych i męczenników (np. *Żywot Maruty* – biografia metropolity jakobickiego z Tikritu z poł. VII wieku). Wśród wczesnych tekstów literatury apokaliptycznej dysponujemy m.in. relacją nawróconego na chrześcijaństwo Żyda – tzw. *Doktryną Jakuba* (*Doctrina Jacobi nuper baptizati*, I poł. VII w.), żydowskim traktatem apokaliptycznym *Tajemnice rabiego Szymona bar Jochaja* (poł. VII w.), syryjską, apokryficzną *Apokalipsą Pseudo-Metodego* z końca VII wieku (i powstałymi później na jej podstawie apokryficzną *Ewangelią Dwunastu Apostołów* oraz *Apokalipsą Edeską*), anonimową *Apokalipsą Pseudo-Atanazego* (datowaną na pomiędzy rokiem 715 a 744),

52 Walter E. Kaegi, *Konfrontacja z islamem – cesarze przeciw kalifom (641–ok. 850)*. [w:] Jonathan Shepard (red.) *Bizancjum ok. 500–1024*, t. 1, przeł. K. Pachniak, Jan S. Partyka, Robert Piotrowski, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2012, s.361–387.

53 Chodzi m.in. o sporne używanie we współczesnych przekładach z niearabskich tekstów źródłowych z I poł. VII w. terminu ‘muzułmanie’ w miejsce występujących w oryginale ‘Izmaelitów’, ‘Saracenów’ czy ‘Hagarenów’. Szerzej na ten temat – w V rozdziale niniejszej książki.

54 Dzieło to zapoczątkowuje chronologicznie gatunek literatury obejmujący dysputy religijne między przedstawicielami chrześcijaństwa i islamu.

syryjskim traktatem apokaliptycznym Pseudo-Efrema (okres pochodzenia sporny), i innymi. Z wiarą krzewioną przez Arabów chrześcijańscy autorzy polemizowali intensywniej od nastania VIII wieku. Byli wśród nich m.in. anonimowy autor syryjskiej dysputy pomiędzy nestoriańskim mnichem z Bēt Ḥālē a arabskim dostojnikiem (ok. 710–740), piszący jeszcze po grecku Jan z Damaszku (ok. 675–ok. 749), nestoriański katolikos Tymoteusz I (780–823), uczyony Niketas z Bizancjum (IX w.) i melkicki teolog piszący po arabsku Teodor Abū Qurra (początek IX w.).

Wybór teorii szkoły sceptycyzmu

Celem niniejszej książki jest przybliżenie polskiemu czytelnikowi szeregu teorii naukowych szkoły sceptycyzmu w islamistyce, które w Polsce są mało znane, a które w świecie zachodniej orientalistyki uważa się za część podstawowej wiedzy akademickiej z zakresu metodologii badań nad najstarszym okresem islamu i studiów koranicznych. W kolejnych rozdziałach omawianych jest pięć wybranych, wielowątkowych teorii naukowych powstałych od lat 70. XX wieku do dziś, dotyczących pochodzenia religii muzułmańskiej oraz wczesnych lat jej rozwoju. Ich autorami są (chronologicznie) Günter Lüling, John Wansbrough, Patricia Crone, Yehuda D. Nevo oraz badacze zrzeszeni w niemieckim Instytucie Inârah. Teorie te stanowią reprezentatywne przykłady zróżnicowania instrumentarium metodologicznego oraz prowadzenia badań nad tym samego zagadnieniem przez przedstawicieli różnych dyscyplin nauki – począwszy od religioznawstwa, nauk teologicznych i historii, poprzez językoznawstwo, po paleografię i archeologię. Od strony metodologicznej, interesującym jest obserwowanie zarówno płaszczyzn wspólnych pomiędzy tymi teoriami, jak i elementów wzajemnie sprzecznych lub wykluczających się. Na przestrzeni ostatnich kilkudziesięciu lat było oczywiście więcej wielowymiarowych i interdyscyplinarnych teorii wpisujących się w nurt sceptycyzmu i rewizjonizmu, jednak ze względu na naturalne ograniczenia projekt niniejszej książki został poświęcony wyborowi jedynie pięciu z nich. Wśród ważnych pominiętych należy wymienić przede wszystkim obszerną teorię przedstawiciela francuskojęzycznej szkoły islamistyki Bruno

Bonnet-Eymarda⁵⁵, hiszpańskiego paleontologa i historyka Ignacio Olagüe (1903–1974)⁵⁶, izraelskiego epigrafika i historyka islamu Moshe Sharona⁵⁷, palestyńskiego historyka islamu Sulimana Basheara⁵⁸, francuskiego teologa i historyka religii Édouarda-Marie Gallez⁵⁹, a także – już najbardziej współcześnie – amerykańskiego religioznawcy Stephena Shoemakera⁶⁰.

Książka koncentruje się na opisie wybranych teorii w sposób usystematyzowany, chronologiczny i transwersalny tematycznie, a jej głównym celem nie jest – między innymi z powodu licznych ograniczeń – ich kompleksowy komentarz, co może być ewentualnie kolejnym etapem szczegółowych badań. W Polsce nie opublikowano dotychczas specjalistycznych pozycji książkowych, które mogłyby stanowić punkt wyjścia do dalszej, szerokiej dyskusji i rozważań na temat zasadności tych idei. Ze względu na przytaczanie przez autora licznych, przeplatających się wzajemnie, złożonych wątków, pojęć i zagadnień zarówno w ich interpretacji tradycyjnej jak i tej nieortodoksyjnej, książka może niekiedy nastęrczać trudności czytelnikom niezaznajomionym z podstawowymi pojęciami z zakresu islamistyki i tradycji muzułmańskiej.

55 Bonnet-Eymard, francuski mnich i teolog tradycjonalista, wywodzi genezę Koranu bezpośrednio z tradycji judeochrześcijańskiej postulując, że jego autorem miał być anonimowy ariański mnich pozostający pod silnym wpływem judaizmu.

56 Ignacio Olagüe, *Les Arabes n'ont jamais envahi l'Espagne*, Flammarion, Paris 1969. Kontrowersyjna teoria Olagüe dotyczy tematyki podboju arabsko-muzułmańskiego Hiszpanii.

57 W teorii Sharona islam wyłania się i kształtuje stopniowo w Syro-Palestynie za czasów Umajjadów na skutek pragmatycznych uwarunkowań natury przede wszystkim politycznej.

58 W swojej teorii Bashear – druzyijski historyograf wczesnego islamu – przedstawia wizję islamu wyłaniającego się stopniowo i płynnie z tradycji judaizmu i chrześcijaństwa.

59 Gallez, francuski dominikanin i badacz islamu, rysuje teorię, według której prekursorami duchowości muzułmańskiej oraz tekstów inkorporowanych do Koranu byli judeonazarejczycy.

60 Stephen J. Shoemaker, *The Death of a Prophet. The End of Muhammad's Life and the Beginnings of Islam*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2012. Shoemaker postuluje rewizję procesu narodzin islamu wychodząc od muzułmańskich materiałów źródłowych dotyczących osoby proroka Mahometa i wydarzeń z I poł. VII w., z zastosowaniem narzędzi metodologicznych zaczerpniętych z biblistyki.

Rozdział I

Günter Lüling – islam nietrynitarną wiarą semickich praojców

„I tak oto jawi się paradoks skali doprawdy dziejowej: judeochrześcijaństwo dokonało co prawda swego żywota w religii chrześcijańskiej, lecz jednocześnie zachowało się w islamie i sięga w niektórych jego stymulujących impulsach aż po dziś dzień”

– Hans Joachim Schoeps¹

Günter Lüling (1928–2014) należał do czołowych niemieckich badaczy Koranu przełomu XX i XXI wieku. W islamistyce reprezentował nurt liberalny nawołujący do swoście postrzeganej demitologizacji wczesnych dziejów islamu. W jego pracach, począwszy od lat 70. XX wieku przewija się zasadnicze przekonanie, iż historyczną osnową świętej księgi islamu były arabskie hymny judeochrześcijańskie z domieszką staroarabskiej gnozy. Lüling nie jest pierwszym islamoznawcą (i zapewne nie ostatnim), który stawia taką tezę. Wcześniej podobnie postulował m.in. Adolf von Harnack (1851–1930)², a w czasach bardziej współczesnych – równoległe do G. Lülinga – korzeni

1 Hans-Joachim Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judentums*, Mohr Siebeck, Tübingen 1949, s. 342.

2 Niemiecki teolog luterański i historyk Adolf von Harnack uważał, że islam jest owocem tradycji judeochrześcijańskiej zmodyfikowanej pod wpływem gnozy; tradycji powstałej na gruncie arabskim przy inspiracji lokalnego proroka.

ideologicznych islamu w tradycji judeochrześcijaństwa doszukiwali się również inni sceptycy – John Wansbrough (1928–2002) i Karl-Heinz Ohlig (ur. 1938).

Badania niemieckiego uczonego, teologa z wykształcenia i gnostyka z zamiłowania, wpisują się w szeroko pojęte poszukiwania narodzin islamu w spuściźnie religijnej i kulturowej Bliskiego Wschodu okresu późnego antyku. Lüling skupia się na Koranie, nawiązujących jedynie przy okazji do innych elementów wczesnej tradycji muzułmańskiej takich jak literatura siry (żywota Mahometa) i sunna proroka. Analizuje tekst koraniczny przy użyciu szeregu narzędzi i kryteriów badawczych wywodzących się głównie z dziedzin teologii dogmatycznej, historii religii, a także – w dalszej kolejności – filologii i literaturoznawstwa³. Chodzi przede wszystkim o próbę zastosowania wobec tekstu Koranu narzędzi krytyki biblijnej (Lüling jest z wykształcenia teologiem protestantyzmu). Lüling postrzega się w roli spadkobiercy naukowego dziedzictwa liberalnych myślicieli-teologów żydowskich i chrześcijańskich, w tym przede wszystkim protestanckich, zajmujących się w XIX w. analizą krytyczno-naukową Biblii⁴.

Jest autorem kilku książek poświęconych wynikom swoich badań. Wydawał je własnym sumptem z uwagi na kontrowersyjność zawartych w nich tez i narastający ostracyzm wobec jego osoby w niemieckich środowiskach naukowych. Najbardziej znaną pozycją jest *Über den Ur-Qur'ān: Ansätze zur Rekonstruktion vorislamischer christlicher Strophenlieder im Qur'ān* (w wolnym tłumaczeniu: *O Pra-Koranie. Przyczynek do rekonstrukcji przedmuzułmańskich, chrześcijańskich pieśni stroficznych w Koranie*) z 1974 r.⁵, a także *Der christliche Kult an der vorislamischen Kaaba als Problem der Islamwissenschaft und*

3 Günter Lüling, *A Challenge to Islam for Reformation. The Rediscovery and reliable Reconstruction of a comprehensive pre-Islamic Christian Hymnal hidden in the Koran under the earliest Islamic Reinterpretations*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi 2003, s. XVII.

4 *Ibidem*, s. XXII, XXVI, XXXVI.

5 Günter Lüling, *Über den Ur-Qur'ān: Ansätze zur Rekonstruktion vorislamischer christlicher Strophenlieder im Qur'ān*, Verlag Hannelore Lüling, Erlangen 1974. Wydanie uzupełnione w j. angielskim: *A Challenge to Islam for Reformation. The Rediscovery and reliable Reconstruction of a comprehensive pre-Islamic Christian Hymnal hidden in the Koran under the earliest Islamic Reinterpretations*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi 2003.

Panteon sceptyków...

christlichen Theologie (Chrześcijański kult w przedmuzułmańskiej Al-Ka'bie jako problem islamistyki i teologii chrześcijańskiej) z 1977 r.⁶ oraz *Die Wiederentdeckung des Propheten Muhammad* (Prorok Mahomet odkryty na nowo) z 1981 roku⁷.

Niemiecki badacz wysuwa tezę, że Koran składa się historycznie z kilku warstw tekstualnych, z których najstarsza poprzedza misję Mahometa (Muhammada) prawdopodobnie o około dwustu lat, zaś najnowsza (ostatnia) pochodzi z przełomu VIII i IX w. n.e.⁸. Lüling poświęca swoje życie rekonstrukcji i badaniom głównie owej najstarszej warstwy tekstu Koranu, którą stanowiły – według niego – judeochrześcijańskie, nietrynitarnie utwory stroficzne używane w pierwszych wiekach ery nowożytnej m.in. do celów liturgicznych. Materiały te trafiły na Półwysep Arabski, do Hidżazu (lub może nawet tam właśnie powstały) zdobywając uznanie arabskiej ludności praktykującej kultury pogańskie lub gnostyczne. Doszło do swoistej symbiozy judeochrześcijaństwa północnoarabskiego z anikonicznymi wierzeniami Arabów z południa. Na początku VII wieku, Arabowie doczekali się proroka wielkiego formatu, który scalił te wierzenia w jedno krzewiąc ideę powrotu ludzkości do rdzennej ‘religii Abrahama i plemion’ – islamu. Na fundamencie wyżej wspomnianych tekstów, w wyniku prac redakcyjnych prowadzonych za czasów Mahometa i inspirowanych jego objawieniami, miała powstać warstwa druga stanowiąca dogmatyczny załączek już muzułmańskiego Koranu i oś, wokół której ewoluował dalszy proces powstawania tej świętej księgi. Owa druga warstwa tekstu nosi wciąż cechy nietrynitaryzmu i judeochrześcijaństwa, co – jak twierdzi Lüling – było zgodne z pierwotnym duchem islamu głoszonym przez proroka. Również i warstwie drugiej niemiecki teolog przygląda się dość szczegółowo.

6 Günter Lüling, *Der christliche Kult an der vorislamischen Kaaba als Problem der Islamwissenschaft und christlichen Theologie*, Verlag Hannelore Lüling, Erlangen 1977.

7 Günter Lüling, *Die Wiederentdeckung des Propheten Muhammad. Eine Kritik am "christlichen" Abendland*, Verlag Hannelore Lüling, Erlangen 1981.

8 Lüling, *A Challenge to Islam for Reformation*, s. XIII, 26.

Jak wiadomo, przez pierwsze trzy wieki chrześcijaństwa głównym zagadnieniem dogmatycznym dyskutowanym w kręgach wspólnot wiernych była kwestia natury Jezusa Chrystusa i jego relacji do Boga Stworzyciela. Czy miał naturę boską, anielską, a może ludzką? Spór dzielił wiernych na wyznawców dogmatu Trójcy Świętej (trynitarystów) i jej przeciwników (nietrynitarystów i antytrynitarystów). Ci drudzy wpisywani są obecnie przez teologię chrześcijańską w nurt gnozy okołochrześcijańskiej i to właśnie z nimi sympatyzuje ideologicznie Günter Lüling. Dochodzi drogą swych badań do przekonania, że to właśnie nietrynitaryzm był oryginalnym, pierwotnym dogmatem chrześcijańskim, zniekształconym w procesie dziejowym⁹. Dla niemieckiego badacza dogmat o Trójcy Świętej nie jest rdzennie chrześcijański, lecz był wprowadzany stopniowo wraz z postępującym procesem hellenizacji tej religii¹⁰.

Inspirację do studiów nad strofiką Koranu Lüling zaczerpnął m.in. z wyników badań Davida Heinricha Müllera (1846–1912)¹¹ i Rudolfa Geyera (1861–1929)¹², którzy wskazywali na obecność w Koranie utworów stroficznych (hymnów), oraz Karla Vollersa (1857–1909)¹³, który wykazywał w oparciu o studia Carlo de Landberga (1848–1924), iż Koran spisano oryginalnie nieliterackim językiem arabskim, a dopiero później został przeredagowany na

9 G. Lüling sam określa się w następujący sposób: „*Nie uważam się (...) już dłużej za chrześcijanina, ani w sensie ortodoksyjno-tradycyjnym, ani ewangelicznym, lecz za kogoś po trochu z judaisty, chrześcijanina, muzułmanina, buddysty, a nawet z domieszką ateisty i politeisty*”. *Ibidem*, s. LXIII.

10 *Ibidem*, s. LXIII. To i inne twierdzenia teologiczne Lüling zadzwiecza głównie liberalnym, niemieckojęzycznym teologom protestanckim przełomu XIX i XX wieku – Albertowi Schweitzerowi (1875–1965) i Martinowi Wernerowi (1887–1964). P. m.in.: Martin Werner, *Die Entstehung des christlichen Dogmas*, Paul Haupt, Berlin-Leipzig 1941.

11 Autor m.in.: *Die Propheten in ihrer ursprünglichen Form. Die Grundgesetze der ursemitischen Poesie, erschlossen und nachgewiesen in Bibel, Keilinschriften und Koran und in ihrer Wirkungen erkannt in den Chören der griechischen Tragödie*, Verlag Hülder, Wien 1896.

12 Autor m.in.: *Zur Strofik des Qur'āns*, *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, t. 22 (1908), s. 265–286.

13 Autor m.in.: *Volkssprache und Schriftsprache im alten Arabien*, Verlag Karl J. Trübner, Strassburg 1906.

arabski klasyczny¹⁴. Również Martin Hartmann (1851–1918) i Enno Littmann (1875–1958) pisali o tym, że w poszczególnych surach (np. 55, 77, 78) znajdują się mniej lub bardziej regularnie powtarzające się wersy refrenów będące reliktem staroarabskiej, przedislamskiej, ludowej poezji stroficznej¹⁵. Do tego wątku jeszcze wrócimy.

W poszukiwaniu pierwotnej struktury Koranu

Z punktu widzenia metodologii, Lüling podejmuje się rekonstrukcji hipotetycznej, oryginalnej warstwy utworów stroficznych Koranu za pomocą szeregu kryteriów, z których nadrzędnym jest wewnętrzna spójność idei w tekście¹⁶. Chodzi o analizę semantyczną sur koranicznych, tj. konsystencji i integralności dogmatycznej i teologicznej ich treści, logiczności i konsekwencji myśli i wątków, poprawności biblijnych toposów itp. Jeśli zaburzenie strofiki postuluje tezę o ingerencji w tekst, można ją zweryfikować poprzez analizę dogmatyki przekazu lub analizę języka¹⁷. Do tego celu Lüling używa przede wszystkim warsztatu krytyki tekstu badając treści pod kątem przekazu teologicznego i dogmatycznego, co uważa za warunek sine qua non analizy tekstów uświęconych religijnie¹⁸. Dopiero w drugiej kolejności posługuje się narzędziami analizy filologicznej. Za pomocą narzędzi filologicznych (gramatycznych) i zasad strofiki (z uwzględnieniem m.in. rymu, rytmu, liczby i kolejności strof) obowiązujących w poezji staroarabskiej, bizantyńskiej,

14 Lüling, *A Challenge to Islam for Reformation*, s. XX, 18, 513. Warto tu również zauważyć cytując za Lülingiem, iż egipski pisarz i krytyk literacki Ṭaha Ḥusayn miał w 1926 r. napisać w czystopisie swej książki poświęconej poezji dżahilijskiej (wydanej po protestach środowisk ortodoksyjnych w formie całościowo zmodyfikowanej pt. *Fī ʾal-adab ʾal-ġāhili*), że „Koran zawierał pewną liczbę kompozycji metrycznych poprzedzających czas misji proroka Mahometa”. Wspomina o tym jego znajomy, profesor literatury angielskiej na Uniwersytecie Kairskim Robert Graves w swej książce: *The White Goddess. A historical grammar of poetic myth*, Faber & Faber, London-Boston 1961, s. 241 i n.

15 Lüling, *Die Wiederentdeckung des Propheten Muhammad*, s. 101.

16 Lüling, *A Challenge to Islam for Reformation*, s. XIII, 368.

17 Lüling, *Die Wiederentdeckung des Propheten Muhammad*, s. 103.

18 Lüling, *A Challenge to Islam for Reformation*, s. L, 7.

syryjskiej, koptyjskiej, etiopskiej itd.¹⁹, Lüling rekonstruuje antycypowaną, pierwotną strukturę morfologiczną i składniową arabskiego tekstu. Na koniec, wyniki analizy konfrontuje z alternatywnymi *qirā'āt* (tzw. wariantami recytacyjnymi lub lekcyjnymi Koranu) poszczególnych wersetów koranicznych, zachowanymi w literaturze muzułmańskiej. Należy tu dodać, że szkoły prawa muzułmańskiego uznają od siedmiu do dziesięciu *qirā'āt*, a obecnie najpowszechniej drukowany na świecie tekst Koranu – z tzw. przekazu Ḥafṣ 'an 'Āṣim – jest jednym z tychże wariantów²⁰.

W podejściu metodologicznym niemiecki badacz jest więc tradycjonalistą, a nawet archaistą. Krytycznie odnosi się do stosowania metody krytyki tekstu w wydaniu ograniczającym ją wyłącznie do samej dziedziny filologii. Podążając za dawną klasyfikacją dyscyplin naukowych, uważa filologię za naukę pomocniczą teologii, a nie odwrotnie. G. Lüling pisze m.in., że „Tragedią Oświecenia z założenia było to, że już na początku doszło do katastrofalnej w skutkach emancypacji filologii od teologii (...) w taki sposób, że klasyczne filologie, dotychczas gardzone przez ludzi kościoła i teologów, oddzieliły się od teologii z głęboko odczuwaną awersją wobec tego, że teologia była od zawsze, i po wieki zostanie, jedynie kwestią dogmatyki”²¹.

19 Lüling, *Der christliche Kult*, s. 30, 33.

20 Przed zaproponowaniem przez Ibn Muğāhida w X w. n.e. klasyfikacji składającej się z siedmiu *qirā'āt* ich liczba mogła sięgać nawet osiemdziesięciu (mowa o wariantach tekstu zgodnych z rasmem kodeksu 'Uṭmāna). Z kolei podział na dziesięć wariantów lekcyjnych wprowadził w XV w. n.e. Ibn al-Ġazarī. Oprócz terminu *qirā'āt* w teologii muzułmańskiej funkcjonuje również enigmatyczny termin *aḥruf* odnoszący się do modułów recytacji. Według hadisów, Mahomet pytany o słuszność danej interpretacji Koranu, odpowiedział, że Koran został objawiony w siedmiu różnych *aḥruf*. Literatura egzegetyczna podaje 35 (!) różnych interpretacji tego bliżej niesprecyzowanego terminu. Więcej o tym w: Keith E. Small, *Textual Criticism and Qur'ān Manuscripts*, Lexington Books, Lanham 2011; Shady Hekmat Nasser, *The Transmission of the Variant Readings of the Qur'ān. The Problem of Tawātur and the Emergence of Shawādh*, Brill, Leiden-Boston 2013, a także: Ignác Goldziher, *Richtungen der islamischen Koranauslegung*, E. J. Brill, Leiden 1920, s. 37 i n.

21 Lüling, *A Challenge to Islam for Reformation*, s. L.

Panteon sceptyków...

Lüling pracuje z założeniem, że już w Arabii przedmuzułmańskiej istniała poezja stroficzna w języku arabskim nieliterackim²². Miała być w przeważającej mierze autorstwa arabskich chrześcijan (bądź przynajmniej arabskich autorów pozostających pod silnym wpływem chrześcijaństwa)²³. Język tej poezji miał być bardzo zbliżony do pierwotnego języka zrębów tekstualnych Koranu²⁴. Według tezy Lülinga, na początku VII wieku cały Półwysep Arabski był w zasadniczej mierze schryścianizowany²⁵. Przed islamem interior Półwyspu Arabskiego obfitował w pokaźną liczbę arabsko-chrześcijańskich utworów stroficznych, w dużej mierze używanych do celów liturgicznych²⁶. Niemiecki badacz twierdzi, że uczeni muzułmańscy zatarli ślady istnienia tej poezji. Mieli uczynić tak rzekomo dlatego, że tron tekstualny Koranu miał wywodzić się właśnie z dziedzictwa arabsko-judeochrześcijańskiego²⁷, które oni w ten sposób chcieli zmarginalizować lub zataić²⁸.

W tezie Lülinga, zatajenie chrześcijańskich korzeni Koranu (oraz szerzej patrząc: islamu) było głównie decyzją polityczną, dość zrozumiałą, gdyż

22 *Ibidem*, s. 177.

23 Lüling, *Der christliche Kult*, s. 18, 21. Lüling powołuje się na pracę libańskiego jezuitę: Camille Hechaimé, *Louis Cheikho et son livre 'Le christianisme et la littérature chrétienne en Arabie avant l'islam'*, Dar el-Machreq, Beyrouth 1967.

24 G. Lüling jest zwolennikiem tezy Juliusa Wellhausena, że jako pierwsi języka arabskiego w formie pisemnej używali arabscy chrześcijanie. Lüling, *A Challenge to Islam for Reformation*, s. 178.

25 Lüling, *Der christliche Kult*, s. 15. Lüling powołuje się na: Casper Detlef Gustav Müller, *Kirche und Mission unter den Arabern in vorislamischer Zeit, Sammlungen gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte*, t. 249, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1967; oraz na: Adolf von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* wyd. IV, Leipzig 1924, t. II, s. 699 i n.

26 Lüling, *A Challenge to Islam for Reformation*, s. 183.

27 *Ibidem*, s. 25. Lüling przychyła się w tym kontekście m.in. do tezy Louisa Cheikho, który postulował, że przedmuzułmańska poezja staroarabska była w swym oryginalnym wydaniu w przeważającej mierze chrześcijańska (zaś potem miano ją retrospekcyjnie zislamizować). Lüling, *Der christliche Kult*, s. 17–25.

28 *Ibidem*, s. 24, 61–62, 70; *Die Wiederentdeckung des Propheten Muhammad*, s. 310, 315.

podyktowaną koniecznością samoobrony nieokrępego jeszcze dogmatycznie islamu przed otwartą teologiczną konfrontacją z potężnym orężem ideologicznym Bizancjum. Niewątpliwie nie bez znaczenia były tu również doraźne korzyści polityczno-religijne włodarzy kalifatu arabsko-muzułmańskiego po śmierci Mahometa, którzy zyskiwali w ten sposób jeden z argumentów dla usankcjonowania swej władzy²⁹. Była to samoobrona konieczna, gdyż – jak pisze Lüling – „*chcąc ratować zwycięstwo islamu nad zhellenizowanym chrześcijaństwem, trzeba było poświęcić judeochrześcijańskie korzenie islamu*”³⁰. A islam (wraz z Koranem) jest w przekonaniu Lülinga „*w zasadniczej, bezpośredniej mierze kontynuacją i modyfikacją tradycji judeochrześcijańskiej*”³¹. Wyrugowane z dziejów ery przedislamskiej wątki chrześcijańskie islam postprofetyczny zastąpił motywami pogańskimi³². Wiązało się to m.in. z przemianowaniem tożsamości wrogów Mahometa z trynitarnych chrześcijan na politeistycznych pogan. Lüling nazywa to obronną polityką ‘appeasementu’ władz wczesnego kalifatu arabsko-muzułmańskiego wobec zhellenizowanego Zachodu³³.

Niemiecki sceptyk doszedł do przekonania, że na zlecenie tych władz, a także pod wpływem czynników politycznych zewnętrznych, zdeformowano oryginalny przekaz objawień Mahometa. Podobnie, zanegowanie istnienia przed islamem chrześcijańskiej, staroarabskiej, bezfleksyjnej poezji ludowej i twórczości stroficznej miało na celu zduszenie w zarodku ewentualnej dyskusji na temat treści chrześcijańskich, które znalazły swoją drogę do Koranu³⁴. Lüling wylicza, że – oprócz ingerencji dogmatycznych – pierwotny zapis judeochrześcijańskich utworów stroficznych był modyfikowany przez późnych muzułmańskich redaktorów również na skutek jednej lub wielu

29 Lüling, *A Challenge to Islam for Reformation*, s. XIV, XXXVII, 8–9, 202, 517; *Die Wiederentdeckung des Propheten Muhammad*, s. 125.

30 Lüling, *Der christliche Kult*, s. 65.

31 *Ibidem*, s. 70.

32 Lüling, *Die Wiederentdeckung des Propheten Muhammad*, s. 209.

33 Lüling, *Der christliche Kult*, s. 54.

34 Lüling, *Die Wiederentdeckung des Propheten Muhammad*, s. 125.

Panteon sceptyków...

nakładających się na siebie przyczyn pozapolitycznych: błędnej diakrytyzacji arabskiego rasmu (tj. szkieletu spółgłoskowego pozbawionego znaków diakrytycznych); błędnej wokalizacji spółgłosek; modyfikacjom rasmu wraz z jego diakrytyką; pomijaniu, interpolowaniu lub zamianie znaków literowych w wyrazach, zdaniach i całych fragmentach tekstu; zmian stylu języka, np. z Nieliterackiego na literacki klasyczny (tzw. koraniczny); nakładaniu się pól semantycznych tych samych rdzeni spółgłoskowych między językiem arabskim a językami hebrajskim i aramejskim (syrjskim) m.in. w wypadku zapożyczeń z tychże języków; konstruowaniu nowych znaczeń leksykalnych dla poszczególnych wyrazów na bazie nieprawidłowych skojarzeń i wyżej wspomnianych deformacji tekstu oryginalnego³⁵.

Lüling stoi na stanowisku, że źródła pisane dotyczące wczesnego islamu (jak również szerzej patrząc – starożytnego Orientu, czasów przedmuzułmańskich i wielu innych epok) zostały „całkowicie zdeformowane i zmaćcone na skutek nakładających się na siebie, głęboko ingerencyjnych redakcji tekstu o charakterze dogmatycznym”³⁶. Tak więc, dla poczynienia kompetentnych ustaleń dotyczących odległego okresu czasu, należy studiować dostępne źródła pod kątem przekazywanego przez nich sensu (ciągłości funkcji semazjologicznych³⁷) w ujęciu historycznym tychże źródeł, a nie litery słów, które mogły od tamtego czasu wielokrotnie zmienić swoje znaczenie. Filarem metodologii niemieckiego badacza jest więc również założenie, że w celu prawidłowej interpretacji tekstu należy najpierw znaleźć semiotyczny (semazjologiczny) klucz do rekonstrukcji systemu rozumienia rzeczywistości danej epoki³⁸. W świetle takiego podejścia, przeciętny współczesny czytelnik Koranu jest prawie pozbawiony szans na dotarcie do oryginalnego przesłania słów tej

35 Lüling, *A Challenge to Islam for Reformation*, s. 9–10.

36 Günter Lüling, *Sprache und archaisches Denken. Aufsätze zur Geistes- und Religionsgeschichte*, wyd. II, Verlag Hannelore Lüling, Erlangen 2005, s. 8.

37 Semazjologia – dział semiotyki badający związki między wyrażeniami językowymi a przedmiotami, do których się odnoszą. Słownik języka polskiego online (<http://sjp.pl/>).

38 Lüling, *Sprache und archaisches Denken*, s. 8.

księgi. Dodatkowym utrudnieniem jest brak kompleksowego słownika etymologicznego języka arabskiego.

Najstarsza warstwa tekstu Koranu

Do jakich wniosków doszedł Günter Lüling w wyniku swoich badań? Główna konkluzja jest taka, iż tekst Koranu w postaci uświęconej przez ortodoksję muzułmańską skrywa w sobie rdzenną warstwę nietrynitarnych utworów stroficznych rozproszonych obecnie w różnych surach Koranu (w większości w tzw. surach mekkańskich, choć Lüling nie zgadza się z klasyfikacją Theodora Nöldeke (1836–1930) dzielącą sury koraniczne na mekkańskie i medyńskie). Fragmenty te, składające się na trzon tekstualny świętej księgi islamu, miały być w VII i VIII w. n.e. wielokrotnie przeredagowane i obudowywane nowymi elementami³⁹.

Według Lülinga, judeochrześcijańskie teksty warstwy pierwszej mogły powstać nawet jeszcze dwa wieki przed pojawieniem się Mahometa w postaci hymnodiów na cześć Boga Jedynego (m.in w formie psalmów, responsoriów). Utwory te, utrzymane w konwencji stroficznej, miały służyć schrystianizowanym społecznościom środkowo-zachodniej części Półwyspu Arabskiego do celów liturgicznych⁴⁰. Jak pisze niemiecki badacz, wpisują się one swą wierszowaną strukturą w „międzynarodową sieć tradycji poezji stroficznej, obejmującej konwencje staroegipskie, starotestamentowe, staroarabskie przed islamu i starożydowskie, z ich [późniejszymi] odpowiednikami w postaci hymnów bizantyńskich, koptyjskich, syryjskich, arabskich (przedmuzułmańskich i wczesnomuzułmańskich) i etiopskich, mniej lub bardziej współczesnych epoce wczesnego islamu, sięgając w końcu nawet po czasy późnośredniowiecznej i współczesnej arabskiej poezji stroficznej (nazywanej *zağal* lub *nabaṭī*)”⁴¹.

39 Lüling, *A Challenge to Islam for Reformation*, s. 1, 174.

40 *Ibidem*, s. XII – XIII, 7–8, 21, 23, 27, 184, 426.

41 Jako przykład tekstów, które przechodziły drogę redakcji przez różne języki i alfabety na Bliskim Wschodzie, G. Lüling podaje etiopskie hymny chrześcijańskie pochodzące z po-

Hymny te miały oryginalnie powstać w ponaddialektalnym języku arabskim, posiadającym wiele cech języka literackiego. Był to język defektywny (w dużej mierze niefleksyjny), z jednej strony jeszcze niezbyt oddalony od mowy potocznej, z drugiej zaś już elegancki i wyszukany leksykalnie. Jak pisze Lüling, „*Ten arabski język stroficznych, chrześcijańskich tekstów bazowych, mimo że różni się z jednej strony od staroarabskiego języka klasycznego (staroarabskiej poezji kwantytatywnej) zaś z drugiej strony jest bliski językowi potocznemu (mowie codziennej niepiśmiennego ludu), jest bez wątpienia wzniosłym językiem literackim, którego leksykalne, ortograficzne, morfologiczne i składniowe prawidłowości wskazują na godną uwagi tradycję kulturową*”⁴². W innym miejscu niemiecki badacz określa ten język mianem „*podniosłej literacko mowy potocznej*”⁴³.

Defektywność hymnodiów przejawiała się m.in. tym, że jedynie w ich części pojawiały się końcówki gramatyczne (niekoniecznie w prawidłowej językowo formie) w celu zachowania rytmu lub rymu⁴⁴. Lüling pisze w odniesieniu do języka Koranu, iż „*(...) wydaje się dość często, że autor rymów nadużywa w sposób świadomy i humorystyczny klasycznych końcówek gramatycznych jako zmyślnej konwencji poetyckiej, co nie jest [zresztą] cechą obcą żadnej potocznej lub popularnej poezji w innych językach czy epokach*”⁴⁵. Między tym ponaddialektalnym językiem tekstu Koranu a mową potoczną

czątku VI w. n.e., które wywodzą się w dużej mierze z hymnów koptyjskich (tłumaczonych poprzez język arabski), niekiedy pokrywając się ze sobą słowo w słowo na przestrzeni kilkuset wersów, z zachowaniem sekwencji strof. Nierzadkie przypadki niezrozumienia sensu koptyjskich oryginałów przez skrybów-redaktorów tłumaczących tekst na j. gyyz wynikają z błędnego odszyfrowania przez nich dwuznacznego zapisu arabskiego tekstu pozbawionego znaków diakrytycznych i ortograficznych. Równoległe do tłumaczeń w kombinacji koptyjski-arabski-gyyz tłumaczono również na język gyyz utwory stroficzne z języka syryjskiego (poprzez tzw. arabski-garszuni, czyli język arabski zapisywany alfabetem syryjskim w okresie zanim ustabilizował się arabski alfabet. Garszuni przetrwał w życiu arabskich chrześcijan w ograniczonym zakresie do dziś.). *Ibidem*, s. 8, 183, 184, 431.

42 Lüling, *Über den Ur-Qur' ān*, s. 3.

43 Lüling, *A Challenge to Islam for Reformation*, s. 17.

44 *Ibidem*, s. 18, 155.

45 *Ibidem*, s. 18.

Arabów miała zachodzić zależność podobna do tej, jaka istnieje do dziś pomiędzy formami komunikacji ponaddialektalnej arabskojęzycznych mieszkańców różnych regionów Bliskiego Wschodu (np. obszaru Syro-Palestyny, obszaru Zatoki Perskiej, obszaru Doliny Nilu itd.) a poszczególnymi dialektami w ramach tych regionów. Badacz przychylił się do tezy wspomnianych Carlo de Landberga i Karla Vollersa jeszcze z XIX w. n.e., iż za czasów Mahometa na Półwyspie Arabskim 90% komunikacji werbalnej odbywało się – podobnie jak zresztą współcześnie – w lokalnych dialektach lub narzeczach⁴⁶. Jednocześnie, jak dziś tak i wówczas, istniały wznioślejsze formy komunikacji: arabski ponaddialektalny, arabski literacki i arabski klasyczny (rodzaj koine, którym przed islamem posługiwało się czynnie tylko niewielu)⁴⁷. Arabski literacki i klasyczny były używane w mowie (pismo arabskie dopiero się krystalizowało) głównie do celów poezji i sztuki (przez ludność arabską nie tylko na Półwyspie Arabskim). Pełne normy gramatyczne dla języka klasycznego opracowano dopiero wraz z rozwojem arabskiego piśmiennictwa w IX wieku.

W teorii Lülinga, najstarsze zręby Koranu powstały więc w dość wysublimowanej, (pół)literackiej formie arabskiego – ponaddialektalnym ‘lingua franca’ arabskojęzycznych mieszkańców Lewantu, który mógł się podobać ze względu na swą lekkość, melodyjność i polot. Dopiero po przeredagowaniu go przez tzw. komisję ‘Uṭmāna (kalifa w latach 644–656 n.e.), a także po przeróbkach późniejszych redaktorów, utwory te przybrały ostatecznie formę stylizowaną na klasyczną, przedmuzułmańską staro-arabszczyznę, co zostało zresztą uczynione – w osądzie niemieckiego teologa – w sposób bardzo niezręczny⁴⁸. W trakcie prac redakcyjnych nadano językowi Koranu wzniosłą, w pełni fleksyjną formę klasyczną, którą późniejsi egzegeci błędnie uznali za odzwierciedlenie ekstatycznego tonu przekazów objawień

46 Lüling, *Die Wiederentdeckung des Propheten Muhammad*, s. 101–102, 106; Lüling, *Sprache und archaisches Denken*, s. 194.

47 Lüling, *Der christliche Kult*, s. 32–33.

48 Lüling, *Die Wiederentdeckung des Propheten Muhammad*, s. 360.

Panteon sceptyków...

Mahometa⁴⁹. W rzeczywistości jednak – jak postuluje Lüling – u podstawy tekstu Koranu legła ponaddialektalna warstwa językowa z przewagą konstrukcji imiennych (tj. nieczasownikowych).

Ponadto, na języku i stylu arabskich hymnodiów miała odbić swe piętno chrześcijańska literatura ościennych ludów semickich. Stąd – według Lülinga – dla właściwego zrozumienia i rekonstrukcji hymnów konieczna byłaby również analiza ich treści pod kątem filologii siostrzanych języków semickich (w tym archetypów literackich, a także semantyki, leksyki i gramatyki: morfologii, składni, fonologii).

Druga warstwa tekstualna Koranu

Na ów pierwotny, chrześcijański trzon tekstualny Koranu nakłada się następnie jego druga warstwa. Jest ona kluczowa dla bezpośredniej genezy wiary muzułmańskiej. Składają się na nią przeróbki utworów stroficznych warstwy pierwszej w duchu rodzących się nauk islamu za czasów proroka Mahometa⁵⁰. Należy tu od razu wstępnie wskazać, że Mahomet był w teorii niemieckiego teologa prorokiem nawołującym do restytucji pierwotnej, nietrynitarniej wiary przodków, czerpiącym jednocześnie z bogatego skarbcza tradycji judeochrześcijańskich, które zachowały się w różnym stopniu wśród schrytjanizowanych Arabów. Nie głosił jednak islamu w jego rozumieniu współczesnym, lecz krzewił – jak postuluje Lüling – prasemicki kult ducha mający na powrót zjednać ludzkość ze swym Stwórcą. Szerzej będzie on opisany w dalszej części tego rozdziału. Rekonstruowana warstwa druga Koranu jest więc pod względem dogmatyki najbliższa oryginalnemu przesłaniu proroka Arabów i nosi u Lülinga nazwę ‘Koranu Proroka’.

Wczesnym redaktorom tej warstwy koranicznej miało na tym etapie chodzić przede wszystkim o eliminację z tekstu centralnych motywów chrystologicznych⁵¹. Modyfikacje miały zazwyczaj formę ingerencji w sam

49 Lüling, *A Challenge to Islam for Reformation*, s. 10, 18, 340.

50 *Ibidem*, s. 11, 18, 427.

51 *Ibidem*, s. 443, 513.

tekst, interpolowania zwykle krótkich glos i komentarzy pomiędzy już istniejące wersy lub ich modyfikacje. Z jednej strony, zabiegi te reinterpretowały (judeo)chrześcijański utwór w sposób zgodny z dogmatycznym przesłaniem proroka, z drugiej zaś nierzadko powodowały nieskładność językową. Głównym mankamentem tej warstwy języka Koranu jest właśnie, jak twierdzi Lüling, beład gramatyczny interpolowanego tekstu⁵². Prace redakcyjne na tym etapie naruszyły między innymi symetrię strofiki Koranu⁵³: „*porządek stroficzny tekstu został ponad wątpliwość umyślnie zaburzony celem przekształcenia go na prozę*”⁵⁴ – postuluje Lüling.

Oryginalnie wierszowany układ hymnów zostaje więc zaburzony krótkimi elementami prozy (współczesne nauki orientalne określają styl koraniczny mianem rymowanej i rytmizowanej prozy, nadając mu rangę unikatku literackiego, wzorowanego na staroarabskim stylu *sağ'*). Powoduje to m.in. deformację struktury rymów wewnętrznych i rytmiki wiersza⁵⁵, a także pojawienie się wielu niepoprawnych leksykalnie i gramatycznie form⁵⁶. Jaki pisze Lüling, „*Ten język trudno tak naprawdę nazwać językiem w prawdziwym tego słowa znaczeniu (...)*”⁵⁷. W egzegezie muzułmańskiej występowanie niektórych nienormatywnych form gramatycznych w Koranie bywa tłumaczone specyficznym charakterem objawień przelanych na papier⁵⁸. Z kolei dla niemieckiego badacza, „*Wiele logicznych i językowych zgrzytów w tekście Koranu wzięło się z nieprawdopodobnie siermiężnej pracy redakcyjnej (...)*”⁵⁹. Lüling pisze dosadnie w odniesieniu do drugiej i kolejnych warstw tekstualnych

52 *Ibidem*, s. 15, 16, 23; *Die Wiederentdeckung des Propheten Muhammad*, s. 118; *Der christliche Kult*, s. 27–28, *Über den Ur-Qur'ān*, s. 8.

53 Lüling, *Der christliche Kult*, s. 30.

54 Lüling, *A Challenge to Islam for Reformation*, s. XVIII.

55 *Ibidem*, s. 16.

56 *Ibidem*, s. 18.

57 *Ibidem*.

58 *Ibidem*, s. 18, 26.

59 Lüling, *Die Wiederentdeckung des Propheten Muhammad*, s. 360.

Panteon sceptyków...

o „wyniszczeniu tekstu Koranu”⁶⁰ oraz o „interpolacjach, dziwnych przełamaniach stylu, składni i form językowych, które świadczą o wstawianiu wyrazów i zdań”, których sama teologia muzułmańska nie potrafi przekonywująco wyjaśnić⁶¹. „Była to działalność redakcyjna, który w rzeczywistości wyrzuciła nieprawość dziedzictwu proroka”⁶² – stwierdza niemiecki koranista.

Według jego szacunków, pierwsza i druga warstwa tekstualna Koranu stanowią objętościowo trzecią część jego obecnej treści⁶³. W praktyce więc, im dłuższa sura, tym mniejsza jej część przynależy do dwóch najstarszych warstw. Rdzennie chrześcijańskie hymny koraniczne składały się zazwyczaj tylko z kilku strof tekstu. Niektóre krótkie sury uszły prawie w całości postprofetycznym pracom redakcyjnym i zachowały się w postaci jedynie dwuwarstwowej. Przykładem jest sura 78 – An-Naba’ (Wieść). W analizie niemieckiego badacza, była ona oryginalnie 8-stroficznym hymnem chrześcijańskim z okresu na długo przed islamem, na który nałożyły się późniejsze interpolacje redakcyjne całych wersów (4, 5, 15, 16, 18, 22, 23, 25, 26, 27, 28, 29, 31, 32, 33, 34, 36, 39) lub ich części (37, 38)⁶⁴. Wersy te zostały dopisane w duchu przesłania proroka Arabów dającemu odpór trynitarnemu chrześcijaństwu. Wersy 4 i 5 mogą być, według tezy Lülinga, jedną z autentycznych wypowiedzi proroka Mahometa⁶⁵. Rekonstrukcja hymnu polegała na eliminacji wszystkich interpolowanych wersów, zaś poza tym ograniczyła się w wypadku tej sury tylko do niewielkich zmian w tekście. Efektem jest układ trzywersowych strof. Każda z nich to odrębna jednostka tematyczna. Dwa pierwsze wersy z każdej strofy mają z zasady przekaz identyczny lub blisko spokrewniony ze sobą, zaś wersy trzecie stoją do nich jakoby w opozycji.

60 *Ibidem*, s. 361.

61 Lüling, *Der christliche Kult*, s. 27–28.

62 *Ibidem*, s. 62; Lüling, *A Challenge to Islam for Reformation*, s. 426.

63 *Ibidem*, s. 11.

64 *Ibidem*, s. 411–429.

65 *Ibidem*, s. 426–427.

Lüling pisze, że jest to charakterystyczne dla utworów responsoryjnych, gdzie dwa pierwsze wersy intonuje kantor, zaś przy wersie trzecim włącza się chór.

Rekonstrukcja treści sury 78 Koranu – An-Naba' (Wieść) metodą Güntera Lülinga:

Strofy trzywersowe	Współczesna numeracja wersów	Tematyka przewodnia	Tłumaczenie Józefa Bielawskiego	Tłumaczenie Güntera Lülinga (w wolnym przekładzie na język polski)
			W Imię Boga Miłosiernego, Litościwego!	W Imię Boga Miłosiernego, Litościwego!
1a	78:1	Niewiara pogan	O co oni wzajemnie się pytają?	O co oni wzajemnie się pytają?
1b	78:2		O wieść wielką, ⁶⁶	O wielką nowinę,
1c	78:3		co do której nie są zgodni.	co do której nie są zgodni ⁶⁷ .
	78:4		Nie! Oni niebawem się dowiedzą!	-----
	78:5		I jeszcze raz nie! Oni niebawem się dowiedzą!	-----
2a	78:6	Stworzenie Ziemi jako idealnego domu	Czyż nie uczyniliśmy ziemi łożem dla wypoczynku,	Czyż on nie uczynił ziemi kolebką,
2b	78:7		a gór jako podpory do namiotu?	a gór filarami?
2c	78:8		Stworzyliśmy was parami.	Czyż nie owiał was zmiennymi wiatrami?
3a	78:9	Stworzenie nocy dla spoczynku i dnia dla życia	Uczyniliśmy wasz sen odpoczynkiem.	Uczył wasz sen odpoczynkiem.
3b	78:10		Uczyniliśmy noc zasłoną.	Uczył noc zasłoną.
3c	78:11		Uczyniliśmy dzień czasem życia.	Uczył dzień czasem życia.
4a	78:12	Stworzenie siedmiu	Zbudowaliśmy nad wami siedem sfer solidnych.	Zbudował nad wami siedem sfer solidnych.

66 J. Bielawski tłumaczy, że wielka wieść to zapowiedź Dnia Zmartwychwstania i Sądu Ostatecznego

67 Lüling tłumaczy, że chodzi o nowinę chrystusowej ewangelii, głoszoną od dawna z różnym skutkiem również wśród plemion Półwyspu Arabskiego. Ludzie nie są zgodni, która denominacja chrześcijańska jest najbliższa prawdzie. Lüling, *A Challenge to Islam for Reformation*, s. 425.

Panteon sceptyków...

4b	78:13	niebios, słońca,	Uczyniliśmy lampę płonącą.	Uczył lampę płonącą.
4c	78:14	księżycy, pogody	Spuściliśmy z deszczowych chmur wodę obfitą	Spuścił z deszczowych chmur wodę obfitą
	78:15		i sprawiliśmy, iż dzięki niej wrosły ziarna i rośliny	-----
	78:16		oraz bujne ogrody.	-----
5a	78:17	Katakлизmy nadchodząc ego Dnia Sądu	Zaprawdę, Dzień Rozstrzygnięcia jest wyznaczony!	Zaprawdę, Dzień Rozstrzygnięcia jest niczym zaćmienie słońca,
	78:18		Tego Dnia, kiedy zadną w trąbę, przybędziecie grupami.	-----
5b	78:19	Katakлизmy nadchodząc ego Dnia Sądu	Niebo zostanie otwarte i stanie się bramami.	Niebo zostanie otwarte i stanie się bramami (tryskającymi wodą).
5c	78:20		Góry zostaną z posad poruszone i staną się mirażem.	Góry zostaną z posad poruszone i staną się parą.
6a	78:21	Piekło zapłatą dla grzeszników	Zaprawdę, Gehenna jest na czatach	Zaprawdę, Gehenna jest niczym pułapka
	78:22		jako miejsce powrotu dla buntowników!	-----
	78:23		Będą przebywać w niej przez wieki.	-----
6b	78:24	Piekło zapłatą dla grzeszników	Nie zakosztują w niej ani ochłody, ani napoju,	Nie skosztujecie w niej ani ochłody, ani napoju,
	78:25		a jedynie wodę wrzącą i ropę cuchnącą	-----
	78:26		jako zapłatę odpowiednią.	-----
	78:27		Zaprawdę, oni się nie spodziewali, iż będą zdawali rachunek!	-----
	78:28		Uważali znaki Nasze za kłamstwo	-----
	78:29		podczas gdy My wyliczyliśmy każdą rzecz, zapisując ją.	-----
6c	78:30	Piekło zapłatą dla grzeszników	Zakosztujcie więc! My nie zwiększymy dla was niczego oprócz cierpienia!	Więc: skosztujcie; on nie zwiększy dla was niczego oprócz cierpienia!

	78:31		Zaprawdę, dla bogobojnych – miejsce szczęśliwości:	-----
	78:32		sady i winnice,	-----
	78:33		i dziewczęta o zaokrąglonych piersiach – jednakowej młodości,	-----
	78:34		i puchary napełnione!	-----
7a	78:35	Ludzkość przed tronem Sądu Bożego	Nie będą oni, tam słyszeć ani próżnej gadaniny, ani kłamstwa.	W niej [w Gehennie] nie będziecie wygłaszać ani próżnej gadaniny, ani kłamstwa.
	78:36		Taka jest nagroda od twojego Pana – dar dobrze obliczony –,	-----
7b	78:37	Ludzkość przed tronem Sądu Bożego	od Pana niebios i ziemi i tego wszystkiego, co jest między nimi, Miłosiernego; nie będą oni mieli możliwości przemawiania do Niego.	Nie będziecie mieli możliwości usłyszeć od Niego.
7c	78:38		Tego Dnia kiedy Duch i aniołowie staną w szeregach, nie będą mogli mówić, oprócz tego, któremu pozwoli Miłosierny, i powie on to, co słuszne.	Nie będziecie mogli mówić, jak tylko prawdę.
	78:39		Ten Dzień to prawda. Przeto ten, kto zechce, znajdzie drogę powrotu do swojego Pana.	-----
8a	78:40	Ludzkość przed tronem Sądu Bożego	Zaprawdę, daliśmy wam ostrzeżenie o karze bliskiej, w Dniu, kiedy człowiek zobaczy	Zaprawdę, daliśmy wam ostrzeżenie o karze bliskiej, w Dniu, kiedy człowiek zobaczy
8b			to, co przygotowały jego ręce,	to, co przygotowały jego ręce,
8c			i powie niewierny: "O, gdybym mógł być prochem!"	i powie niewierny: "O, gdybym mógł być prochem!"

Prorocy anielskimi wysłannikami niebios

Co nadzwyczaj interesujące, jednym z najważniejszych elementów dogmatycznych pierwszej i drugiej warstwy koranicznego tekstu miała być angelologia⁶⁸. Niemiecki badacz nie ukrywa, że ideą angelologii zainspirował się z liberalnej teologii Alberta Schweitzera (1875–1965) i Martina Wernera (1887–1964) zajmujących się m.in. chrystologią biblijną⁶⁹. Z badań Lülinga wynika, że Koran w swym przesłaniu zgodnym z duchem nauczania Mahometa miał przedstawiać osoby Jezusa Chrystusa i Mahometa jako odwiecznych archaniołów z wysokiego chóru anielskiego, którzy na czas pełnienia swej misji na Ziemi przyjęli postacie ludzkie⁷⁰. Jezus jest więc nie Stwórcą, lecz stworzeniem Boga, doskonale Mu podległym, mającym ostatecznie wybawić całe Boże stworzenie poprzez cierpienie jako Jego sługa⁷¹. Zadaniem człowieka pozostaje pójście w ślady Chrystusa. Misją zarówno Jezusa jak i Mahometa było umożliwienie ludzkości wyboru – opowiedzenia się po stronie wierzących lub niewiernych⁷².

68 *Ibidem*, s. 21. Lüling, *Sprache und archaisches Denken*, s. 196.

69 *Ibidem*, s. 194; Lüling, *A Challenge to Islam for Reformation*, s. XXIII (przyp. 13); *Die Wiederentdeckung des Propheten Muhammad*, s. 19, 88; Na Wyspach Brytyjskich nurt filozofii Schweitzera i Wernera był znany pod nazwą szkoły S.G.F. Brandona (który przetłumaczył na angielski książkę M. Wernera pod tytułem *The Formation of Christian Dogma, An Historical Study of its Problems*, Harper & Brothers, New York 1957).

70 Lüling, *A Challenge to Islam for Reformation*, s. 28; Lüling, *Die Wiederentdeckung des Propheten Muhammad*, s. 70, 81, 84.

71 W przekonaniu Lülinga, również sam Jezus rozumiał się jako oczekiwany Mesjasz w znaczeniu anielskiego wysłannika niebiańskiej Wysokiej Rady lub Wielkiego Planu (i takiego też Mesjasza miały oczekiwać wspólnoty wiernych), zgodnie ze słowami proroka Izajasza z greckiej Septuaginty (Iz 9, 5 i n.): „Dziecię nam się urodziło, syn, i zostało nam dane. Na jego barkach spoczęła władza. Otrzyma ono imię Wysłannik Wielkiego Planu”. Septuaginta czyli grecka Biblia Starego Testamentu wraz z księgami deuterokanonicznymi i apokryfami żydowskimi oraz onomastykonem, wyd. III, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa 2014, s. 1385; Lüling, *Die Wiederentdeckung des Propheten Muhammad*, s. 55; *A Challenge to Islam for Reformation*, s. 21, 432, 442–443; *Der christliche Kult*, s. 71.

72 Lüling, *A Challenge to Islam for Reformation*, s. 28–29; *Die Wiederentdeckung des Propheten Muhammad*, s. 55, 320; Filozof i teolog luterański Albert Schweitzer oraz

W teorii G. Lülinga, rozpowszechniona w starożytności wiara w reinkarnację (metempsychozę)⁷³ aniołów Bożych w osoby proroków pozostawała wciąż żywa w VII w n.e.⁷⁴. Mahomet miał być świadomy swej anielskiej tożsamości, stanowiąc jedno z osobą Jezusa a także starszych proroków⁷⁵: „...[Mahomet] bezspornie wierzył, (...), że jest Aniołem z Wysokiej Rady Boga, praistniejącym w Wysokiej Radzie Boga przed swym życiem na Ziemi, i z powrotem przeznaczonym do tego dostojnego miejsca po dopełnieniu swego żywota”⁷⁶. Uznawał się za ostatnie ogniwo w dziejowym łańcuchu biblijnych proroków⁷⁷. Niemiecki orientalista postuluje, że do aniołów z Wysokiej Rady

berneński profesor historii dogmatyki Martin Werner byli przekonani, że semickie prachrześcijaństwo nie przypisywało Jezusowi boskości. Werner napisał m.in., że „*Chrystusa nie należy utożsamiać z Jezusem. Chrystus to ‘duch Boga’, a precyzyjnie mówiąc moc dobra w historii, natomiast historyczna osoba Jezusa jest niejedynym, lecz wyjątkowym objawieniem się tejże mocy.*” Cytat za: Lüling, *Die Wiederentdeckung des Propheten Muhammad*, s. 228 (Lüling powołuje się na prywatny list M. Wenera do H.E. Webera z 28.4.1942 r.).

- 73 Jest to również myśl zaczerpnięta przez G. Lülinga z filozofii Martina Wenera (a konkretnie książki: *Die Entstehung des christlichen Dogmas*) i występuje również w szkole duchowości antropozoficznej. Analogiczną tezę w odniesieniu do profetologii islamu wysunął też wcześniej Arent Jan Wensinck (1882–1939) pisząc, że „*Prorocy jako istoty pośrednie [niem. Mittelwesen] są nie tylko nieśmiertelni, lecz również odwieczni, są kimś w rodzaju aniołów, nie mają jednak tak ostro zarysowanej osobowości i stąd są do siebie podobni*”. Arent Jan Wensinck, *Muhammad und die Propheten*, Acta Orientalia t. II (1924), s. 183. Również Amerykanin John Wansbrough wskazywał na semantyczne pokrewieństwo arabskich słów *malāk* (anioł) i *rasūl* (prorok, wysłannik). John Wansbrough, *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford University Press, Oxford 1977, s. 55.
- 74 Lüling, *Die Wiederentdeckung des Propheten Muhammad*, s. 77–79. Por. ewangeliczną rozmowę Jezusa z uczniami (Mt 16, 13–14): „13. *Gdy Jezus przyszedł w okolice Cezarei Filipowej, pytał swych uczniów: «Za kogo ludzie uważają Syna Człowieczego?» 14. A oni odpowiedzieli: «Jedni za Jana Chrzciciela, inni za Eliasza, jeszcze inni za Jeremiasza albo za jednego z proroków»*”.
- 75 Lüling, *Die Wiederentdeckung des Propheten Muhammad*, s. 79 i 84.
- 76 Lüling, *A Challenge to Islam for Reformation*, s. 75.
- 77 Lüling, *Die Wiederentdeckung des Propheten Muhammad*, s. 309. Taka teza oznacza dla Lülinga w konsekwencji, że prorok – będąc wcieleniem anielskim – nie mógł otrzymywać objawień od archanioła Gabriela, jak twierdzi tradycja muzułmańska. Wzmianki o Gabrielu

Panteon sceptyków...

mają odnosić się występujące w Koranie, do końca niesprecyzowane arabskie terminy *al-muqarrabūn* (np. wersy 3:45, 4:172) oraz *ar-rabbāniyyūn* (np. 3:79 i n.)⁷⁸. W duchu tej interpretacji, wers 3:45 mówi o Jezusie – jednym z aniołów Wysokiej Rady – wcielającym się w osobę kolejnego proroka. W toku późniejszych prac redakcyjnych nad Koranem (warstwa trzecia i czwarta) miano przeinterpretować znaczenie tych dwóch określeń z aniołów na uczonych/mędrców⁷⁹.

Lüling stawia Mahometa i Jezusa wśród najwyższych stworzonych bytów anielskich⁸⁰. Postuluje nawet w efekcie własnej rekonstrukcji wersów 79, 80 i następnych z sury 3 (Rodzina Imrana), że wszyscy prorocy w historii zbawienia nie byli ludźmi, lecz inkarnowanymi aniołami⁸¹. Badacz zwraca uwagę, że Mahomet, wypowiadając się o własnej roli w Koranie w sposób podobnie aluzyjny jak Jezus w Ewangelii (Mt 16, 20), nie zaprzecza, że jest aniołem, lecz nie potwierdza też tego wprost unikając bezpośredniej odpowiedzi na pytanie o swoją tożsamość (w wersie 6:50 czytamy: *„Ja nie mówię wam, że posiadam skarbnice Boga, ani nie mówię wam, że jestem aniołem. Ja tylko idę za tym, co mi zostało objawione.”*⁸²). Stąd, jak

w Koranie mają być zatem późniejszymi dopiskami redakcyjnymi. Lüling, *Sprache und archaisches Denken*, s. 196.

78 W polskim tłumaczeniu Koranu J. Bielawskiego słowo *al-muqarrabūn* jest przełożone jako ‘przybliżeni’, a *ar-rabbāniyyūn* jako ‘mistrzowie’. *Rabbāniyyūn* opatrzone jest dodatkowo przypisem, że chodzi o rabinów nauczających i interpretujących należycie księgę. *Koran*, tłum. J. Bielawski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1986, s. 856.

79 Lüling, *Die Wiederentdeckung des Propheten Muhammad*, s. 88; *A Challenge to Islam for Reformation*, s. 74–75.

80 Lüling, *Die Wiederentdeckung des Propheten Muhammad*, s. 56.

81 *Ibidem*, s. 70, 81; *A Challenge to Islam for Reformation*, s. 75–76.

82 G. Lüling przypomina, że węgierski orientalista Ignác Goldziher (1850–1921) doszukał się u Ibn Sa’da al-Bağdadiego (zm. 845) w *Kitāb at-Ṭabaqāt al-Kubrā* gnostycznych i neoplatonickich elementów wypowiedzi Mahometa mających świadczyć, jakoby był inkarnowanym bytem wyższym: *„Byłem wysyłany (przez Boga) spośród najlepszych pokoleń ludzkich raz po raz w różnych okresach, aż w końcu zostałem też w tym właśnie obecnym czasie”* Ignác Goldziher: *Neuplatonische und gnostische Elemente im Ḥadīṭ*, *Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete*, t. 22 (1909), s. 340; Lüling, *Die Wiederentdeckung des*

wnioskuje dalej niemiecki teolog, przypisywanie prorokowi przez islam postprofetyczny (tj. przez późniejszych egzegetów muzułmańskich) i – w konsekwencji – przez zachodnią orientalistykę cech niepiśmienności i braku obeznania w meandrach dogmatyki tzw. religii objawionych jest oczywistym błędem⁸³. Wręcz przeciwnie, Mahomet, jako wysłannik wysokiej anielskiej rady, musiał charakteryzować się wnikliwym teologicznym umysłem, logiką myślenia i ugruntowaną orientacją w dogmatach wiary i innych zagadnieniach religijnych⁸⁴. Arabski prorok, w teorii niemieckiego badacza, znał doskonale tradycję prachrześcijaństwa i judeochrześcijaństwa, a jego teologiczne argumenty były nadzwyczajnie precyzyjne⁸⁵. Lüling nazywa Mahometa „*najlepiej [teologicznie] zorientowanym ostatnim bojownikiem o restytucję prachrześcijańskiego przesłania Chrystusa i proroków zaniechanego przez zhellenizowany, chrześcijański Zachód z przyczyn imperialistycznych*”⁸⁶. Postulowany przez postprofetyczny islam analfabetyzm i nieuczoność proroka ma być zatem późniejszym mitem podyktowanym pragmatyzmem politycznym⁸⁷.

Uznając proroków za byty anielskie, Günter Lüling postuluje również, że doketyzm chrystologii koranicznej (zawarty m.in. w koranicznym wersie 4:157: „*i za to, że powiedzieli: ‘zabiliśmy Mesjasza, Jezusa, syna Marii, posłańca Boga’ – podczas gdy oni ani Go nie zabili, ani Go nie ukrzyżowali, tylko im się tak zdawało; i, zaprawdę, ci, którzy się różnią w tej sprawie, są z pewnością w zwątpieniu; oni nie mają o tym żadnej wiedzy, idą tylko za przypuszczeniem; oni Go nie zabili z pewnością*”) wywodzi się bezpośrednio z wczesnochrześcijańskiej chrystologii anielskiej⁸⁸. Według niemieckiego teologa, ostatnią

Propheten Muhammad, s. 84; I. Goldziher cytuje Ibn Sa’da w odniesieniu do wyrażenia *taqabbuluka fī ʾās-sāğidīna* z koranicznego wersu 26:219 z objaśnieniem węgierskiego orientalisty, że chodzi o wędrówkę ducha proroczego w ciałach ludzi składających pokłony Bogu.

83 Lüling, *Die Wiederentdeckung des Propheten Muhammad*, s. 80, 89.

84 *Ibidem*, s. 80.

85 *Ibidem*, s. 219.

86 *Ibidem*, s. 89.

87 *Ibidem*, s. 225; *Der christliche Kult*, s. 34; *A Challenge to Islam for Reformation*, s. 17.

88 Lüling, *Die Wiederentdeckung des Propheten Muhammad*, s. 61.

Panteon sceptyków...

wielką próbą obrony ducha owej anielskiej chrystologii był w kręgu teologii chrześcijańskiej arianizm⁸⁹.

Ta rdzenna idea z objawień Mahometa nie wpisywała się jednak w dogmatykę twórców islamu w rozumieniu dzisiejszym, którzy podczas prac redakcyjnych mieli zdegradować proroka do rangi człowieka, pierwszego z oświeconych. Oryginalnie jednak – w przekonaniu niemieckiego islamoznawcy – mamy tu do czynienia z „*prachrześcijańską, nietrynitarną chrystologią anielską*”⁹⁰. Również fragmenty najstarszej tekstualnej warstwy Koranu odnoszące się do zbawienia poprzez nauki Chrystusa miały zostać przereklamowane przez muzułmańskich uczonych tak, by odnosiły się do nauk Koranu, lub przeformułowane na wypowiedzi trynitarnych wrogów Proroka o wydzwięku negatywnym (np. sura 74:11–17)⁹¹.

Islam rdzenną wiarą Abrahama i plemion

Czym jest owa enigmatyczna ‘prasemicka wiara przodków’ lansowana w teorii Lülinga? To hipotetyczny nurt religijny, który miał istnieć powszechnie na Ziemi przed nastaniem wielkich religii monoteistycznych; staroorientalny kult wolności ducha, wiara w Boga Jedynego bez instytucji religijnych i ziemskiej hierarchii władzy⁹². Choć z perspektywy historyka religii taką formę świadomości religijnej można nazwać gnozą, to jednak Lüling nie stosuje tego określenia. Pisze o ‘prajudaizmie’, ‘prachrześcijaństwie’ i ‘praislamie’ jako o jednej i tej samej idei religijnej przybierającej w dziejach ludzkości różne określenia. ‘Prawiara’ ludzkości nie była ani monoteistyczna, ani politeistyczna: w rozumieniu Lülinga obydwa te terminy nie wykluczają się zresztą wzajemnie, lecz są wyznacznikami względnymi, ukutymi przez ludzi establishmentu religijnego nieprzyjaznych wolności ducha⁹³. Zinstytucjonalizowane judaizm, chrześcijaństwo i islam, dążąc do hegemonii nad światem zmonopolizowały

89 *Ibidem*, s. 236.

90 Lüling, *A Challenge to Islam for Reformation*, s. XXIII.

91 *Ibidem*, s. 15, 440–450.

92 Lüling, *Sprache und archaisches Denken*, s. 197.

i zniekształciły rzeczywiste objawienia proroków, sprzeniewierzając się Bogu. ‘Pra-Koran’ to w nomenklaturze Lülina tekst o charakterze prachrześcijańskim, gdyż miał powstać w łonie resztek starowiernych społeczności prachrześcijan (a konkretnie: judeochrześcijan). Ruch dogmatyczny skierowany przeciwko dominacji hellenistycznego, trynitarnego chrześcijaństwa miał zainicjować w Mekce już prawdopodobnie dziad Mahometa – ‘Abd al-Muṭṭalib (ok. 497–ok. 578)⁹⁴.

Termin *islām* miał według Lülina oznaczać w epoce przedmuzułmańskiej odejście od religii chrześcijańskiej ku rdzennej wierze ‘Abrahama i plemion’. Lülina postuluję, że arabski źródłosłów wyrazów *islām*, *aslama* oraz *muslim* zawierał się oryginalnie w polu semantycznym ‘zaniechania, opuszczenia, zdrady, odpadnięcia/odejścia od kościoła na łaskę losu’⁹⁵. Wyrazy te

93 Lülina, *A Challenge to Islam for Reformation*, s. XXXVIII, XLIX; *Die Wiederentdeckung des Propheten Muhammad*, s. 51–52. G. Lülina uznaje granice między monoteizmem a politeizmem za płynne. Ich znaczenie ma nie wykluczać się wzajemnie i zależeć od zmienności definicji.

94 Lülina, *A Challenge to Islam for Reformation*, s. 20.

95 Lülina, *Die Wiederentdeckung des Propheten Muhammad*, s. 227, 243, 251. Takie znaczenie tego słowa miało być w użyciu przed islamem wśród arabskich chrześcijan (analogicznie do syryjskich *ašlēm*, *mašlēm*, *mašlamū*) oznaczających ‘bycie opuszczonym, wydanym, zdradzonym’. Znaczenie tego Lülina doszukał się m.in. w arabsko-greckim, przedmuzułmańskim przekładzie ewangelii św. Marka i Mateusza (dokonanym prawdopodobnie właśnie z jęz. syryjskiego), gdzie użyto tego źródłosłowa w kontekście zdrady Judasza (greckie *παράδοσαν* (*paradidonai*) – ‘zdradzać’). Zwracał na to uwagę m.in. Otto Spies, *Islam und Syntage*, Oriens Christianus 57 (1973), s. 19. Według Lülina, również w poezji staroarabskiej czasownik *aslam*^a (obecnie oznaczający w jęz. arabskim ‘przejsć na islam’) był używany w znaczeniu ‘zdradzać, opuszczać kościół, odpadać’ zgodnie ze swą morfologią w sprawczym IV temacie czasownika (uzus ten zachował się m.in. w poezji jednego z pierwszych męczenników islamu Ḥubayba Ibn ‘Adīego al-Anṣārīego, poezji Ġarīra, oraz w sirze Ibn Hišāma, a więc w tekście jeszcze z IX w. n.e.). Podążając tym tokiem myślenia, Lülina sugeruje, że wers 14 sury 49 (brzmiący w klasycznym przekładzie J. Bielawskiego: „powiedzieli Beduini: „My wierzymy!” Powiedz: „Wy nie wierzycie; lecz raczej powiedzcie: <My poddaliśmy się całkowicie!,> – bo wiara nie weszła jeszcze w wasze serca.””) należy rozumieć raczej w znaczeniu: „powiedzieli Beduini: „My wierzymy!” Powiedz: „Wy nie wierzycie; lecz raczej powiedzcie, że porzuciliście [waszą dotychczasową] wiarę, bo wiara nie weszła jeszcze w wasze serca”. Podobnie, ostatnie słowa wersu 6:163 należy według

Panteon sceptyków...

mogły być w swym pierwotnym znaczeniu pejoratywnym określeniem apostazji używanym przez hierarchię kościelną⁹⁶. Dopiero po przejęciu władzy przez muzułmanów w VII w. n.e. terminy te stopniowo nabierały nowego, pozytywnego znaczenia ‘wyparcia się bałwochwalstwa i politeizmu’⁹⁷. W tym właśnie znaczeniu Abraham był pierwszym z ‘zapierających się siebie’. Również w tym znaczeniu Mahomet wyparł się ideologii kryjących się za zinstytucjonalizowanym judaizmem i chrześcijaństwem⁹⁸. Dopiero pełna retrospekcja historii dokonana przez postprofetyczny islam narzuciła tym pojęciom znaczenie całkowicie odmienne od pierwotnego⁹⁹. Niemiecki islamoznawca postuluje też, że etymologicznie i historycznie nic nie wskazuje na to, by przed islamem (oraz w okresie narodzin islamu) używano tego źródłosłowu w odniesieniu do Boga tj. w znaczeniu ‘poddawania się woli Bożej’¹⁰⁰. Niemiecki teolog podziela ponadto twierdzenie współczesnych mu orientalistów-sceptyków Patricii Crone (1945–2015) i Johna Wansbrough

Lülinga odczytywać w sensie „*Ja jestem pierwszym z tych, którzy zaparli się samych siebie/wyzwolili się (ku prawdzie).*” (tłum. J. Bielawskiego: „*On nie ma żadnego współtowarzysza. To mi zostało nakazane i ja jestem pierwszym z tych, którzy się poddali całkowicie*”. Lüling, *Die Wiederentdeckung des Propheten Muhammad*, s. 243, 251.

96 *Ibidem*, s. 241–256; *A Challenge to Islam for Reformation*, s. XXXV (przyp. 27), 229, 250–251.

97 Lüling, *Die Wiederentdeckung des Propheten Muhammad*, s. 257. Niemiecki teolog uważa, że źródłosłów *aslan^a/muslim/islām* użyty w Koranie 62 razy (22 razy czasownikowo, 32 razy imiesłowowo i 8-krotnie w postaci rzeczowników odczasownikowych) w większości w surach medyńskich, miał w zamiśle proroka wydźwięk negacji (lub co najmniej wydźwięk neutralny), a nie afirmacji (porównaj ze źródłosłowem *āman^a/mu`min/īmān* występującym w Koranie 812 razy – 537 czasowników, 230 imiesłowów i 45 rzeczowników odczasownikowych w znaczeniu ‘wiary/wierności’ o zdecydowanie pozytywnym znaczeniu). Lüling postuluje również, że częstotliwość użycia źródłosłowu *aslan^a/muslim/islām* w znaczeniu pejoratywnym rośnie począwszy od sur późno mekkańskich aż po sury medyńskie. *Ibidem*, s. 244–5, 250–252, 260.

98 Więcej o teologicznym uzasadnieniu tezy ‘zaparcia się’ Mahometa (tj. wyparcia się dla prawdy więzów rodzinnych, pokrewieństwa czy więzów plemiennych): *Ibidem*, s. 251, 252, 260.

99 *Ibidem*, s. 242.

100 Lüling podaje przykład z siry Ibn Hišāma z I poł. IX wieku, gdzie słowo *muslim* – w interpretacji Lülinga – używane jest w niektórych kontekstach jakoby w znaczeniu zdrajcy. *Ibidem*, s. 243.

(1928–2002), iż w początkowej fazie rozwoju religii muzułmańskiej terminy *islam* i *muslim* nie mogły być jeszcze w oficjalnym użyciu nomenklatury religijnej (pierwsi kalifowie sprawiedliwi tytułowali się *amīr āl-mu'minīn* w znaczeniu ‘przywódca wiernych’, a nie ‘przywódca muzułmanów’). Jednocześnie Lüling zarzuca obydwójgu badaczom, że wyciągnęli z tego faktu błędny wniosek, jakoby w takim razie terminy miały do końca VII w. n.e. w ogóle jeszcze nie istnieć¹⁰¹.

Natomiast słowo ‘Koran’ oznacza w teorii Lülinga tekst do recytacji lub śpiewu przeznaczony do celów liturgicznych¹⁰². Do czasu kalifatu ‘Uṭmāna (644–656) Koran miał istnieć w formie zbioru tekstów, w tym również – jak postuluje niemiecki islamoznawca – „różnych nierozłącznie powiązanych ze sobą ksiąg [tekstów], najwyraźniej różnej objętości”¹⁰³. Jeszcze do czasu redakcji kodeksu ‘Uṭmāna (ok. 652) termin *qur’ān* miał odnosić się do tego zbioru tekstów, cyrkulującego wśród wiernych w różnych swych wariantach¹⁰⁴.

Trzecia i czwarta warstwa tekstu Koranu

Wracając do archeologii warstw tekstu koranicznego, chronologicznie trzecią warstwę stanowią teksty, które można określić jako wczesno-muzułmańskie. Mają głównie postać glos i komentarzy wcielonych w tekst tworząc łącznie dwie trzecie obecnej objętości Koranu. Powstały raczej niedługo po śmierci proroka Mahometa. Być może, jak sugeruje Lüling, chodziło o preredagowanie dogmatyczne tekstu na sposób sprzyjający ówczesnej władzy politycznej arabsko-muzułmańskiego państwa¹⁰⁵. Przeważają

101 Lüling, *A Challenge to Islam for Reformation*, s. XXXV, 57–58, 229, 251–252.

102 Lüling, *Die Wiederentdeckung des Propheten Muhammad*, s. 99, 359; *Der christliche Kult*, s. 28.

103 Lüling, *Die Wiederentdeckung des Propheten Muhammad*, s. 359.

104 *Ibidem*, s. 113; ciekawostką jest, że w jednym z hadisów kalifowi ‘Uṭmānowi zarzuca się właśnie, że z wielu ksiąg (*qur’ān*) uczynił jedną. Więcej o tym: m.in.: Theodor Nöldeke, Friedrich Schwally, *Geschichte des Qorāns*, Zweiter Teil, wyd. II, Dieterisch’sche Verlagsbuchhandlung, Leipzig 1919, s. 90.

105 Lüling, *A Challenge to Islam for Reformation*, s. 18, 19, 427.

Panteon sceptyków...

wciąż konstrukcje imienne, aczkolwiek nie dorównują w żadnej mierze stylistycznej lekkości i polotowi warstwy pierwszej czy wyszukanemu językowi klasycznemu warstwy czwartej. Niemiecki badacz pisze, że jest to język nieliteracki, „*bez wyraźnie rozpoznawalnej tradycji literackiej*”¹⁰⁶.

Z kolei czwarta, również postprofetyczna warstwa tekstu mogła pojawić się w Koranie po wyraźnie dłuższym odstępie czasu¹⁰⁷. Składają się na nią dłuższe, spójne bloki pisane prozą (w tym prozą rymowaną, bez układu stroficznego)¹⁰⁸. Są to teksty zazwyczaj harmonijne leksykalnie i gramatycznie, napisane arabskim językiem klasycznym¹⁰⁹. Nierzadko przybierają postać zręcznych i dopracowanych filologicznie powtórzeń lub objaśnień do niekonsekwentnych leksykalnie lub gramatycznie dopisków warstwy trzeciej. Warstwa czwarta nie jest przywiązana do oryginalnego rasmu tekstu (znaków literowych pozbawionych diakrytyki spółgłoskowej), lecz go modyfikuje według potrzeby¹¹⁰.

Dlaczego redaktorzy trzeciej i czwartej warstwy tekstualnej Koranu musieli tak obszernie ingerować w tekst interpolując glosy i komentarze zawierające, szczególnie w przypadku warstwy czwartej, od razu egzegetyczną interpretację treści? Być może dlatego, że po upływie dłuższego czasu sens starszych partii Koranu mógł już nie być do końca zrozumiały dla odbiorców. Być może w również po to, by ograniczyć ambiwalentność koranicznych wersów i ujedlinić ich teologiczną interpretację¹¹¹.

Kolejny raz w tekst Koranu ingerowano dopiero w XX wieku w Egipcie, i jedynie w nieznacznym zakresie (a dokładnie rzecz biorąc w jego wspomniany, rekonstruowany wariant lekcyjny Ḥafṣ ‘an ‘Āṣim – najbardziej rozpowszechniony współcześnie standard tekstualny świętej księgi islamu).

106 *Ibidem*, s. 19.

107 *Ibidem*, s. 24.

108 *Ibidem*, s. 154.

109 *Ibidem*, s. 15.

110 *Ibidem*, s. 19.

111 Lüling, *Die Wiederentdeckung des Propheten Muhammad*, s. 118.

W 1924 roku (a następnie w 1936 r.) komisja egipskiego ministerstwa oświaty zredagowała filologicznie tekst dla potrzeb mieszkańców Egiptu (wydając tzw. edycję królewską). Obecnie, ze względu na swą popularność, wydanie to jest uważane na świecie za normatywny tekst Koranu¹¹².

Co kluczowe w teorii Lülinga, cztery interferujące pokłady filologiczne Koranu korespondują z rozwarstwieniem dogmatycznym tekstu. Język arabski każdej warstwy różni się od siebie stylem i budową, jak również sensem i przesłaniem¹¹³. O ile pierwotne partie tekstu stroficznego miały zazwyczaj jedną myśl przewodnią, rozwijaną konsekwentnie przez cały utwór, o tyle w wyniku późniejszych czynności redakcyjnych pojawiły się w ich łonie liczne, krótkie i dłuższe wstawki tekstu, wprowadzające własną niezależną myśl, często niezwiązaną bezpośrednio z oryginalną ideą utworu¹¹⁴. Efektem jest – jak píše badacz – odmienne przesłanie najstarszych sur koranicznych (w ich dzisiejszym kształcie) od zamysłu zarówno ich pierwszych autorów jak i samego proroka Arabów¹¹⁵. Ponieważ w takich przypadkach współczesny czytelnik Koranu (nawet świetnie znający język arabski) często nie jest w stanie samodzielnie domyślić się sensu tekstu, ucieka się do historyzowanej interpretacji znaczeń Koranu oferowanej przez tradycję religijną islamu. Konsekwencją jest więc rozumienie świętego tekstu poprzez komentarze egzegetyczne powstałe wieki później.

Za przykład późnej redakcji postprofetycznej może posłużyć analizowana przez Lülinga historycznie i filologicznie sura 80 (zatytułowana w polskim tłumaczeniu Koranu przez J. Bielawskiego ‘Zachmurzył się’) stanowiąca według niego pierwotnie przedmuzułmański hymn stroficzny. Jego treść miała koncentrować się oryginalnie wokół jednej zwartej idei – statusu wiernych i niewiernych przed tronem Bożym w Dniu Sądu Ostatecznego. Postprofetyczni redaktorzy tekstu koranicznego mieli jednak zmodyfikować układ tekstualny,

112 P. również: Gabriel S. Reynolds, *Variant readings. The Birmingham Qur'an in the context of debate on Islamic origins*, The Times Literary Supplement, 05.08.2015.

113 Lüling, *A Challenge to Islam for Reformation*, s. 17.

114 Przykładem są sury 80 (Zachmurzył się) i 96 (Zakrzepła krew).

115 Lüling, *A Challenge to Islam for Reformation*, s. 27.

Panteon sceptyków...

formę i sens tej sury, co skutkowało jej podziałem semantycznie na cztery odrębne fragmenty. Owa redakcyjna ingerencja, dokonana być może w celu zmiany interpretacji sury dla konkretnych celów po śmierci Mahometa, diametralnie zmienia sens tekstu¹¹⁶. Wersów 27–32 nie było według Lülinga w pierwotnym brzmieniu sury. Miały one zostać tam wstawione przez redaktorów Koranu w konsekwencji błędnej interpretacji wersów je poprzedzających 23–26 (być może w celu nadania tym wersom wymowy nieeschatologicznej). Podobnie, wersety 33–37 są późniejszą interpolacją, choć tym razem rzeczywiście (jak objaśnia zresztą sama tradycja muzułmańska) utrzymaną w duchu eschatologii. W odbiorze Lülinga, wstawki te zaburzają strukturę i rytmikę poprzedzającej je całości stroficznej tekstu. Co znamienne, cechuje je też duża akumulacja spójników czasowych, co zazwyczaj oznacza późny tekst interpolowany¹¹⁷. Nie wykluczone też, co można pośrednio wywnioskować z objaśnień niemieckiego badacza, że sura 80 mogła składać się pierwotnie z dwóch 8-stroficznych hymnów o tej samej tematyce, połączonych w jeden utwór (wersy 1–22 oraz 23–41). U podstawy poniższego tłumaczenia na j. polski leży rekonstruowany przez Lülinga arabski tekst i jego tłumaczenie na j. niemiecki i angielski.

Strofy trzywersowe	Współczesna numeracja wersów	Tłumaczenie Józefa Bielawskiego	Tłumaczenie Güntera Lülinga (w wolnym przekładzie na język polski)
		W Imię Boga Miłosiernego, Litościwego!	W Imię Boga Miłosiernego, Litościwego!
1a, 1b	80:1	Zachmurzył się i odwrócił,	[Bóg] Obrusza się i odwraca
1c	80:2	Bo przyszedł do niego niewidomy.	Gdy przychodzi Doń niewierny.
2a, 2b	80:3	Skąd możesz wiedzieć? może on się oczyści	Co może cię nauczyć? Może on? Oczyść się!
2c	80:4	Albo pomyśli o napomnieniu i to przypomnienie przyniesie mu korzyść.	Wówczas [twa] modlitwa przyniesie Mu korzyść!

116 Lüling, *A Challenge to Islam for Reformation*, s. 98–150 (obszerny rozdział poświęcony analizie sury 80, w tym – jako główny cel – rekonstrukcji tekstu arabskiego).

117 *Ibidem*, s. 144; o roli spójników czasowych przy interpolowaniu fragmentów tekstu p. również: John Wansbrough, *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford University Press, Oxford 1977, s. 18–19.

3a	80:5	Jeśli kto jest bogaty,	Czyż to nie On jest samowystarczający?
3b	80:6	To ty się nim interesujesz;	A ty, czy nie jesteś Jego spragniony?
3c	80:7	A mało się troszczysz o to, iż on się nie oczyszcza.	Cóż należy do twego obowiązku jeśli nie oczyszczenie się!
4a	80:8	Lecz od tego, kto przychodzi do ciebie przepełniony gorliwością	Czyż to nie On przychodzi i zabiega o ciebie,
4b	80:9	I jest pełen bojaźni	I martwi się?
4c	80:10	– ty się odsuwasz.	Ale ty odwróć się od próżnych przyjemności!
5a	80:11	Ależ nie! To jest przecież napomnienie;	Jakżeż! Powstrzymuj się! Chwal Go (twojego Pana)!
5b	80:12	I kto zechce; to je sobie przypomni! –	Ktokolwiek chce, może Go wychwalać!
5c	80:13	Ono jest na czcigodnych kartach,	Na kartach może Go wynosić!
6a	80:14	Wyniosłych i oczyszczonych	Na tabliczkach może Go głosić!
6b	80:15	Przez ręce pisarzy ¹¹⁸ ,	Dobrymi czynami może go wywyższać!
6c	80:16	Szlachetnych, sprawiedliwych.	Cnotami może dowieść Jego istnienia!
7a	80:17	Niech zginie człowiek! Jakże on jest niewdzięczny!	Ginie każdy tak długo jak nie wierzy w Boga,
7b	80:18	Z czego On go stworzył?	A przecież On go stworzył,
7c	80:19	On go stworzył z kropli spermy i wyznaczył jego los;	Stworzył i powołał go!
8a	80:20	Następnie uczynił jego drogę łatwą ¹¹⁹ .	Droga, którą obrał dla siebie, dobiegła kresu!

119 J. Bielawski wyjaśnia w przypisie, że Bóg ułatwił człowiekowi życie na tym świecie, zsyłając mu dary, zdolności i dając możliwość adaptacji do różnych warunków życia.

118 Jak wyjaśnia J. Bielawski, według egzegetów, chodzi tu o 'pisarzy niebieskich', tj. aniołów. Ci aniołowie są zobowiązani do utrwalania na piśmie objawienia w Boskim oryginale Koranu, w tzw. Księdze-Matce.

Panteon sceptyków...

8b	80:21	Potem On sprowadza jego śmierć i każe pochować go w grobie.	Droga dobiegła kresu! Zabił go i pochował!
8c	80:22	Potem On wskrzesi go, kiedy zechce.	Droga dobiegła kresu! Jednak jeśli On chce, wskrzesi go z martwych!
9a	80:23	Ależ nie! On nie wypełnia tego, co Bóg mu nakazał.	Jakżeż! Gdy On spełni to, co zarządził (obiecał)
9b	80:24	Niech spojrzy człowiek na swe pożywienie!	Wszyscy zobaczą jego sądy
9c	80:25	Jak wylałiśmy wodę obficie ¹²⁰ ,	Gdy niebo wyleje wodę, a ziemia rozstąpi się.
	80:26	potem spowodowaliśmy popęknięcie ziemi	----- ¹²¹
	80:27	I sprawiliśmy, iż wyrosły na niej ziarna,	-----
	80:28	Winna latorość i trzcina cukrowa,	-----
	80:29	Drzewa oliwne i drzewa palmowe,	-----
	80:30	I ogrody bujnie rosnące,	-----
	80:31	I owoce, i pastwiska	-----
	80:32	To na używanie dla was i dla waszych trzód.	-----
10a	80:33	A kiedy przyjdzie huk ogłuszający,	Lecz gdy nastanie (godzina) ogłuszenia,
	80:34	W tym Dniu, kiedy człowiek będzie uciekał od swego brata,	-----
	80:35	Od swojej matki i od swojego ojca,	-----
	80:36	Od swojej towarzyski i od swoich synów	-----

120 Według J. Bielawskiego, chodzi tu o obfity deszcz, który był ze szczególną radością witany na ziemi pustynnej.

121 Puste miejsca oznaczają brak danego wersu w rekonstruowanej przez Lülinga najstarszej warstwie tekstu koranicznego.

10b, 10c	80:37	Tego Dnia każdy człowiek będzie zajęty tylko swoją sprawą!	W tym dniu, każdy otrzyma, co mu należne.
11a	80:38	Tego Dnia będą twarze jaśniejące,	Tego dnia będą twarze jaśniejące,
11b	80:39	Uśmiechnięte i rozradowane.	Uśmiechnięte i głoszące dobre wieści.
	80:40	Tego Dnia będą twarze pokryte pyłem,	-----
11c	80:41	Okryte ciemnością.	On wyprowadzi ich na przód, i to oni zobaczą Dnienie (Nowej Ery).
	80:42	Ci zaś to niewierni i rozpustnicy.	-----

Günter Lüling uważa, że teolodzy muzułmańscy byli pierwotnie świadomi rozwarstwienia tekstualnego w Koranie, czemu dają wyraz m.in. stare terminy teologiczne (*al-mutašābih*, *al-muḥkam* i *al-mufaššal*), które miały jednak dość szybko nabrać w tradycji muzułmańskiej innego znaczenia niż pierwotnie¹²². Klasyczna tradycja muzułmańska informuje, że Koran składa się z dwóch rodzajów tekstu: *al-mutašābih* (tekst dwuznaczny, dopuszczający różne interpretacje; tekst, który należy interpretować wyłącznie w odniesieniu do wersów *al-muḥkam*) oraz wersów *al-muḥkam* (tekst jednoznaczny, pewny, utwierdzony) wraz z *al-mufaššal* (komentarzem do tychże wersów). Z kolei według Lülinga, *al-mutašābih* pierwotnie rozumiano w islamie w sensie tekstów tradycji religijnych poprzedzających islam, których znaczenie prostuje prorok Mahomet poprzez swoją misję; natomiast *al-muḥkam* to właśnie owa nowa, jasna wykładnia/interpretacja tychże tekstów inspirowanych misją Mahometa (a *al-mufaššal* to późniejszy komentarz egzegetyczny do nich w formie głoś i interpolacji, który został następnie z nimi scalony i uznany za nierozłączną część Koranu)¹²³.

Za graniczny przedział czasu finalnych prac redakcyjnych nad Koranem Lüling postuluje okres wprowadzenia przez arabskich filologów znaków

¹²² Lüling, *A Challenge to Islam for Reformation*, s. 12–13; *Der christliche Kult*, s. 29.

¹²³ Lüling, *Die Wiederentdeckung des Propheten Muhammad*, s. 99–100.

Panteon sceptyków...

diakrytycznych (przełom VIII i IX w. n.e.)¹²⁴. W wyniku edycji tekstu Koran w postaci *scriptio defectiva* zyskał wówczas swą ostateczną formę – *scriptio plena*. Po tym czasie jego tekst uznano za święty i niezmienny.

Biorąc pod uwagę powyższe, Lüling proponuje następującą nomenklaturę dotyczącą prahistorii tekstu Koranu¹²⁵:

1. *Pra-Koran* – wyjściowy zbiór starych arabskich tekstów (judeo)chrześcijańskich, które stanowiły dla Mahometa punkt odniesienia do prowadzonej przez niego polemiki religijnej. Teksty te miały w większości zabarwienie nietrynitarnie z elementami świadczącymi o wpływach pogaństwa lub gnozy. W teorii Lülinga, jeszcze za czasów dziada Mahometa – ‘Abd al-Muṭṭaliba – ukonstytuowała się w Mekce opozycja nie tyle wobec ortodoksyjnego judaizmu, co wobec probizantyńskiego, zhellenizowanego chrześcijaństwa¹²⁶. To właśnie religia chrześcijańska, a nie judaizm, wywarła decydujący wpływ na rodzący się islam¹²⁷. Jak pisze niemiecki badacz w tym kontekście, „islam rozwinął się prawie wyłącznie z wpływów środowiska chrześcijańskiego”¹²⁸. Celem pracy Lülinga jest rekonstrukcja właśnie Pra-Koranu – pierwszej i najstarszej warstwy tekstu. Niemiecki badacz twierdzi popierając tezę brytyjskiego orientalisty Johna Burtona, że już za czasów Mahometa Koran istniał w formie pisemnej w postaci bliżej nieokreślonego, uporządkowanego zbioru tekstów¹²⁹.

124 Lüling, *A Challenge to Islam for Reformation*, s. 23.

125 Lüling, *Die Wiederentdeckung des Propheten Muhammad*, s. 119–120,

126 *Ibidem*, s. 227, 255; Lüling cytuje również historyka Aḥmada al-Ya‘qūbīego (zm. 897): „Kurajscy [w Mekce] mawiali: ‘Abd al-Muṭṭalib jest drugim Abrahamem”. Aḥmad al-Ya‘qūbī, w red. Martijn Th. Houtsma, *Ibn Wā dhih qui dicitur Al-Ja‘qubī*, *Historiae, Historiam Islamicam continens*, Brill, Leiden 1883, s. 9.

127 Lüling, *Die Wiederentdeckung des Propheten Muhammad*, s. 184.

128 Lüling, *A Challenge to Islam for Reformation*, s. XXXIX.

129 John Burton, *The Collection of The Qur‘ān*, Cambridge University Press, Cambridge 1979, s. 239–240.

2. *Koran Proroka* – opracowany na bazie Pra-Koranu tekst najbliższy sensem oryginalnemu przesłaniu Stwórcy dla ludzkości. Być może jego autorem (autorami) był ktoś z otoczenia proroka. Powstanie Koranu Proroka było z pewnością inspirowane profetyczną misją Mahometa czerpiącego z i odwołującego się do znanych jego interlokutorom tradycji judaistycznych, chrześcijańskich i judeochrześcijańskich (np. ebionickich)¹³⁰. Koran Proroka to wspomniana wyżej warstwa druga tekstu Koranu, z elementami angelologii, poprzedzająca prace redakcyjne komisji ‘Utmāna (które to prace można w duchu teorii Lülinga utożsamić z trzecią warstwą tekstu Koranu). Nadrzędnym celem proroka była walka z dominującym na Bliskim Wschodzie trynitarnym chrześcijaństwem, które w Mekce reprezentowali – według analizy badacza – Kurajscy¹³¹.
3. *Koran postprofetyczny* – współcześnie nam dostępny, skanonizowany, uświęcony wariant tekstowy Koranu będący wynikiem wszystkich wieloletnich prac redakcyjnych (warstwy drugiej i trzeciej), w którym oryginalne, profetyczne przesłanie uległo całkowitemu zniekształceniu z powodów pragmatyczno-politycznych i – jak pisze Lüling – „niekompetencji teologicznej redaktorów [Koranu]”¹³². Warianty tekstualne i lekcyjne Koranu (*maṣāḥif* oraz *qirā’āt*) są w tym świetle pozostałościami starszych, redakcyjnie niezmodyfikowanych fragmentów Koranu Proroka, odmiennych dogmatycznie od jego wersji kanonicznej¹³³. W teorii Lülinga, wraz z redakcją kalifa ‘Utmāna ujednocającą tekst usunięto z niego m.in. warianty tekstualne najwierniejsze treści Koranu Proroka (w tym Ibn Mas‘ūda, Ibn ‘Abbāsa, Ubayya Ibn Ka‘ba), które były do tego czasu tolerowane przez władze ze względu na ich użyteczność w walce z hellenistycznie

¹³⁰ *Ibidem*, s. 120; por.: John Burton, *The Collection of the Qur’ān*, Cambridge University Press, Cambridge 1977, s. 205 i n.

¹³¹ Lüling, *A Challenge to Islam for Reformation*, s. XV, 426–427.

¹³² Lüling, *Die Wiederentdeckung des Propheten Muhammad*, s. 120.

¹³³ *Ibidem*, s. 103.

nastawionymi mekkańczykami¹³⁴. Wraz z niekanonicznymi wersjami Koranu Proroka, na rozkaz ‘Uṭmāna spalone miały zostać również szyckie warianty tekstu. Lüling postuluje, że szyici zostali ostatecznie zmuszeni przez okoliczności polityczno-historyczne do przyjęcia kanonu ‘Uṭmāna. Oznacza to też, że odłączyli się definitywnie od sunnickiego nurtu islamu dopiero pewien czas po redakcji Koranu. Lüling uważa, że w szyizmie (a także np. w alawizmie) zachowały się elementy autentycznych (niezmodyfikowanych) nauk Mahometa z Koranu Proroka. Ma to być m.in. wiara w metempsychiczną wędrówkę proroczego ducha w osobach kolejnych szyickich imamów¹³⁵. Lüling sugeruje też, że w Koranie postprofetycznym i dogmatyce islamu zachowały się wciąż jeszcze elementy postulowanej przez niego prasemickiej, anachronicznej wiary. Przykładem jest uznawanie przez alimów jedynie Pięcioksięgu Mojżeszowego spośród ksiąg Biblii Hebrajskiej. Można to według niego nazwać ‘syndromem samarytanizmu’ – konserwatywni samarytanie odrzucili bowiem na wieki przed muzułmanami te same judaistyczne księgi profetyczne w proteście przeciwko poszerzaniu kanonu o pisma nieusankcjonowane przez Mojżesza¹³⁶.

134 Lüling, *Der christliche Kult*, s. 65.

135 Lüling, *Die Wiederentdeckung des Propheten Muhammad*, s. 108–109, 111; Lüling nawiązuje do *ahbārów* z tradycji szyickiej donoszących, jakoby komisja ‘Uṭmāna miała ingerować w tekst Koranu w sposób niezgodny z wolą proroka w ponad pięciuset miejscach; por. również: Ignác Goldziher, *Spottnamen der ersten Chalifen bei den Schiiten*, *Wiener Zeitung für die Kunde des Morgenlandes*, 15 (1901), s. 321–334.

136 Lüling postuluje, że samarytanie – odłączając się z głównego nurtu ortodoksyjnego judaizmu około X wieku p. n.e. – mogli uznawać Abrahama za metempsychiczne ucieleśnienie anioła-proroka. Więcej o suponowanych analogiach między samarytanizmem a islamem proroka Mahometa: Lüling, *Die Wiederentdeckung des Propheten Muhammad*, s. 73–76, 235, 361–362.

Koran wyrazem zrywu wolności ducha

W niekonwencjonalnej teorii G. Lülinga, nadrzędnym przesłaniem Koranu (jeśli – jak pisze niemiecki badacz – Koran w formie jednej księgi miał w zamyśle proroka w ogóle kiedykolwiek powstać) oraz celem misji Mahometa miała być próba przywrócenia w świecie prawiary przodków, analogicznie do przesłania Jezusa sprzed kilku wieków wcześniej¹³⁷. Ów hipotetyczny zespół pradawnych wierzeń miał wypływać z niebiańskiego porządku rzeczy i być odwiecznym przesłaniem Stwórcy dla swego stworzenia. Chodzi o powrót ludzkości do pradawnego, starosemickiego kultu Boga Jedynego na wyżynach ducha (tzw. *ğannāt ʾal-ğibāl*), a także przy aszerach, w gajach płodności i świętych miejscach wotywnych (w tym znaczeniu wielokrotnie piętnowanych przez Stary Testament); powrót do służby Bogu w duchu i prawdzie, na wzór patriarchy Abrahama – uosobienia niezłomnej wiary nieograniczonej okowami prawa religijnego i instytucjami religijnymi¹³⁸. W wyżej położonych ogrodach, na wyżynach Ziemi duch człowieka ręczo wnosi się ku poznaniu prawdy. Wyżynny kult otacza ponadto czią „*niewinnie cierpiącego, umierającego i na nowo powstającego księcia, ‘pasterza oddającego swe życie za swe owce’*”¹³⁹ (w tym znaczeniu Stary i Nowy Testament zachowały obraz tego kultu jako formę przedwyobrażenia chrześcijaństwa). Jak wyjaśnia Lüling, Arabowie mieli go przejąć od plemion staroizraelskich jeszcze na dwa tysiąclecia lat przed islamem¹⁴⁰.

Jeszcze w VII w. n.e. kult ten miał zachować się w stosunkowo dużej mierze pośród plemion arabskich zamieszkujących centralne połacie Półwyspu Arabskiego (tzw. *Arabia Haeretica*), plemion stawiających opór zhellenizowanemu i zinstytucjonalizowanemu chrześcijaństwu bizantyńskiemu, a także wśród odłamów chrześcijaństwa przedchalcedońskiego i w anachronicznych

137 Lüling, *A Challenge to Islam for Reformation*, s. LX.

138 *Ibidem*, s. XIV, XV, XLIX, 14, 15, 16, 21, 37, 80, 515; *Die Wiederentdeckung des Propheten Muhammad*, s. 215, 227, 278–293.

139 *Ibidem*, s. 293.

140 *Ibidem*, s. 260, 277.

Panteon sceptyków...

strukturach judaizmu¹⁴¹. U plemion odciętych od burzliwych przemian cywilizacji śródziemnomorskich stare wierzenia i obyczaje przechowały się dłużej niż gdzie indziej. W ich obronie stanął na wzór swoich poprzedników prorok z Arabii: „Głównym dążeniem Proroka Mahometa było porzucenie chrześcijaństwa; judaizmu też, lecz chrześcijaństwo było wrogiem silniejszym, bardziej zgubnym i niebezpiecznym; chrześcijaństwo jako fundamentalna falsyfikacja prawdy historycznej o pierwotnym obliczu tej religii (...) chrześcijaństwo bezceremonialnie zadawało kłam czołowym intencjom swego założyciela – Jezusa Chrystusa” – pisze Günter Lüling¹⁴².

Mahomet występował więc w obronie prastarej, semickiej wiary zarówno przeciwko judaizmowi, jak i chrześcijaństwu, walcząc m.in. z chrześcijańską doktryną trynitaryzmu (Koran określa trynitarystów mianem *mušrikūn*, a więc przypisujących Bogu towarzyszy; asocjatorów¹⁴³) usankcjonowaną w łonie Kościoła Powszechnego ostatecznie na I Soborze w Nicei w 325 roku¹⁴⁴. Lüling jest przekonany, że odległe, pustynne rubieże Półwyspu Arabskiego pozostawały po tej dacie jedną z niewielu ostoj anikonicznej, nietrynitarnej wiary wywodzącej się jeszcze z czasów na długo poprzedzających pierwsze sobory powszechne. Jej wyznawcy mieli odmawia Chrystusowi boskości wierząc, że był on wcielonym, stworzonym wysłannikiem anielskim mającym umocnić na Ziemi prostą wiarę w Boga¹⁴⁵. Dopiero postprofetyczny islam miał zdeformować znaczenie wyżynnych ogrodów wtajemniczenia duchowego do tego stopnia, że ich pierwotne znaczenie jest obecnie w Koranie nierozpoznawalne¹⁴⁶.

141 Lüling, *A Challenge to Islam for Reformation*, s. XV.

142 *Ibidem*, s. LX.

143 Lüling, *Der christliche Kult*, s. 56–57.

144 Lüling, *Die Wiederentdeckung des Propheten Muhammad*, s. 21.

145 Wątek nietrynitaryzmu i antytrynitaryzmu u Arabów wiąże się u Lülinga z arianami i judeo-chrześcijańskimi ebionitami. Za okres graniczny ich obecności w kręgu kultury bliskowschodniej można w przybliżeniu uznać wieki VI, VII i VIII. Lüling, *A Challenge to Islam for Reformation*, s. 21.

146 Lüling, *Die Wiederentdeckung des Propheten Muhammad*, s. 287.

Lüling pisze, że „Uświadomienie sobie, że nurt rodzącego się islamu z dala od chrześcijaństwa był jednocześnie nawrotem rozsądku ku pradawnemu kultowi plemiennemu w ‘ogrodach, świętych gajach i na wyżynach’ – zupełnie jak go znamy ze Starego Testamentu jako pradawnej religii plemion Starego Izraela, później piętnowanej przez ortodoksyjny judaizm i ortodoksyjne chrześcijaństwo – jest w rzeczy samej czymś zupełnie nowym i całkiem niespodziewanym”¹⁴⁷.

Mecca Mahometi

Ośrodkiem nietrynitarnego kultu starowierców miało być mekkańskie sanktuarium Al-Ka‘ba w Mekce¹⁴⁸. W teorii niemieckiego badacza, już na dwa wieki przed misją proroka Mahometa była to świątynia kultu ‘prachrześcijańskiego’. Natomiast w okresie bezpośrednio poprzedzającym narodziny islamu, Al-Ka‘bę – podobnie jak wiele innych świątyń pogańskich w pierwszych wiekach chrześcijaństwa – zaadaptowano na kościół¹⁴⁹. Pozostawiono w nim stare symbole zaprowadzając jednocześnie ich nową interpretację, a także wyposażono w dodatkowe elementy kultu. Al-Ka‘ba miała być architektonicznie bryłą kościoła skierowanego absydą na północny-zachód (w kierunku Jerozolimy, w zgodności ze sztuką orientacji obiektów sakralnych żydowskich i chrześcijańskich w tym czasie), podzielonego dwoma krótkimi rzędami kolumn na nawę główną i dwie boczne, udekorowanego wewnątrz malowidłami (m.in. Abrahama, Jezusa, Matki Bożej, aniołów)¹⁵⁰. Lüling postuluje (tutaj akurat w zgodności z nauczaniem tradycji muzułmańskiej)¹⁵¹, że – analogicznie do dziejów Al-Ka‘by – również i Mahomet zamyślał najpierw adaptację

147 Lüling, *A Challenge to Islam for Reformation*, s. XV.

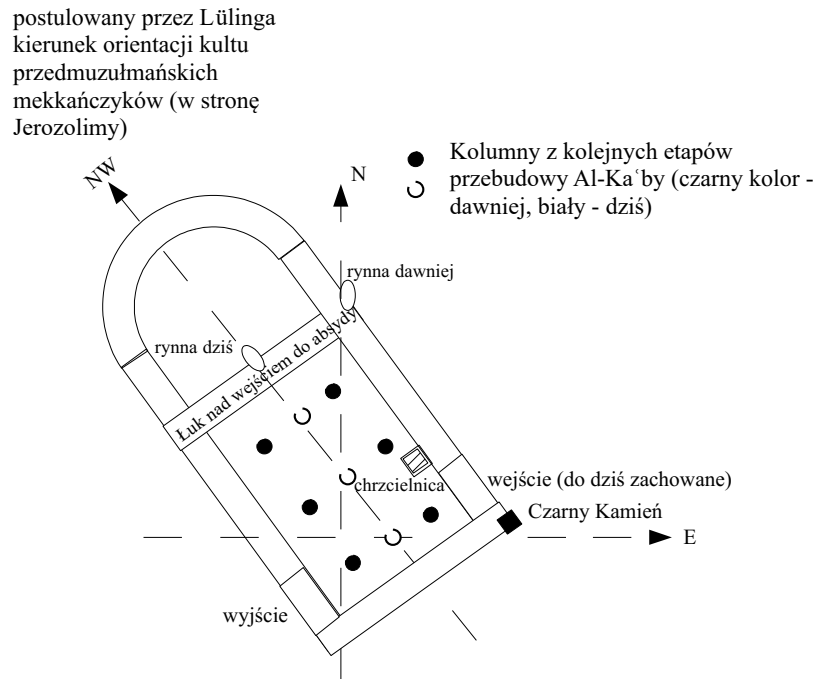
148 Problemowi Al-Ka‘by Lüling poświęca w całości swą wyżej wspomnianą książkę pt. *Der christliche Kult an der vorislamischen Kaaba als Problem der Islamwissenschaft und christlichen Theologie (Chrześcijański kult w przedmuzułmańskiej Al-Ka‘bie jako problem islamistyki i teologii chrześcijańskiej)*.

149 Lüling, *Der christliche Kult*, s. 44.

150 *Ibidem*, s. 47–50 (w powołaniu m.in. na kroniki mekkańskie *Kitāb Aḥbār Makka* z IX wieku autorstwa muzułmańskiego historyka Al-Azraqiego w opracowaniu: Ferdinand Wüstenfeld, *Chroniken der Stadt Mekka*, Bd. I, Leipzig 1861, In Commission bei F. A. Brockhaus, s. 110 i n.)

Panteon sceptyków...

(reformację) judaizmu i chrześcijaństwa na potrzeby swojej proroczej misji. Gdy to się jednak nie udało, ustanowił odrębny ruch religijny.



Historyczny zarys Al-Ka'by
w rekonstrukcji G. Lülinga

Spółeczność Mekki i okolic za czasów Mahometa miała jednak nie być jednolita religijnie, lecz prawdopodobnie podzielona na skonfliktowane ze sobą frakcje chrześcijan, wśród których prym mieli wieść probizantyńscy, hellenizujący chalcedończycy (trynitarysty)¹⁵¹. Również mekkańscy przeciwnicy proroka, w tym z początku także Kurajczycy – jego krewni, mieli być nie

151 Marek Dziekan, *Arabowie przed islamem. Narodziny nowej religii*, [w:] Teresa Wolińska, Paweł Filipczak (red.), *Bizancjum i Arabowie. Spotkanie cywilizacji VI – VIII wiek*, Wydawnictwo Naukowe PWN SA, Warszawa 2015, s. 60.

152 Lüling, *A Challenge to Islam for Reformation*, s. XXXIX (przyp. 34), s. 20–21.

poganami czy politeistami jak przekazuje tradycja muzułmańska, lecz trynitarnymi chrześcijanami pozostającymi pod wpływem kultury hellenistycznej¹⁵³. Początkowo mieli uznawać Mahometa za kahina (arab. *kāhin*; w tłumaczeniu Lülinga: pogańskiego wieszczka lub osobę sprawującą kult), odrzucając jego przesłanie¹⁵⁴. Politycznie wpływowe ‘przyczółki’ wśród mekkańskich wiernych mogli utrzymywać również chrześcijanie z Mezopotamii, Syro-Palestyny, Egiptu i Etiopii. Zwycięstwo stronnictwa Mahometa nad trynitarnymi chrześcijanami Mekki utorowało mu drogę do podboju przylegających regionów Hidżazu, a następnie krain ościennych.

Przedmuzułmańska Mekka, zamieszkiwana przez społeczności chrześcijan różnych denominacji, posiadała własną, ugruntowaną tradycję literatury staroarabskiej¹⁵⁵. Jak postulował jeszcze w latach 20. XX wieku szwedzki teolog i islamoznawca Tor Andræ (1885–1947), przedmuzułmańscy poeci arabsko-chrześcijańscy mieli odnosić się do Boga Al-Ka‘by jako do Boga chrześcijańskiego¹⁵⁶. Według analizy Lülinga, przekaz poezji staroarabskiej oraz treść Koranu wskazują, iż kultowi chrześcijańskiemu w Al-Ka‘bie położyło kres zdobycie Mekki przez muzułmanów¹⁵⁷.

Głównymi przeciwnikami Mahometa w Mekce byli zatem zhellenizowani chrześcijanie zwalczani przez niego z powodu ich wiary w Trójkę Świętą, adoracji krzyża i czczenia świętych obrazów. To właśnie ich postrzegali głoszący teologię prachrześcijańską prorok jako ‘asocjatorów’ (‘zwolenników *širku*’ – doktryny przypisującej Bogu współników; arab. *mušrikūn*) i ‘bałwochwalców’ (arab. *‘ubbād āl-awṭān wa-āl-aṣnām wa-āt-tamāṭīl*). Prowadził

153 *Ibidem*, s. XV, 443; *Der christliche Kult*, s. 56, 70; *Die Wiederentdeckung des Propheten Muhammad*, s. 94, 95, 186, 200–201.

154 Lüling, *A Challenge to Islam for Reformation*, s. 16.

155 Lüling, *Der christliche Kult*, s. 43.

156 *Ibidem*, s. 5, 17. Tor Andræ, *Der Ursprung des Islams und das Christentum*, (przedruk z *Kyrkohistorisk Årsskrift* z lat 1923–1925), Almqvist & Wiksell, Uppsala Stockholm 1926, s. 39.

157 Lüling, *Der christliche Kult*, s. 52.

Panteon sceptyków...

z nimi teologiczne spory wykazując na podstawie religijnych ksiąg fałsz ich wierzeń.

W teorii Lülinga, rodzący się islam nie był zatem wrogiem wobec arabskiego pogaństwa, lecz wobec mekkańskiego chrześcijaństwa¹⁵⁸, a Mahomet miał za wrogów nie pogan, lecz trynitarnych chrześcijan z Mekki¹⁵⁹. Dopiero islam postprofetyczny, zainteresowany szczególnie w początkowej fazie wyrugowaniem chrześcijańskiej historii Mekki, miał przemianować głównych oponentów proroka na arabskich pogan z Arabii centralnej¹⁶⁰. Lüling ocenia, że tradycja muzułmańska przedstawia „nad wyraz nierealny obraz religijnej sytuacji w Mekce sprzed islamu i za jego początków”¹⁶¹. Mimo wszystko jednak, niemiecki badacz – w przeciwieństwie do niektórych innych islamoznawców-sceptyków (H. Lammens, B. Bonnet-Eymard, P. Crone, J. Wansbrough) – nie ma wątpliwości, co do samej historyczności istnienia tego miasta w VII wieku ani co do faktu sprawowania w przedmuzułmańskiej Al-Ka‘bie kultu religijnego¹⁶². Uważa, że doszukiwanie się sensu genezy islamu poza Arabią jest naukowo bezpodstawne¹⁶³.

Postprofetyczny islam i instytucjonalizacja wiary

Narodziny islamu w Hidżazie, historyczność Mekki i autentyczność osoby proroka Mahometa to jedne z niewielu elementów teorii Lülinga tworzących pewien wspólny mianownik z przekazem tradycji muzułmańskiej i konwencjonalną wersją dziejów islamu przyjętą we współczesnej orientalistyce. Im bardziej jednak wchodzić w szczegóły, tym bardziej podobieństwa te nikną. W teorii niemieckiego teologa, zarówno geneza religii muzułmańskiej,

158 *Ibidem*, s. 15.

159 *Ibidem*, s. 39, 41, 61, 70. Por. Gerald R. Hawting, *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam. From Polemic to History*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.

160 Lüling, *Die Wiederentdeckung des Propheten Muhammad*, s. 202, 205.

161 Lüling, *Der christliche Kult*, s. 41.

162 Lüling, *A Challenge to Islam for Reformation*, s. XXXIX.

163 *Ibidem*, s. XLIII.

obraz Mekki, osoba proroka islamu, święta księga Koranu jak i cała muzułmańska pisana tradycja religijna (w tym późniejsze hadisy i sira) uległy po śmierci Mahometa gruntownej ewolucji i nieprzeliczonym modyfikacjom. Miało się tak stać głównie ze względów politycznych, a także częściowo na skutek teologicznej niewiedzy redaktorów Koranu. Część historiograficznego przekazu została sfabrykowana¹⁶⁴. Dzieje genezy islamu, jakie dziś znamy, pod względem historiografii i dogmatyki, mają być wersją napisaną przez pokolenia alimów żyjących nawet do dwustu lat po śmierci proroka islamu¹⁶⁵. Lüling widzi pod tym względem analogię do okresu pierwszych dwóch wieków chrześcijaństwa – zarówno chrześcijaństwo jak i islam mają podobne ‘luki’ w ciągłości przekazu historycznego i dogmatycznego rozciągające się na okres około 150 lat od śmierci Jezusa i Mahometa¹⁶⁶. Przy czym teologowie i egzegeci muzułmańscy mieli w tym wypadku ułatwione zadanie: Lüling doszedł do przekonania (w przeciwieństwie do większości historyków islamu, w tym również badaczy-sceptyków takich jak J. Wansbrough), że „zasadniczo nie było w ogóle tradycji ustnej, ani dotyczącej poezji staroarabskiej, ani dotyczącej Koranu (...)”¹⁶⁷. Dla uzasadnienia tej tezy niemiecki islamoznawca wspiera się tu na wybranych badaniach Ignáca Goldzihera (1850–1921) i Josepha Schachta (1902–1969) wykazujących, że wiele isnadów (ciągów przekazicieli ustnej tradycji) zostało częściowo lub w całości spreparowanych przez kompilatorów tradycji¹⁶⁸.

164 *Ibidem*, s. XV-XVI, 431, 517.

165 *Ibidem*, s. XXXV.

166 Lüling, *Die Wiederentdeckung des Propheten Muhammad*, s. 304.

167 Lüling, *A Challenge to Islam for Reformation*, s. XLI; Lüling odwołuje się do pracy Fritza Krenkowa pt. *The use of writing for the preservation of ancient Arabic poetry*, [w:] Thomas W. Arnold, Reynold A. Nicholson (red.), *A Volume of Oriental Studies, presented to E. G. Browne on his 60th Birthday*, Cambridge University Press, Cambridge 1922, s. 261–268; a także wielokrotnie do wspomnianej wyżej książki Louisa Cheikho pt. *Le christianisme et la littérature chrétienne en Arabie avant l’Islam*, 3 tomy, Imprimerie catholique, Beyrouth, 1913, 1919, 1923.

168 Lüling, *A Challenge to Islam for Reformation*, s. 31.

Panteon sceptyków...

Wraz z upływem lat, w postprofetycznym islamie nasilał się proces usuwania w niepamięć śladów po chrześcijańskich korzeniach Hidżazu i chrześcijańskiej, probizantyńskiej tożsamości religijnej mekkańskich wrogów Mahometa. Zastępowano je obrazami pogańskiej Arabii, w tym bałwochwalczymi wierzeniami przeciwników Mahometa. Lüling pisze, że „*kreowanie takich szczególnie odstręczających wyobrażeń wrogów przyrównywanych do pokonanych zmor zamierchłej przeszłości jest właściwie cechą ‘addictio in adjecto’ każdej ortodoksji*”¹⁶⁹. Długofalowym skutkiem ubocznym, raczej niezamierzonym, lecz znaczącym w swych rozmiarach, był postępujący z pokolenia na pokolenie proces mitologizacji i deformacji dziejów własnej religii, utrwalanie się nieprawdziwego obrazu proroka, wypaczenie oryginalnego sensu koranicznych wersów itd.¹⁷⁰. W konsekwencji miał też powstać fantazyjny mit o mrocznej erze niewiedzy bezpośrednio poprzedzającej islam (tzw. dżahilijji)¹⁷¹.

„*Nazwać ten obraz ‘falszerstwem’ byłoby [jednak] przesadą, ponieważ po kluczowym okresie początkowym, gdy wyeliminowano kłopotliwe prawdy, musiało [również] wdać się sporo ignorancji ze strony bezlicznych, uczciwych, później urodzonych tradentów tejże historii; oni sami nie mogli już rozumieć tego, co wydarzyło się naprawdę*”¹⁷² – pisze niemiecki badacz. W jego teorii, proces tworzenia w ten sposób religii – islamu – udaremnił de facto intencje Mahometa odwracając sens jego przesłania¹⁷³. Starowierny prorok miał oferować światu ‘powrót do źródeł’¹⁷⁴, miał głosić prachrześcijaństwo

169 Lüling, *Der christliche Kult*, s. 54.

170 *Ibidem*, s. 24, 54.

171 *Ibidem*, s. 24, 54, 61–62, 70; *Die Wiederentdeckung des Propheten Muhammad*, s. 209, 212, 220–221, 310, 315.

172 Lüling, *A Challenge to Islam for Reformation*, s. XVI.

173 *Ibidem*, s. 516; *Der christliche Kult*, 70.

174 Lüling przyrównuje ów ‘powrót do źródeł’ do wydarzeń z historii kościoła rzymskokatolickiego w XVI wieku, gdy w jego łonie pojawiły się ruchy reformacyjne powodowane podobnymi dążeniami wskrzeszenia pierwotnego ducha wiary.

i prajudaizm¹⁷⁵, jednak muzułmańska ortodoksja ‘uprowadziła’ jego misję czyniąc z niej ‘odskoczną’ do władzy nad duszami¹⁷⁶. G. Lüling jest przekonany, że finalna, kanoniczna wersja Koranu nie jest tym samym tekstem, którego powstanie mógł antycypować Mahomet za swego życia¹⁷⁷: „(...) prorok recytował diametralnie inny tekst Koranu i miał całkowicie inne wyobrażenie Koranu i [poruszanych] przez niego zagadnień od tego, co później rozwinął z nich ortodoksyjny islam”¹⁷⁸. Władze polityczno-religijne kalifatu arabsko-muzułmańskiego, manipulując przesłaniem świętej księgi islamu i jego tradycji, miały postąpić w podobny sposób jak uczynili wcześniej dostojnicy religijni judaizmu i chrześcijaństwa¹⁷⁹. Żeby jednak plan ten mógł zostać zniszczony, musiało najpierw odejść ostatnie pokolenie towarzyszy proroka. Wówczas też zaczęła powstawać klasa egzegetów¹⁸⁰. Niemiecki badacz przypomina znane słowa jednego z ojców chrześcijaństwa współczesnej islamistyki Ignáca Goldzihera odnoszące się do redakcji Koranu: „Możemy (...) wywnioskować, że co się tyczy ukonstytuowania świętego tekstu, to w najstarszym okresie islamu panowała wspaniałomyślna dowolność sięgająca indywidualnej arbitralności tak, jakby ludziom było wszystko jedno, czy przekazują oni tekst w formie w pełni odpowiadającej jego archetypowi”¹⁸¹. Lüling podziela też dosadny pogląd J. Wansbrough, że tekst Koranu w obecnej znormatywowanej formie jest „wyraźnie teologiczną lataniną”¹⁸² lub zbiorem „mechanicznie scalonych wypowiedzi proroka”¹⁸³.

Dla niemieckiego teologa islam głoszony oryginalnie przez Mahometa nie był więc nigdy zniekształconą formą chrześcijaństwa, lecz restytucją czystej

175 Lüling, *Die Wiederentdeckung des Propheten Muhammad*, s. 223.

176 Lüling, *A Challenge to Islam for Reformation*, s. XIV.

177 Lüling, *Die Wiederentdeckung des Propheten Muhammad*, s. 62, 95.

178 *Ibidem*, s. 94.

179 *Ibidem*, s. XXXVI; *Die Wiederentdeckung des Propheten Muhammad*, s. 88, 93.

180 Lüling, *Die Wiederentdeckung des Propheten Muhammad*, s. 95.

181 *Ibidem*, s. 62; Goldziher, *Richtungen der islamischen Koranlegung*, s. 33.

182 Wansbrough, *Quranic Studies*, s. 114.

183 *Ibidem*, s. 115; Lüling, *Die Wiederentdeckung des Propheten Muhammad*, s. 120.

Panteon sceptyków...

formy pierwotnej wiary abrahamowej¹⁸⁴, przez wieki przechowywanej w swej prostocie przez semickie plemiona interioru Półwyspu Arabskiego – potomków Izmaela¹⁸⁵. Tendencje odśrodkowe drzemały wśród nich już na długo przed erą Mahometa, którego nadejście było zwieńczeniem i ucieleśnieniem tych narastających, archetypowych resentymentów¹⁸⁶. Stąd, „(...) *intencja proroka, by przywrócić religię abrahamową, była [w nim] jasno i dobitnie ugruntowana poprzez tradycję*”¹⁸⁷ – pisze Lüling. A islam – w jego teorii – wywodzi się dogmatycznie z dwóch tradycji religijnych, które prorok na swój sposób scalił w jedno: „*tradycji antytrynitarnego, niesakramentalnego judeochrześcijaństwa oraz tradycji anikonicznego, niesakramentalnego, środkowoarabskiego pogaństwa zasadniczo zachowanego od wpływów judaistycznych i chrześcijańskich; tę drugą tradycję prorok słusznie postrzegał i rozgłaszał jako powrót do ‘religii Abrahama’*”¹⁸⁸. Niestety, jak widzi to niemiecki badacz, misja Mahometa legła w gruzach zaraz po jego śmierci – władzę nad społecznościami wiernych przejęły elity polityczne i religijne rodzącego się islamu, które szybko obróciły zryw wolności ducha w kolejną zastygłą religię monoteistyczną, obudowaną murami dogmatyzmu, obowiązków, nakazów i zakazów ograniczających tę wolność. Ostatni wyznawcy tejże prastarej wiary przodków (według Lülinga – koraniczni *hanīfowie*¹⁸⁹ to właśnie oni) mieli ostatecznie wyginąć na początku VIII w. n.e.¹⁹⁰.

184 Więcej o wierze Abrahama w ujęciu niemieckiego teologa: *Ibidem*, s. 229–236.

185 Lüling, *A Challenge to Islam for Reformation*, s. 14, 520.

186 *Ibidem*, s. 14.

187 Lüling, *Der christliche Kult*, s. 59.

188 *Ibidem*, s. 69, 71.

189 We współczesnym rozumieniu arabskiego, koranicznego terminu *hanīf* oznacza on zazwyczaj wyznawcę jedynobóstwa w duchu islamu, a w kontekście historycznym – monoteistów nieutożsamiających się ani z chrześcijaństwem ani judaizmem. Za pierwszego *hanīfa* muzułmanie uważają Abrahama (arab. *Ibrāhīm*). Terminem *hanīf* określa się też każdego prawowiernego wyznawcę islamu. Janusz Danecki, *Kultura Islamu. Słownik*, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1997, s. 82; Shakir Kitab, *Rozwój koncepcji Boga w kulturze arabskiej przed islamem*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2002.

190 Lüling, *A Challenge to Islam for Reformation*, s. 21, 443.

Hellenizacja wiary praojców

W oczach Lülinga nadejście islamu na początku VII w. n.e. jawi się zatem jako ratunek dla pierwotnego, prostego monoteizmu abrahamowego. Islam miał bowiem z założenia nieść ze sobą przesłanie duchowo bliższe prasemickiemu oryginałowi tej wiary niż to, co z niej zostało w późno-antycznym, postchalcedońskim, imperialnym chrześcijaństwie bizantyńskim¹⁹¹. Niemiecki teolog stawia tezę, że chrześcijaństwo zhellenizowało się już wówczas do tego stopnia, iż odeszło od nauki Chrystusa głoszącego konieczność nawrotu ku prastarej wierze przodków¹⁹². Straciło przez to wiele na sile ducha i odeszło od swych źródeł. Przejęcie władzy politycznej, instytucjonalizacja hierarchii kościelnej i decyzje kolejnych soborów miały poczynić dalsze spustoszenia na polu rozwoju duchowości i wierności nauczaniom semickich praojców¹⁹³. „*Uległe ostatecznie hellenizacji w V i VI w n.e. chrześcijaństwo, pokonując semickie prachrześcijaństwo, jest owocem jedynej w swym rodzaju dziejowej fuzji różnych prądów ideologicznych okresu antyku, stając się całkowicie nowym, wielce skutecznym, potężnym politycznie systemem imperialnym obmyślanym na panowanie nad masami jednostek ludzkich wyzutych z plemienności i tradycji*”¹⁹⁴ – stwierdza badacz. Podziela pogląd mutazylickiego teologa ‘Abd al-Ġabbāra al-Asadabādīego (935–1025), iż „*To nie Rzymianie stali się chrześcijanami, lecz chrześcijanie stali się Rzymianami*”¹⁹⁵. Innymi słowy, że teologia prachrześcijańska głoszona przez

191 Lüling, *Die Wiederentdeckung des Propheten Muhammad*, s. 26. Lüling cytuje w tym kontekście historyka starożytności Eduarda Meyera (1855–1930), który napisał, że „*Zwycięstwo chrześcijaństwa nad konkurencyjnymi religiami było w rzeczywistości – należy to zaznaczyć z całą stanowczością – w znacznie szerszym wymiarze zwycięstwem pogaństwa nad chrześcijaństwem*”. Eduard Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums. Die Entwicklung des Judentums und Jesus von Nazaret*, J.G. Cotta'sche Buchhandlung, Stuttgart 1925, s. 23 (przyp. 1).

192 Por.: dogmatyczny spór pomiędzy św. Piotrem i św. Pawłem o kierunek rozwoju chrześcijaństwa po wniebowstąpieniu Chrystusa.

193 Lüling, *Die Wiederentdeckung des Propheten Muhammad*, s. 26.

194 *Ibidem*, s. 325.

195 ‘Abd al-Ġabbār al-Asadabādī, *Taṭbūṭ dalā‘il ān-nubuwwa z 995 r. n.e.* (cytat za: *Ibidem*, s. 25).

Panteon sceptyków...

proroka Mahometa była znacznie bliższa pierwotnemu duchowi wiary niż nauki samego kościoła w VII wieku (jak i bliższa temu duchowi niż nauczanie dogmatyków islamu okresu Umajjadów czy Abbasydów, a to na skutek zniekształcenia nauk proroka po jego śmierci). Lüling sugeruje, że islam, podobnie jak protestantyzm w XVI wieku, pojawił się na arenie dziejów po to, by obudzić z letargu żywego ducha prachrześcijaństwa¹⁹⁶. Jest to kontynuacja myśli wspomnianego Adolfa von Harnacka, który pisał, że „Islam, który przypuścił szturm na ten twór [tj. zhellenizowane, późnoantyczne chrześcijaństwo], był w rzeczywistości jego ratunkiem; gdyż mimo swej całej surowości i pustki był siłą bardziej uduchowioną od religii chrześcijańskiej, która stała się w Oriencie religią amuletu, fetyszu i magii (...)”¹⁹⁷.

Lüling uważa, że jednym z przejawów hellenizacji chrześcijaństwa było bezprecedensowe przypisanie Chrystusowi rangi boskiej, co mogło być motywowane m.in. potrzebami sakralizacji kultu, hierarchizacji duchowieństwa i zaprowadzenia kultu świętych¹⁹⁸. Proces ten stymulowała dodatkowo imperializacja religii chrześcijańskiej w Cesarstwie Rzymskim a następnie Bizantyńskim. Niemiecki teolog podziela tezę liberalnych teologów zachodnioeuropejskich przełomu XIX i XX wieku, że oryginalne nauki Chrystusa (i założonych przez niego wspólnot chrześcijańskich) były w późnym antyku stopniowo wyrugowywane przez dominujące, hellenizujące odłamy chrześcijaństwa. Z przejawami tej właśnie ‘teologii imperialnej’ walczył na Półwyspie Arabskim prorok Mahomet obierając ją za swego głównego ideologicznego wroga. Tę właśnie teologię identyfikował z politeizmem i bałwochwalstwem (arab. *širk* i *‘ibādat ăl-awtān*)¹⁹⁹. W teorii Lülinga, oryginalne przesłanie Jezusa, które podjął w VII wieku Mahomet, zachowało się wówczas już tylko w niewielu miejscach Lewantu, m.in. w gminach

196 Lüling, *Der christliche Kult*, s. 72.

197 Adolf von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte, Die Entstehung des christlichen Dogmas*, t. 1, Akademische Verlagsbuchhandlung von J.C.B. Mohr, Freiburg 1888 (cytat za: *Ibidem*, 63).

198 Lüling, *Die Wiederentdeckung des Propheten Muhammad*, s. 27, 53, 57.

199 *Ibidem*, s. 53.

judeochrześcijańskich i właśnie na terenach zamieszkałych przez konserwatywne plemiona arabskie²⁰⁰. Warto tu przypomnieć, że niemiecki badacz uważa historyczne postacie Chrystusa i Mahometa za inkarnacje ‘ducha Boga’ – jedne z wielu uobecnień mocy dobra w dziejach ludzkich²⁰¹.

Prawdziwe przesłanie Mahometa musiało jednak ustąpić pragmatycznym potrzebom bieżącej agendy politycznej, okazując się dla kolejnych pokoleń celem zbyt ambitnym i problematycznym w realizacji²⁰². Z podobnych więc powodów, dla których nie przyjęły się oryginalne prachrześcijańskie nauki Jezusa, do lamusa odstawiono też pramuzułmańskie nauczania Mahometa: „*Pragmatyczno-polityczna reorientacja dokonana przez postprofetyczny islam nie zaowocowała więc pożądanym przez proroka odrodzeniem się biblijnej religii w jej oryginalnym duchu, lecz sprowadziła w to miejsce renesans świeckiej kultury późnego antyku (...) która została ubrana w zupełnie zdeformowane i całkowicie stonowane słowa Mahometa*”²⁰³. Postprofetyczny islam miał więc – jak twierdzi Lüling – tak dalece zmienić przesłanie Mahometa, że w konsekwencji przerysowano również nieuchronnie postać samego proroka²⁰⁴.

Jak wspomniano wyżej, w przeciwieństwie do innych przedstawicieli szkoły sceptycyzmu (takich jak Henri Lammens czy Patricia Crone), G. Lüling nie ma jednak wątpliwości co do samej historyczności osoby Mahometa. Jest on dla niego postacią chwalebłą – symbolem walki o przywrócenie Bożego porządku stworzenia. Analogicznie zresztą niemiecki badacz podchodzi do historyczności Koranu i źródeł wczesnej literatury muzułmańskiej. Wbrew wielu współczesnym sceptykom negujących ich historiograficzną wartość (takim jak J. Wansbrough, P. Crone, M. Cook czy G. Hawting) Günter Lüling stoi na stanowisku, że nie należy odrzucać priori źródeł tradycji muzułmańskiej,

200 *Ibidem*, s. 28.

201 *Ibidem*, s. 27, 460.

202 *Ibidem*, s. 211.

203 *Ibidem*, s. 212.

204 *Ibidem*, s. 206.

Panteon sceptyków...

muzułmańskiej, lecz poddawać je wnikliwej krytyce naukowej²⁰⁵. Broni wysokiej wartości wczesnego piśmiennictwa muzulmańskiego dla studiów nad genezą islamu. W jego przekonaniu, rozumowanie wyżej wymienionych badaczy opiera się na szeregu alogizmów prowadzących do jednostronnych konkluzji: „Główne [ich] zaniedbania wynikają z błędnej interpretacji słusznej i niezaprzeczalnej oceny, że – kilka wyjątków pomijawszy – cała pisana tradycja arabska i muzulmańska zachowała się dla nas jedynie w formie arabskich tekstów, z których wszystkie zostały zredagowane [podkreślenie autora] przy najwcześniejszym szacunku na przełomie ósmego i dziewiątego wieku n.e. (a więc około dwóch stuleci po śmierci Proroka)”²⁰⁶. Według niemieckiego teologa, wzięwszy poprawkę na fakt późności źródeł, nie należy jednak odrzucać bogatej spuścizny piśmiennej islamu, lecz studiować ją z użyciem odpowiednich narzędzi krytyki naukowej, stosując m.in. metodę krytyki źródeł, historii form, krytyki tekstu (literackiej i filologicznej) itd., w połączeniu z wiedzą historyczną i teologiczno-dogmatyczną (tzw. *Heilsgeschichte*) o tamtej epoce.

Ograniczanie się w dyskursie naukowym obejmującym początki islamu jedynie do źródeł spoza kultury arabsko-muzułmańskiej (głównie źródła chrześcijańskie – syryjskie, greckie, koptyjskie, jak postulowali m.in. P. Crone i M. Cook) jest dla Lülinga metodologią równie niepewną, co prowadzącą do dwuznacznych rezultatów. Wartości historiograficznej tradycji religijnej nie może w całości przekreślać fakt, że została ona spisana na wiele dziesiątek, a może i setek lat po opisywanych wydarzeniach. Spisywanie i redagowanie dziejów judaizmu i chrześcijaństwa dzieliła od źródeł opisywanych wydarzeń jeszcze większa przestrzeń czasowa niż w przypadku islamu, jednak naukowcy nie zdecydowali się przekreślić ich w całości i szukać alternatywy wyłącznie w pismach cywilizacji ościennych. Dla niemieckiego teologa rozwiązaniem jest skrupulatna archeologia tekstów w takiej postaci, w jakiej zostały zachowane, czyli ich rekonstrukcja za pomocą dostępnego

205 Lüling, *A Challenge to Islam for Reformation*, s. XXXV.

206 *Ibidem*.

warsztatu metodologicznego²⁰⁷. Tutaj metoda Lülinga schodzi się więc z głównym nurtem badań islamistycznych.

Teoria bez kontynuacji

Teoria niemieckiego badacza nie zyskała uznania w szerszych kręgach nauk islamistycznych, a sam autor wpisuje się w panteon ekscentrycznych sceptyków przełomu XX i XXI wieku. Lülingowi zarzuca się m.in. uprzedzenie wobec islamu na rzecz chrześcijaństwa. Wnikliwa analiza jego teorii nie pozostawia jednak wątpliwości, że ten akurat zarzut pod jego adresem jest chybiony. Z jego teorii wynika bowiem, że w pierwotnym zamyśle proroka Mahometa islam miał być nawrotem do źródeł prawdziwej wiary, którą skałał zarówno judaizm jak i chrześcijaństwo.

W poszukiwaniu iskry, która dała początek wielkiej światowej religii, Lüling kieruje wzrok ku światu późnoantycznego judeochrześcijaństwa, i poza jego krąg. Bliskowschodnie społeczności judeochrześcijańskie były w pierwszych wiekach ery nowożytnej bardzo liczne, lecz zazwyczaj mało liczebne i bardzo heterogeniczne pod względem dogmatyki. W zdecydowanej większości nie zachowało się po dziś ich piśmiennictwo, a wiedzę o ich synkretycznych wierzeniach czerpiemy z traktatów polemicznych ich religijnych adwersarzy. Sekty judeochrześcijańskie i ruchy gnostyczne pojawiają się wśród herezji wyliczanych przez Epifaniusza z Salaminy (ok. 315–403), Jana Damasceńskiego (ok. 675–ok. 749) i innych autorów, jednak zazwyczaj nie są to opisy usystematyzowane i z pierwszej ręki. Również i Lüling swoimi metodami badawczymi nie jest tu w stanie zaferować więcej konkretów, ograniczając się do ogólnikowych twierdzeń o korzeniach judeochrześcijańskich islamu. Wchodząc na grunt dogmatyki judeochrześcijaństwa, wciąż tak mało znanego nauce i efemerycznego, każda teoria – również ta Lülinga – musi poruszać się bardziej w sferze domysłów i spekulacji niż twardych faktów. Niemniej jednak oceniając wewnętrzną spójność jego dość kontrowersyjnej

207 *Ibidem*, s. XXXVII.

Panteon sceptyków...

teorii, należy przyznać, że nie brakuje w niej głębszych, inspirujących rozważań natury dogmatycznej.

Część współczesnych koranistów (np. Gerhard Böwering czy Gabriel Said Reynolds), mimo sceptycznego nastawienia do całości teorii Lülinga, przyznaje mu rację w tym, że poszczególne ustępy tekstu koranicznego mogły rzeczywiście opierać się na judeochrześcijańskich tekstach źródłowych²⁰⁸, a nie jedynie na przekazie ustnym tradycji islamu. Odnosząc się do rozważań niemieckiego badacza, Böwering stwierdza, że sublimowany i wielce zróżnicowany tekst Koranu musi ostatecznie wywodzić się z bliżej nieokreślonej, wcześniejszej formy pisanej²⁰⁹.

Ikona amerykańskiej islamistyki XX wieku – John Wansbrough – krytykuje meritum teorii Lülinga: idee kultu płodności i angelologii chrystologicznej rzekomo odrzucone przez arabskie chrześcijaństwo a zaadaptowane przez pierwotny islam. Wansbrough określa te tezy mianem ‘prowokacyjnych’ i ‘błędnych’, a jego metodologię rekonstrukcji tekstu nazywa ‘niekonsekwentną’²¹⁰. Z drugiej strony jednak, popiera tezę Lülinga o tym, że Koran składał się pierwotnie po części z układów hymnów (judeochrześcijańskich). Uważa też za bezsprzeczne stwierdzenie, że ortodoksji muzułmańskiej zależało na zakamuflowaniu związków świętego tekstu z poezją²¹¹.

Mankamentem teorii Lülinga jest brak ustosunkowania się do kwestii arabsko-muzułmańskich podbojów, co zajmuje zazwyczaj jedno z centralnych miejsc w niezwykłych teoriach o genezie islamu. Wydaje się, że skoro niemiecki badacz uznaje fakt narodzin islamu na Półwyspie Arabskim, również i historyczność podbojów nie byłaby przez niego kwestionowana. Raczej

208 Gabriel Said Reynolds, *Introduction. Qur’ānic Studies and Its Controversies*, [w:] Gabriel Said Reynolds (red.), *The Qur’ān in Its Historical Context*, Routledge, New York 2008, s.10; a także: Gerhard Böwering, *Recent Research on the Construction of the Qur’ān*, [w:] Gabriel Said Reynolds (ed.), *The Qur’ān in Its Historical Context*, Routledge, New York 2008, s. 70–87.

209 Lüling, *A Challenge to Islam for Reformation*, s. 77.

210 *Sectarian Milieu* s. 52

211 *Sectarian Milieu* s.69

jednak nie nazwałby ich ‘arabsko-muzułmańskimi’, gdyż – jak wskazano wyżej – stronnicy proroka Mahometa mieli jeszcze w owym czasie sami nie określać się mianem ‘muzułmanów’ (arab. *muslimūn*).

Silną stroną metodologii Lülina jest podjęty przez niego eksperyment semajologiczny, czyli próba prześledzenia historycznych zmian semantycznych wybranych pojęć koranicznych wraz z rozwojem doktryny muzulmańskiej. Do tej pory podobne próby ograniczały się bardziej do samej dziedziny etymologii języka arabskiego. Niemiecki badacz zebrał też pozytywne opinie za ‘wyjście z okowów’ suchej analizy filologicznej tekstu Koranu. Chwaląc Lülina, francuski islamoznawca Claude Gilliot zaznacza, że filologia powinna stanowić zaledwie jeden element analizy studiów nad tekstami tradycji religijnych, i w tym wypadku winna być poddana nadrzędnej dyscyplinie teologii²¹².

Niemiecki badacz był jednym z proponentów stosowania metod krytyki biblijnej do badania tekstu Koranu, na wzór prowadzonych od lat krytycznych studiów nad Starym i Nowym Testamentem. Jest to z różnych względów dziedzina wciąż dość zaniedbana we współczesnej islamistyce, i prawie nieznaną na muzulmańskim Wschodzie. Z tego punktu widzenia szkoda jest, że powstała w latach 70. XX wieku teoria G. Lülina została od razu skazana na naukową banicję, gdyż nauka skorzystałaby na ekstrapolowaniu z niej niektórych tez i elementów metodologii. Niezależnie od meritum postulowanych przez badacza kontrowersyjnych tez, jego obszerna historyczna, teologiczna i filologiczna egzegeza koraniczna, efekt żmudnej pracy wielu lat, stanowi zbiór wartościowych spostrzeżeń, wniosków i skojarzeń, które są do dziś nie do przecenienia w studiach nad tekstem Koranu. Sam Lüling był przekonany dość nieskromnie, że gdyby jego metoda krytyki koranicznej zyskała uznanie w kręgach naukowych, mogłaby doprowadzić do „reformacji islamu porównywalnej z reformacją protestancką Kościoła Katolickiego z XVI-ego wieku”²¹³.

212 Claude Gilliot, *Deux études sur le Coran*, Arabica 30 (1983), s. 1–37.

213 Lülina, *A. Challenge to Islam for Reformation*, s. XIV; p. również: Lülina, *Der christliche Kult*, s. 72.

Panteon sceptyków...

Należy przy tym zauważyć, że teolog ograniczył się w swej rekonstrukcji tekstu Koranu jedynie do pierwszej ze wspomnianych, najstarszej jego warstwy (poświęconej w przeważającej mierze religijnym, ponadczasowym toposom wywodzącym się głównie z kontekstów biblijnych). Jak sam zaznaczał, o wiele cenniejsze dla głębszego poznania genezy islamu byłoby podjęcie się analogicznej analizy warstwy drugiej i trzeciej, powstałych przy udziale bezpośrednich świadków wydarzeń i wczesnych teologów muzułmańskich²¹⁴. Sam nie zdołał już tego uczynić, a obecnie ze względu na brak adeptów jego metodologii, zadanie to pozostaje niezrealizowane²¹⁵. W Polsce tezy Lülinga pozostają praktycznie nieznane²¹⁶.

Rekonstrukcja treści sury 107 Koranu – Al-Mā'ūn (Wspomożenie) metodą Güntera Lülinga²¹⁷:

	Tłumaczenie Józefa Bielawskiego	Tłumaczenie Güntera Lülinga (w wolnym przekładzie na język polski)
	W Imię Boga Miłosiernego, Litościwego!	W Imię Boga Miłosiernego i Litościwego!
107:1	Czy widziałeś tego, który za kłamstwo uważa religię? ²¹⁸	Czy widzieliście, że on zarzuca im kłam?
107:2	To jest ten, który z pogardą odpycha sierotę,	To jest ten, który sprasza sieroty
107:3	który nie zachęca do nakarmienia biednego.	i nalega, by nakarmić ubogiego.
107:4	Biada modlącym się,	Lecz biada modlącym się,
107:5	którzy są niedbali w swojej modlitwie,	którzy są niedbali w swojej modlitwie,
107:6	którzy tylko chcą być widziani,	którzy tylko chcą być widziani,
107:7	a odmawiają wspomżenia ²¹⁹ .	a odmawiają wspomżenia.

214 Lüling, *A Challenge to Islam for Reformation*, s. 431.

215 W ostatnich latach swego życia Günter Lüling pracował nad protohistorią j. hebrajskiego.

216 Trzon powyższego rozdziału poświęconemu teorii G. Lülinga bazuje na opublikowanym wcześniej artykule autora niniejszej książki: Marcin Grodzki, *Günter Lüling i "staro-chrześcijańskie" hymny Koranu*, [w:] Adnan Abbas, Adrianna Maśko (red.), *W kręgu zagadnień świata arabskiego*, Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań, s. 443–459.

217 *Ibidem*, s. 52–55.

218 Jak pisze w wyjaśnieniu Józef Bielawski, słowo 'religia' (arab. *dīn*) jest rozumiane również jako 'zapłata'; 'Sąd Ostateczny' jest połączony ze zdawaniem rachunku i zapłatą; tak więc termin ten jest często tłumaczony jako 'Sąd'.

219 J. Bielawski wyjaśnia, że arabskie *mā'ūn* oznacza 'pomoc', 'jałmużnę', może więc być synonimem terminu *zakāt*, oznaczającego jałmużnę przepisana prawem religijnym.

Rozdział II

John Wansbrough – studium krytyki tekstu Koranu

„‘Tradycja’ nie tylko przekazała nam historię,
ona ją stworzyła”¹

Amerykański historyk John Wansbrough (1928–2002) należy z pewnością do najwybitniejszych współczesnych orientalistów zajmujących się studiami nad wczesnym okresem islamu. Jest autorem głośnego, metodologicznego eksperymentu naukowego poświęconego krytycznej analizie tekstu Koranu i korpusu tradycji muzułmańskiej. Eksperyment polegał na zastosowaniu wobec tych źródeł instrumentów krytyki naukowej (a konkretnie metody historii form literackich²) na wzór badań nowotestamentowych.

Owocem studiów Wansbrough była publikacja dwóch głównych dzieł pod wieloma względami pionierskich i przełomowych dla islamistyki i studiów nad Koranem. W obydwu z nich, *Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation* (w wolnym tłumaczeniu: *Studia koraniczne. Źródła i metody interpretacji skrypturalnej*) z 1977r.³ oraz *The Sectarian Milieu. Content and Composition of Islamic Salvation History* (*Środowisko wielowyz-*

1 Moses I. Finley, *The use and abuse of history*, Chatto and Windus, London 1975, s. 25

2 niem. *Formgeschichte*, ang. *form criticism*

3 John Wansbrough, *Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford University Press, Oxford 1977. Autor pracował nad tą książką w latach 1968–1972.

naniowe. *Treść i kompozycja muzułmańskiej historii zbawienia*) z 1978r.⁴, Wansbrough w sposób pośredni podaje w wątpliwość założenia metodologiczne dotychczasowych badań nad islamem.

W swych studiach amerykański historyk opiera się z jednej strony na dorobku naukowym swoich wielkich poprzedników – Abrahama Geigera (1810–1874), Ignáca Goldzihera (1850–1921), Theodora Nöldeke (1836–1930), Friedricha Schwally’ego (1863–1919) i Josepha Schachta (1902–1969), którzy starali się postrzegać dziedzictwo tradycji muzułmańskiej przez pryzmat komponentów tradycji judaizmu, chrześcijaństwa i judeochrześcijaństwa. Wansbrough widzi w rozwoju historycznym i doktrynalnym islamu liczne analogie do starszych religii monoteistycznych. Z drugiej jednak strony, kwestionuje w znacznej mierze oryginalność (niezmiennność) przekazu większości tekstów tradycji muzułmańskiej, szczególnie tych datowanych na VII i VIII wiek. Według niego, dzięki analizie tekstualnej tych dzieł można dostrzec, że na najstarszych zabytkach piśmiennictwa arabsko-muzułmańskiego odcisnęło się piętno dogmatyki islamu wieków późniejszych, a więc tak zwanego kerygmatu (teologicznej proklamacji prawd wiary). Koncepcja autora, wyrażona w szeregu książek i artykułów, tworzy przekrojowy i oryginalny obraz początków islamu, alternatywny zarówno wobec wersji tradycji muzułmańskiej jak i klasycznych poglądów zachodniej orientalistyki⁵.

Historia form literackich w islamistyce

We współczesnej islamistyce amerykański uczoney był orędownikiem wspomnianej metody badawczej zwanej metodą historii form lub morfokrytyką (terminy zaczerpnięte z dziedziny hermeneutyki biblijnej). Polega ona na próbie

4 John Wansbrough, *The Sectarian Milieu. Content and Composition of Islamic Salvation History*, Oxford University Press, Oxford 1978. Autor pracował nad tą książką w latach 1973–1977.

5 Co ciekawe, J. Wansbrough rozpoczynał swoją karierę naukową od badań nad historią gospodarczą społeczności judeoarabskich i ludów śródziemnomorskich; potem przekwalifikował się na dziedzinę studiów koranicznych. P.: Andrew Rippin, *Foreword*, [w:] John Wansbrough, *Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Prometheus Books, Amherst New York 2004, s. xiii.

rekonstrukcji pierwotnych, prostych form literackich, które legły u podstaw badanych tekstów (np. uświęconych kanonicznie przez społeczność wiernych, takich jak Ewangelie czy Koran). Za formę najstarszą uważa się teksty możliwie proste, surowe, bez ozdóbek i wygładzeń stylistycznych oraz uściśleń historycznych⁶. Intencją badaczy prahistorii tekstów jest odtworzenie ich postaci jak najbardziej zbliżonej do okresu przekazu ustnego (przedliterackiego) przy wykorzystaniu narzędzi badawczych historii religii i socjologii. Etapy badań obejmują m.in. wyodrębnienie z całości analizowanego tekstu mniejszych, składowych jednostek tekstualnych (np. podług gatunków literackich) oraz osadzenie tych fragmentów w kontekście historyczno-kulturowo-religijnym (tzw. *Sitz im Leben*). Morfokrytyka szuka praw, które rządziły procesem kształtowania się jednostek literackich. Stawia pytanie: dlaczego dany tekst istnieje w takiej, a nie innej formie? Co można powiedzieć o jego genezie, celu i funkcjach? Punktem wyjścia jest założenie, że teksty historyczne (literacki, historiograficzny czy religijny) były od momentu spisania poddawane ciągłemu procesowi interpretacji i reinterpretacji. Jak zauważa polski badacz bp Kazimierz Romaniuk, metoda ta jest więc – wbrew swojej nazwie – nie tyle historią form, czyli gatunków literackich, ile raczej historią procesu formowania się tekstu religijnego⁷.

Jak wylicza K. Romaniuk, rzeczywistość zwaną morfokrytyką można sprowadzić do czterech następujących stwierdzeń (poniżej od razu z odniesieniem do tekstu Koranu według metody J. Wansbrough)⁸:

1. Kanonizowany tekst świętej księgi muzułmanów nie jest utworem jednolitym, lecz kompozycją złożoną z pomniejszych jednostek. W stadium przedliterackim przekazywane były tylko owe małe jednostki (np. krótkie opowiadania, mniejsze zbiory poszczególnych logiów⁹, pojedyncze logia);

6 Kazimierz Romaniuk, *Morfokrytyka i historia redakcji, czyli Form- i Redaktionsgeschichte*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1983, s. 14.

7 Romaniuk, *Morfokrytyka*, s. 10–11.

8 *Ibidem*, s.12.

9 Logia to w biblistyce termin określający wyjęte z kontekstu, krótkie kompozycje narracyjne (często jednozdaniowe), które redaktorzy tekstów mogli umieszczać lub przemieszczać w dowolne miejsce. Niewielkość tych jednostek umożliwiała znalezienie odpowiednich

2. Wyżej wymienione pomniejsze jednostki tematyczne, wyjęte z ram kompozycyjnych tekstu Koranu, posiadają rysy odrębnych gatunków literackich, których powstanie jest wynikiem specyficznego oddziaływania całego kompleksu czynników *Sitz im Leben*;
3. Zadanie redaktorów Koranu mogło sprowadzać się do prawie mechanicznego gromadzenia odizolowanych jednostek tematycznych w większe całości, nazwane surami;
4. Tekst uświęcony religijnie nie jest obiektywnym, historycznym obrazem objawień otrzymanych przez proroka Mahometa z jego czynami i słowami, lecz wyrazem wiary społeczności wczesnochrześcijańskiej w jego Boże posłannictwo;

Morfokrytyka jest względnie nowym współczesnym narzędziem badań naukowych, nawet w studiach biblijnych. Za ojca tej metody uważa się powszechnie Hermanna Gunkela (1862–1932), który sformułował ją do badań nad tekstami starotestamentowymi, zwłaszcza nad Ks. Rodzaju i Psalmami¹⁰. Jako pierwszy termin ‘historia form’ (niem. *Formgeschichte*) wprowadził w 1919 r. jego uczeń Martin Dibelius (1883–1947), a metodę tę stosowali m.in. Martin Noth (1902–1968) i Gerhard von Rad (1901–1971) do Starego Testamentu, oraz Karl L. Schmidt (1891–1956), Robert M. Price (ur. 1954) i Rudolf Bultmann (1884–1976) do Nowego Testamentu¹¹.

John Wansbrough był w szczególności orędownikiem metodologii ostatniego z tu przywołanych biblistów – niemieckiego teologa R. Bultmanna, jednego z najbardziej znanych XX-wiecznych historyków form. Bultmann za pomocą swojej metody kwestionował historyczną wartość ewangelii. Celem było dążenie do demitologizacji przesłania ewangelii i odkrycia na nowo

środków mnemotechnicznych ułatwiających zapamiętanie przekazywanych treści i zabezpieczenie ich przed ewentualną deformacją. Jak zaznacza K. Romaniuk, wśród owych środków na uwagę zasługują: rytm, powtórzenia spełniające rolę refrenów, styl obrazowy, paralelizm członków, forma przypowieściowa opowiadań itd. Romaniuk, *Morfokrytyka*, s. 17.

¹⁰ *Ibidem*, s. 8.

¹¹ Nowa Encyklopedia Powszechna PWN, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, t. 2, s. 398.

oryginalnego sensu przekazu tych historycznych tekstów. Owa ‘demitologizacja’ tekstu (nowotestamentowego w przypadku Bultmanna czy koranicznego w przypadku Wansbrough) nie miała na celu wykazania jego nieautentyczności historycznej, lecz dowiedzenie faktu, że odbiło się na nim piętno teologicznych poglądów jego autorów, kompilatorów czy późniejszych kopistów. Inaczej mówiąc, chodzi o wykazanie, że tekst kanoniczny – raz uświęcony przez władze religijne – odzwierciedla późniejsze stadia ewolucji tekstu pierwotnego (autograficznego). W przypadku ewangelii kanonicznych, demitologizacja miała polegać na identyfikacji teologicznych motywów (kerygmatu), którymi kierowali się autorzy ewangelii w swoim przesłaniu. Stąd morfokrytyka rekonstruuje wierzenia i dogmatyczne poglądy wczesnego Kościoła, czy – w wypadku islamu i J. Wansbrough – pierwszych gmin muzułmańskich.

Zastosowanie przez Wansbrough w latach 70. ubiegłego wieku do badań nad genezą islamu metody historii form (w duchu teorii Bultmanna) było krokiem rewolucyjnym i ożywczym dla skostniałych metodologicznie studiów islamistycznych. Na przestrzeni ostatnich kilkudziesięciu lat metoda ta, choć zajmowała miejsce niszowe w islamistyce, przyciągnęła dziesiątki adeptów studiów koranicznych, przede wszystkim na Zachodzie. Wśród najbardziej znanych orędowników tej szkoły (znanej potocznie jako wansbroughism) należy wymienić bezpośrednich uczniów Wansbrough – Andrew Rippina (1950–2016) i Geralda Hawtinga (ur. 1944), a także młodsze pokolenie badaczy – Herberta Berga, Gabriela S. Reynoldsa czy Gordona Nickela. Do dziś metodologia Wansbrough stanowi źródło inspiracji dla islamoznawców (dla niektórych z nich stanowi wręcz pozycję kultową), choć coraz słabiej opiera się krytyce ze względu na postępek całej dyscypliny. Do krytyki też Wansbrough w kontekście islamu jak i do szerszej krytyki metody *Formgeschichte* jeszcze wrócimy.

Wansbrough a tradycyjna metodologia badań nad islamem

Jaki cel postawił sobie Wansbrough pracując nad Koranem przy pomocy instrumentarium morfokrytyki? Za punkt wyjścia jego pracy można uznać

Panteon sceptyków...

wstępne stwierdzenie, że krytyczne studia nad Koranem pozostają daleko w tyle za podobnymi badaniami nad Biblią. Problem tkwi nie tyle w mniejszej ilości materiałów źródłowych dostępnych islamoznawcom, co w niedostatku eksperymentów metodologicznych z nimi. Amerykański uczone stwierdza w swym pamiętnym zdaniu zapisanym w *Quranic Studies*, że Koran „jako dokument podlegający analizie za pomocą instrumentów i technik krytycyzmu biblijnego jest właściwie nieznanymi”¹². Jako podstawowe przyczyny krępujące krytyczno-naukowe badania nad tekstem Koranu Wansbrough wymienia muzułmańskie dogmaty o niestworzonności (*‘adam ăl-halq*) i nienaśladowalności Koranu (*i‘ğāz*), a także „całokształt muzułmańskiej historiografii oferującej mniej lub bardziej spójny i prawdopodobny przekaz okoliczności objawienia koranicznego”¹³.

Chcąc ująć jednym zdaniem cel badań Wansbrough należałoby stwierdzić, że jest nim protologiczna rekonstrukcja muzułmańskiej *Heilsgeschichte*, tj. historii zbawienia według nauczania wczesnego islamu. Pod terminem *Heilsgeschichte*, ukutym około połowy XIX wieku w studiach biblijnych, rozumie się duchowe dzieje ludzkości widziane oczyma wyznawców chrześcijaństwa. W tym rozumieniu, ludzkość, a w szczególności członkowie społeczności wiernych, pełnią rolę narzędzi Bożej Opatrzności. Wszystkie wydarzenia przeszłe, teraźniejsze, a także prorocтва odnoszące się do przyszłości, są odczytywane w odniesieniu do planu Boga wobec człowieka i mają na celu zachowanie przez niego życia wiecznego.

J. Wansbrough wychodzi z założenia, że literatura gatunku *Heilsgeschichte*, której przykładem jest dla niego Koran, formalnie posiada pewne cechy wspólne ze świecką historiografią, w tym odniesienia do minionych, rzeczywistych zdarzeń. Różnica między nimi polega jednak na tym, że nadrzędnym celem *Heilsgeschichte* nie jest dokładne i obiektywne portretowanie przeszłości w duchu historiografii, lecz kerygmat – proklamacja

12 Wansbrough, *Quranic Studies*, s. ix.

13 *Ibidem*.

prawdy religijnej¹⁴. Amerykański badacz poświęcił się literackiej analizie wczesnych źródeł muzułmańskich – jak pisze jego wspomniany wyżej uczeń i kontynuator myśli G. Hawting – w pełni świadomy, że taka analiza nie odpowie na pytanie, jak było naprawdę (*wie es eigentlich gewesen ist*)¹⁵. Wansbrough analizuje Koran nie jako dokument historyczny czy kronikę, lecz jako tekst literacki¹⁶. Stąd wiele miejsca poświęca analizie budowy tekstu, jego formom wypowiedzi, stylowi i środkom ekspresji językowej, oraz innym elementom literackim. Kanon Koranu, jaki znamy obecnie, jest dla niego głęboko osadzony w dogmatycznej otoczce tradycji muzułmańskiej wieków późniejszych¹⁷.

Studia nad całokształtem muzułmańskiej *Heilsgeschichte*, jak i jej poszczególnymi elementami i aspektami, nie są pionierskim konceptem Wansbrough, lecz trwają w islamistyce od pewnego czasu. Do ich badania wypracowano na przestrzeni ostatnich kilkudziesięciu lat szereg narzędzi naukowych. Jednym z najważniejszych takich instrumentów w rękę współczesnego badacza jest kryterium chronologii objawień koranicznych zaproponowane przez badaczy nurtu religijno-historycznego (tzw. *Religionsgeschichte*). Ojcowie niemieckiej (i nie tylko) islamistyki – wspomniani Theodor Nöldeke i Friedrich Schwally – zauważyli, że chronologiczny podział sur koranicznych na mekkańskie (wcześniejsze) i medyńskie (późniejsze) może pomóc w próbach odtwarzania porządku dziejów tekstu koranicznego.

Wansbrough nie kwestionuje zasadności tej powszechnie przyjętej tezy, określając ją w swoim charakterystycznie powściągliwym stylu mianem

14 Gerald Hawting, *Foreword*, [w:] John Wansbrough, *The Sectarian Milieu. Content and Composition of Islamic Salvation History*, Prometheus Books, Amherst New York, 2006, s. i.

15 *Ibidem*, s. ii. Wyrażenie *wie es eigentlich gewesen ist* (niem. *jak naprawdę było*) używane jest w kręgach historyków i religioznawców, odnosząc się do poszukiwania prawdy historycznej w badanym dziele. Jako pierwszy użył je w tym kontekście niemiecki historyk Leopold von Ranke (1795–1886).

16 Dla Wansbrough, nadrzędną funkcją języka postrzeganego jako kryterium kultury nie jest w przypadku dzieł z gatunku ‘lingua sacra’, do jakich należy Koran, komunikacja, lecz podbudowa moralna i doskonalenie. Również i takie dzieła należy poddawać analizie jako teksty literackie. Wansbrough, *Quranic Studies*, s. 99, 118.

17 Rippin, *Foreword*, s. xii.

Panteon sceptyków...

„racjonalnej”¹⁸. Zastrzega jednak, że stanowi ona tylko jeden z wielu możliwych sposobów interpretacji materiału koranicznego. Innymi słowy, podporządkowanie wszystkich rozważań nad Koranem teorii chronologii niesie ze sobą ryzyko ograniczenia się do jednej specyficznej perspektywy. Prowadzi to do postrzegania badanych materiałów przez zawężony pryzmat. Ponadto, islamoznawcy kierujący się chronologią Nöldeke – Schwally winni mieć cały czas w pamięci, że stosują ją na literackim, a nie historiograficznym materiale źródłowym odnoszącym się do narodzin islamu¹⁹.

Amerykański orientalista prezentuje tu zatem typowe podejście badacza ze szkoły historii form, dla którego kwestia umiejscowienia chronologiczno-topograficznego wydarzeń relacjonowanych przez święty tekst ma charakter mało istotny, drugoplanowy, gdyż takie było również – w założeniu morfokrytyki – podejście do tej kwestii przekazicieli tradycji religijnej, w tym wypadku tradycji koranicznej. Anonimowa twórczość wspólnot wczesnomuzułmańskich miała odznaczać się, podobnie jak w przypadku gmin wczesnochrześcijańskich kilkaset lat wcześniej, brakiem wrażliwości na potrzebę uściślenia natury historiograficznej. Dane próbujące doprecyzować miejsce i czas poszczególnych wypowiedzi Mahometa mogły zostać dopisane znacznie później, stąd często brak jest ich powiązań logicznych z kontekstem zarówno je poprzedzającym jak i następującym. Jak zaznacza morfokrytyk K. Romaniuk, wszelkie dane i szczegóły, jakie pojawiają się w świętych tekstach, miały służyć zaspokajaniu potrzeb kultycznych, a nie kronikarskich²⁰. Informacje o tym, kiedy i gdzie coś się wydarzyło, nie odgrywają prawie żadnej roli przy sprawowaniu kultu. Szczegóły te mogą być przekazywane, ale mogą też być opuszczane, dowolnie przemieszczane albo modyfikowane, bez wpływu na rozumienie danej perykopy²¹. Cechą morfokrytyki, również tej w wydaniu

18 Wansbrough, *Quranic Studies*, s. 2.

19 *Ibidem*, s. 50.

20 Romaniuk, *Morfokrytyka*, s. 14–15.

21 *Ibidem*, s. 16. ‘Perykopa’ to pomniejsza jednostka tematyczna świętego tekstu (stanowiąca np. relację z danego wydarzenia lub przytaczająca oderwane logia proroka); w przypadku Starego Testamentu perykopy były odczytywane przy ceremoniach religijnych i objaśniane w kazaniach. Wansbrough odnosi ten używany w bibliistyce termin do studiów nad Koranem tłumacząc, że perykopa w Koranie jest dla niego bazową jednostką tematyczną odpowiadającą

J. Wansbrough, jest umniejszanie historycznej wartości obramowań topograficzno-chronologicznych, jeśli takowe w ogóle istnieją. W tym też duchu można rozumieć jego stwierdzenie na kartach *Quranic Studies*, że „[wprowadzone] (...) modyfikacje podejścia metodologicznego Nöldekego – Schwally’ego odznaczają się udoskonaleniem szczegółów przy jednoczesnym braku krytycznej oceny przyjętego założenia, a mianowicie, czy ustalenie chronologii/topografii objawienia jest w ogóle wykonalne”²².

Innym problemem, na który wielokrotnie zwraca uwagę amerykański historyk jest fakt, że zachodnia orientalistyka (w szczególności tzw. szkoła metody opisowej i metody krytyczno-naukowej w islamistyce) przez lata przyjmowała zbyt konformistyczną i mało krytyczną postawę w badaniach nad początkami islamu. Działo się tak mimo powszechnej świadomości islamoznawców, iż wartość historiograficzna dużej części tradycyjnej literatury muzułmańskiej pozostaje wątpliwa. Wansbrough przywołuje słynne w islamistyce stwierdzenie T. Nöldekego i F. Schwally’ego w odniesieniu do całości korpusu tradycji religijnej islamu, że „wszystko to jest wyssane z palca do tego stopnia, że trudno się do tego nam odnieść”²³, co jest w przekonaniu Wansbrough „kolejną cechą arbitralności metody historycznej, która przez wiek dominowała dziedzinę badań nad islamem, a szczególnie nad Koranem”²⁴.

J. Wansbrough odnosi się również krytycznie do stanowiska Nöldeke – Schwally dotyczącego różnic między formowaniem się normatywnego tekstu Koranu a kanonu świętych ksiąg judaizmu i chrześcijaństwa. Według tradycyjnego poglądu niemieckich islamoznawców wyrażonego w II części *Geschichte des Qorāns*, powstanie muzułmańskiego kanonu przebiegło całkowicie odmiennie od Biblii Hebrajskiej czy Nowego Testamentu, gdyż – jak postulują Nöldeke i Schwally – Koran „nie jest dziełem większej liczby autorów, lecz jednego człowieka, i stąd tekst ujrzał świat w krótkim czasie

jącą roli hadisu w tradycji islamu. Wansbrough, *Sectarian Milieu*, s. 75–76.

22 Wansbrough, *Quranic Studies*, s. 126.

23 Theodor Nöldeke, *Geschichte des Qorāns. Erster Teil. Über den Ursprung des Qorāns*, II wyd., Dieterich’sche Verlagsbuchhandlung, Leipzig 1909, s. 139.

24 Wansbrough, *Quranic Studies*, s. 126.

Panteon sceptyków...

jednego ludzkiego pokolenia”²⁵. Dla Wansbrough takie stwierdzenie jest co najmniej dyskusyjne. Jego analiza wskazuje na konkluzję zgoła odwrotną, a mianowicie że „muzułmańska księga [Koranu] jest nie tylko dziełem zespołowym, lecz także, że okres konieczny do jej kompozycji wybiegał raczej poza jedno pokolenie, co wynika z typologicznej analizy egzegezy koranicznej”²⁶. Słowo ‘raczej’ w powściągliwym i dyplomatycznym stylu Wansbrough oznacza, jak się przekonamy poniżej, bardzo długi okres.

Amerykański badacz uważa, że brak konsekwencji w klasycznym, opisowym i krytyczno-naukowym podejściu metodologicznym, w tym metodologii Nöldekego, polega na przyjmowaniu za ‘dobrą monetę’ wybranych części przekazu tradycji muzułmańskiej uznanych przez badaczy za wiarygodne, przy jednoczesnym odrzucaniu a priori innych elementów, które już się im takie nie wydają. W rozumieniu Wansbrough, takie podejście „stwarza kryteria oceny w najgorszym wypadku zgubne, a w najlepszym subiektywne”²⁷. Podsumowuje on założenia tradycyjnych metodologii naukowych stwierdzeniem, że podjęta przez Nöldekego „analiza historyczna źródeł tradycji doprowadziła go [Nöldekego] zaledwie nieco dalej niż do stanowiska wypracowanego i reprezentowanego przez As-Suyūtięgo 400 lat wcześniej”²⁸.

Wansbrough zgodziłby się z pewnością i teraz, że współcześni islamoznawcy nie wypracowali jeszcze wyczerpującego zestawu narzędzi naukowych do pracy nad Koranem i tekstami tradycji muzułmańskiej. Oczywiście, podstawowe instrumenty istnieją (choćby te zaczerpnięte z biblistyki); jednak skoro nie dają zadowalających rezultatów, należałoby je uznać za niewystarczające lub nieadekwatne. Metodologiczny mechanizm historii form sprawdził się w dużym stopniu w biblistyce. Czy w takim razie można go również stosować do analizy tekstu Koranu?

25 Theodor Nöldeke, Friedrich Schwally, *Geschichte des Qorāns. Zweiter Teil. Die Sammlung des Qorāns*, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, Leipzig 1919, II wyd., s. 120.

26 Wansbrough, *Quranic Studies*, s. 44.

27 *Ibidem*, s. 126 (przyp. 3).

28 *Ibidem*, s. 126.

Modułowa struktura i niejednorodny styl Koranu

To właśnie Koran zajmuje centralne miejsce w badaniach Johna Wansbrougha. Analizuje on jego strukturę i formę, bada elementy mogące wskazywać na etapy redakcji i snuje rozważania nad ich hipotetycznym pochodzeniem. Wszystko to wyraża niestety językiem bardzo zawiłym, pełnym pozorowanej ambiwalencji, zręcznych eufemizmów i kurtuazyjnej oględności; językiem jednomyślnie uznawanym przez samych anglofonów za intelektualną barierę często nie do przebrnięcia²⁹.

Wansbrough stawia tezę, że poszczególne ogniwa narracyjne Koranu mogły „*pierwotnie stanowić odrębne perykopy wykorzystywane zasadniczo do celów homiletycznych*”³⁰. Perykopy miały powstawać w środowisku silnie nasyconym międzywyznaniowymi sporami ideologicznymi (ang. *sectarian milieu*), na co ma wskazywać – między innymi – duża liczba odniesień i aluzji do motywów biblijnych, styl mocno zabarwiony polemicznie oraz mechanicznie powtórzenia konwencji retorycznych³¹. Wansbrough pisze o „organicznym” rozwoju pierwotnie rozdzielnych zbiorów materiałów

29 Amerykański orientalista William A. Graham pisze o *Quranic Studies* w następujący sposób: „*Z uwagi na swą rangę, jest niestety tym bardziej godnym ubolewania, że to tak przesadnie siermiężna i niewdzięcznie trudna pozycja, o nieprzeniknionej składni i często niezrozumiałym ciągu idei. Jest to książka łącząca błyskotliwość i wnikliwość, a jednocześnie pod jarzmem niezwyklej mętności w układzie i prezentacji. Przedmiot, o którym traktuje, jest oczywiście złożony, jednak został w niej przedstawiony w tak niepotrzebnie "udziwniony technicznie" sposób, by mogli go rozszyfrować jedynie najbardziej nieustrudzeni znawcy wczesnych źródeł muzułmańskich. (...) Oto zemsta Anglosasów za każdy skondensowany i toporny tom niemieckiej erudycji, który kiedykolwiek ujrzał światło dzienne. W porównaniu z tym, 'Arabische Syntax' Reckendorfa to lekkostrawna bajeczka na dobranoc*”. William A. Graham, *Review of John Wansbrough, Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, *Journal of the American Oriental Society*, t. 100 (1980), s. 138. P. również: Devin Stewart, *Wansbrough, Bultmann, and the Theory of Variant Traditions in the Qur'ān*, [w:] Angelika Neuwirth, Michael A. Sells (red.), *Qur'ānic Studies Today (seria Routledge Studies in the Qur'ān)*, Routledge, London & New York 2016, s. 17–18. Współczesny kontynuator myśli J. Wansbrough – A. Rippin przestrzega, by nie wyjmować z kontekstu jego poszczególnych idei, gdyż można powziąć zgoła odwrotne zrozumienie ich zamysłonego znaczenia. Rippin, *Foreword*, s. xix.

30 Wansbrough, *Quranic Studies*, s. 20.

31 *Ibidem*.

Panteon sceptyków...

profetycznych³². Miały one przez długi czas cyrkulować w gminach wiernych, ścierać się ze sobą, przechodząc stopniową i naturalną ewolucję literacką: „(...) *kanoniczny tekst pisma zawiera w sobie zbiory logii [tj. mniejszych jednostek materiałów profetycznych], które przez jakiś czas poprzedzający ich ostateczną redakcję cyrkulowały w obiegu liturgicznym i homiletycznym w jednej lub wielu powiązanych ze sobą społeczności*”³³. Dopiero później, w teorii amerykańskiego badacza, w takiej właśnie wielowyznaniowej przestrzeni, być może z przyczyn politycznych, „*korpus znanego pisma został zaprzęgnięty na służbę nieznaną jeszcze doktryny*”³⁴.

Należy tu od razu zauważyć, że dla Wansbrough znaczna część perykop, które złożyły się na tekst Koranu, miała charakter midraszowy. Midrasze to w tradycji rabinicznej zbiory mądrościowych opowieści homiletycznych, przypowieści i sentencji objaśniających kanon Biblii, stanowiących jednocześnie interpretację i komentarz do niej. Funkcję midraszu można rozpoznać nie tylko w homiletycznym stylu Koranu, lecz również w innych moralizatorskich dziełach wczesnej historiografii muzułmańskiej³⁵. Wansbrough widzi w procesie tworzenia się tradycji muzułmańskiej analogię do koncepcji midraszów. Do tego wątku wrócimy jeszcze dalej.

Na istnienie szeregu pierwotnie niepowiązanych ze sobą perykop ma również wskazywać ograniczony zasób leksykalny Koranu, z dużą powtarzalnością elementów słownictwa i częstotliwością ich rozmieszczenia w korpusie tekstu³⁶, a także użycie specyficznej konwencji literackiej określanej przez Wansbrough mianem „*egzegezy retorycznej*”³⁷. Przytaczane w ustępach narracyjnych przypowieści (nazywane przez sam Koran znakami – *āyāt*, zaś przez Wansbrough *exemplami*) poruszają ograniczony zakres wątków tematycznych i osiągają pewien stopień stylistycznej jednorodności dzięki

32 *Ibidem*, s. 50.

33 Wansbrough, *Sectarian Milieu*, s. 57.

34 Wansbrough, *Quranic Studies*, s. 20.

35 Wansbrough, *Sectarian Milieu*, s. 32.

36 Wansbrough, *Quranic Studies*, s. 2, 4.

37 *Ibidem*, s. 12.

zastosowaniu nierozbudowanej palety konwencji retorycznych. Przykładem jest – jak pisze Wansbrough – „seryjne używanie formy *wa-’id* (por. hebrajskie *ויען*) w surze *Al-Baqara*, np. wersach 30, 34, 49–51, 53–55, 58, 60–61, 63, 67, 72, 83–84, 93, 124–127, zastąpionej formą samego *id* w [wersach] 131 i 133, nieróżniącym się dostrzegalnie od konstrukcji *wa-idā* w tych samych kontekstach, np. wersach 76, 91, 117”³⁸. Jak stwierdza dalej amerykański orientalista, „Mimo ekstremalnie siermiężnego efektu, dzięki tej deiktycznej formule powtarzającej się częściej niż inne, szereg niepowiązanych wątków tematycznych, gwałtownie wprowadzanych i równie gwałtownie kończonych, zostało połączonych mechanicznie”³⁹.

Typowe dla stylu koranicznego są również niespodziewane przejścia w tym samym wersie z mowy zależnej do niezależnej, nagle zmiany podmiotu zdania z osoby 1-ej na 3-cią l.p. i odwrotnie, jak np. w wersie 51 sury 16: „*wa-qāla Allāhu lā tattaḥidū ilāhayni iṭnayni innamā huwa ilāhun waḥidun fa’iyyā fa-’irhabūna*”⁴⁰. Wansbrough widzi w tym i podobnych zjawiskach nie tyle późniejsze ingerencje w tekst (np. w postaci dopisków czy glos kopistów), co spojenie dwóch lub kilku niezależnych tradycji tekstualnych⁴¹. Ten i podobne przykłady struktury syntaktycznej są dla Wansbrough wyraźnym dowodem na „mechaniczne łączenie logii profetycznych”⁴² tych tradycji przez redaktorów Koranu. Niemniej jednak, nie można również wykluczyć, że równoległe funkcjonowanie w kanonie Koranu kilku bardzo podobnych ustępów

38 *Ibidem*, s. 18–19.

39 *Ibidem*, s. 19. Typowa formuła kończenia scalanych perykop to m.in. zwroty „*inna fī dālika la-’āya*” (np. wers 2:248), z niewielkimi modyfikacjami, np. „*inna fī dālika la-’ibra*” (3:13), „*inna fī dālika la-ḍikrā*” (50:37).

40 W polskim, standardowym tłumaczeniu tego wersu zjawisko to jest niestety niewidocznie: Powiedział Bóg: „*Nie bierzcie sobie dwóch bogów! Przecież jest tylko Jeden Bóg! Oto Ja! Cziczcie Mnie!*”

41 Wansbrough, *Quranic Studies*, s. 28. Wansbrough pisze w tym kontekście, że mechanizm łączenia ze sobą tekstów literackich (za pomocą insercji elementów scalających) rozwinięty przez muzułmańskich masoretów „*musi z pewnością odpowiadać za co najmniej część z około 350 przypadków nietypowego użycia formy rozkaźnika czasownika qāla [mówić]*”. *Ibidem*, s. 14.

42 *Ibidem*, s. 115. Wansbrough używa też w tym samym miejscu sformułowania: „*seria arbitralnych łącheń*”.

Panteon sceptyków...

narracyjnych nierzadko w tej samej surze (jak np. dwukrotny opis rajskich ogrodów w surze 55 – w wersach 46–60 i 62–76, lub powtórzenia konwencji w koranicznych opowieściach ‘ku przestrodze’ – tzw. *Straflegenden*), korespondujących ze sobą poprzez dobór podobnych sformułowań i narzędzi retorycznych, wskazuje, że mogły one pierwotnie pochodzić z jednej, tej samej tradycji przekazu ustnego. Różnice między nimi mogą być np. wynikiem kontaminacji tradycji ustnej⁴³. Bardzo liczne analogie tego zjawiska można odnaleźć w biblistyce (por. np. liczne powtórzenia narracyjne wersów w pierwszym opisie stworzenia świata w Ks. Rodz. 1:1).

„Efekt nie jest niespodziewany – bardzo repetycyjny styl, który może wskazywać albo na długi okres przekazu ustnego albo na ciąg pierwotnie nieskoordynowanych ze sobą perykop, lub też na jedno i drugie”⁴⁴ – wnioskuje Wansbrough. Tekst kanoniczny Koranu stanowi dla niego modułową kompozycję szeregu tekstów literackich zestawionych tematycznie, w stanie zawieszoności rozwoju, „na różnych etapach literackiej obróbki”⁴⁵, zawierających szereg rozpoznawalnych toposów literackich, i scalonych w korpus jednej księgi⁴⁶. „Modułowy charakter świętej księgi muzułmanów nie jest nigdzie tak wyraźnie widoczny jak w ustępach tekstu określanych tradycyjnie jako narracyjne”⁴⁷ – stwierdza amerykański islamoznawca.

Zauważa też, że w tekście świętej księgi islamu nie występuje klasyczny styl narracji, jaki znamy m.in. z Biblii Hebrajskiej. Wydarzenia nie są w Koranie relacjonowane, lecz pojawiają się do nich odniesienia i aluzje, lub polemika⁴⁸. Autor *Quranic Studies* pisze, że „Aluzyjność Koranu wskazuje na pokrewieństwo z biblijnym materiałem narracyjnym, przy czym [koraniczna

43 *Ibidem*, s. 27.

44 *Ibidem*, s. 2, a także s. 4, 12; *Sectarian Milieu*, s. 61.

45 Wansbrough, *Quranic Studies*, s. 25.

46 *Ibidem*, s. 25, 29, 47.

47 *Ibidem*, s. 18.

48 Według Wansbrough, na podstawie tak ujętej formy narracji i „eliptycznie zarysowanych przypowieści trudno jest tym bardziej zrekonstruować formę, która mogłaby logicznie przedstawiać wcześniejszy etap przekazu”. Mimo jednolitości formuł inicjujących i kończących narrację koraniczną, trudno uznać, że zamykają one w swoich ramach kompletne bloki tematyczne. *Ibidem*, s. 20.

aluzyjność] jest nie tyle przeformułowaniem jego treści, co jedynie się do niej odnosi”⁴⁹. Typowy styl narracyjny pojawia się za to w muzułmańskiej literaturze egzegetycznej, która wypełnia wiele niekompletnych przestrzeni narracji koranicznej, nadając im ich właściwe miejsce w czasie i przestrzeni objawienia (wspomniane *Sitz im Leben*)⁵⁰.

Amerykański badacz postuluje, że składanie perykop w całość jednej księgi Koranu miało miejsce w okresie znacznie późniejszym niż lata 40. i 50. VII wieku (tj. później niż za panowania kalifa ‘Utmāna, z którym tradycja muzułmańska wiąże redakcję Koranu)⁵¹. Kompozycja form koranicznych wskazuje, że poszczególne materiały profetyczne musiały przez dłuższy czas cyrkulować i ewoluować w społecznościach wiernych, zanim zostały zebrane we wspólną księgę objawienia. „*Prawdopodobieństwo skażenia tekstu na skutek sposobów przechowywania [materiałów] w okresie przed-‘utmāńskim wydaje się nikłe, i nie wyjaśnia notorycznego braku struktury logicznej w dokumencie [czyt.: w Koranie]. Kapryśna składnia wydaje się wskazywać nie na niedoskonałe posługiwanie się klasycznym arabskim przez proroka z Arabii, ale raczej na mechaniczne łączenie tekstu*”⁵² – twierdzi Wansbrough.

Powtórzenia narracji, nieskładność stylu, form wypowiedzi i niezręczności użycia środków literackiego przekazu są zjawiskami powszechnie znanymi w studiach biblijnych i wielokrotnie występującymi w księgach Starego Testamentu. Wansbrough wskazuje, że również i niedociągnięcia języka Koranu są cechą typową dla tekstu uznawanego przez społeczność wiernych za literacki wyraz Bożego przesłania⁵³. Są też wyrazem ‘organicznej ewolucji’ tekstu prowadzącej ostatecznie do jego kanonizacji. „*Powtórzenia sformułowań*

49 *Ibidem*.

50 Z kolei jeśli chodzi o nienarracyjne partie tekstu koranicznego, charakterystyczne dla krótszych sur, są one, według Wansbrough, zbudowane podług wyobrażeń judeochrześcijańskiej poezji parenetycznej. Pareneza służyła w tej tradycji do wyrażania modlitwy. Badacz stwierdza, że duża część tekstu Koranu składa się z połączonych ze sobą utworów parenetycznych. Wansbrough, *Sectarian Milieu*, s. 59.

51 Wansbrough, *Quranic Studies*, s. 48, 49, 85, 101, 225–226.

52 *Ibidem*, s. 115.

53 *Ibidem*, s. 112.

Panteon sceptyków...

frazeologicznych mogą, na ten przykład, wskazywać raczej na fakt prostego łączenia [tekstów] tradycji ze sobą powiązanych [np. tematycznie], ale pierwotnie niezależnych, niż na brak biegłości jednego człowieka w sztuce retoryki. Ponadto, powtarzające się zwroty [spajające] mają odrębne funkcje, i stąd mogły być różnie motywowane: apodyktycznie, suplikacyjnie i naracyjnie”⁵⁴.

Zatem, choć J. Wansbrough nie artykułuje tego wprost, wydaje się, że co do kompozycji literackiej Koranu podziela on poglądy swojego mentora – wspomnianego biblisty R. Bultmanna. Bultmann wyodrębniał (na przykładzie ewangelii) kilka stadiów w historii tworzenia się tradycji świętego tekstu: w pierwszym etapie poszczególne sentencje/logia były łączone mechanicznie przy użyciu powtarzających się łączników; potem dochodziło do łączenia tych wypowiedzi, które dotyczyły tej samej problematyki; podstawę do grupowania krótkich perykop w większe całości stanowił niekiedy ten sam gatunek literacki (porównaj w przypadku Koranu: krótkie, rymowane i rytmizowane sury mekkańskie i długie narracyjne sury medyńskie); wreszcie ostatnie stadium polegało na uzupełnieniu istniejących już zbiorów formułami interpretacyjnymi⁵⁵. Co więcej, według zwolenników metody historii form, ewangelistom (a więc i analogicznie – redaktorom Koranu) nie powinien przysługiwać tytuł teologów czy autorów w pełnym tego słowa znaczeniu. Są oni zaledwie ‘zbieraczami’ (niem. *Sammler*) pomniejszych jednostek tematyczno-literackich, ich tradentami. Różne czynniki mogły skłonić owych tradentów do rozpoczęcia tej dość mechanicznej działalności: odchodzenie pokolenia naocznych świadków misji proroka, potrzeba posiadania – do celów głównie katechetyczno-misyjnych – zbioru najważniejszych danych o profetycznym nauczaniu, względy polemiczno-apologetyczne. Szkoła morfokrytyki podkreśla z całym naciskiem w przypadku ewangelii (co można za Wansbrough odnieść do Koranu), że dziełem ewangelistów nie jest żadną miarą gatunek czy, rodzaj literacki poszczególnych perykop. Owe formy kształtowały się już w trakcie przekazywania tradycji religijnej⁵⁶.

54 *Ibidem*, s. 112, a także s. 19.

55 Romaniuk, *Morfokrytyka*, s. 17.

56 *Ibidem*, s. 18.

Stwierdzenia te prowadzą w konsekwencji do wniosku Wansbrough, że proces powstawania świętej księgi islamu (tj. proces utrwalania przez pokolenia w formie ustnej i pisemnej przekazu objawienia Bożego) nie przebiegał odmiennie od tradycji kształtowania się starszych ksiąg kanonicznych judaizmu czy chrześcijaństwa. Świat późnego antyku posiadał dobrze ugruntowane wzorce uwieczniania objawienia dla potomności⁵⁷. Dla J. Wansbrough, analiza zastosowanych konwencji retorycznych, glos egzegetycznych i bloków tematycznych poszczególnych partii tekstu wskazuje, że Koran nie jest tu wyjątkiem od zasady, lecz ją potwierdza: „*Prawidłowości przekazywania i utrwalania [objawienia] wymagają, aby słowo Boże wpisywało się w rozpoznawalne [ogólnie przyjęte] konwencje ludzkiej wypowiedzi*”⁵⁸. Jednocześnie, jak zaznacza badacz, nie należy zapominać, że słowo objawione, raz przelane na papier, staje się formą literacką stanowiącą już samo w sobie interpretację tegoż objawienia (podobnie jak zasadniczą rolą historiografii jest nieustanna reinterpretacja tradycji)⁵⁹. W ten sposób każda tradycja kształtuje wstecznie dzieje własnej religii, tworząc historię zbawienia widzianą oczyma społeczności wiernych. Wansbrough uważa, że całość materiału profetycznego Koranu, niezależnie czy jego poszczególne części znalazły się ostatecznie w kanonie czy nie, łączyła nadrzędna idea spajająca, a mianowicie, iż przebieg dziejów świata jest dziełem Boga⁶⁰.

Teza amerykańskiego orientalisty kwestionuje więc założenie tradycji muzułmańskiej o istnieniu jednego, odwiecznego pierwowzoru tekstu koranicznego (określanego w nauce m.in. terminem *Urtext*). Kontestuje również uznawany w islamistyce za aksjomat przekaz tradycji muzułmańskiej o zespołowej redakcji korpusu świętego pisma za kalifatu ‘Utmāna (ok. roku 652). Analiza tekstualna Wansbrough wskazuje raczej na istnienie „*niezależnych od siebie tradycji, prawdopodobnie regionalnych, inkorporowanych w mniej lub bardziej nienaruszonej formie do korpusu kanonicznego, którego powstanie było samo w sobie efektem ekspansji społeczności muzułmańskiej i toczonych*”

57 Wansbrough, *Quranic Studies*, s. 33, 43–44.

58 *Ibidem*, s. 33.

59 *Ibidem*, s. 43.

60 *Ibidem*.

w jej łonie sporów [dogmatycznych]”⁶¹. Wansbrough opowiada się raczej za równoległymi tradycjami literackimi składającymi się na całość kanonicznego korpusu Koranu, niż za istnieniem jednej tradycji.

Warianty tekstu koranicznego

W teorii Wansbrough, wyrazem mnogości tradycji, które złożyły się na Koran, pozostają dziś w teologii muzułmańskiej tzw. *qirā'āt* (łac. *variae lectiones*, ang. *variant readings*), czyli alternatywne warianty recytacyjne tekstu koranicznego. Amerykański badacz jest przekonany, że prawie wszystkie *qirā'āt* mają w przeważającej części charakter egzegetyczny, tzn. że są w rzeczywistości interpretacjami tekstu kanonicznego⁶². Ten egzegetyczny charakter stanowi jednocześnie podstawową przeszkodę dla skutecznej rekonstrukcji historycznego procesu przekazywania tradycji objawienia. Proces ten, według Wansbrough, rozpocierał się na okres około dwustu lat, w trakcie których docelowy tekst objawienia był wielokrotnie modyfikowany⁶³. Badacz doszedł do wniosku, że patrząc na poszczególne warianty recytacyjne tekstu przez pryzmat krytyki naukowej można zauważyć, iż „[aparatus krytyczny tychże wariantów] skrywa jednocześnie, i być może był właśnie tak zamyślony, aby skrywać, (...), podstawowe linie rozłamu tego, co nazywam 'odmiennymi tradycjami' [tekstu]. (...) W tym wydaniu, egzegeza i korektura mogą być uznane za dwa określenia dla tego samego procesu, a nie dwa wykluczające się terminy”⁶⁴.

61 *Ibidem*, s. 21.

62 *Ibidem*, s. 226. Wansbrough nie jest odosobniony w tym poglądzie. P. również: Anton Spitaler, *Die nichtkanonischen Koranlesarten und Ihre Bedeutung für die arabische Sprachwissenschaft*, [w:] *Actes du XX Congrès International des Orientalistes*, Bruxelles 5–10 Sept. 1938, Louvain 1940, s. 314–315 (przedruk w: Rudi Paret (red.), *Der Koran. Wege der Forschung*, Darmstadt 1975, s. 413–414).

63 Wansbrough, *Quranic Studies*, s. 225–226.

64 *Ibidem*, s. 226. W rekonstrukcji dziejów tekstu świętej księgi islamu mogą pomóc studia nad odmiennymi, pisemnymi tradycjami objawienia – zarówno kanonicznymi (*qirā'āt*) jak i niekanonicznymi (*maṣāḥif*). Te tradycje „stanowią przynajmniej komponenty procesu tworzenia pisma z objawienia. Stanowią one jedyne materialne warianty z lub spoza tekstu kanonicznego (...)”. *Ibidem*, s. 207.

Proces powstawania *qirā'āt* Wansbrough postrzega analogicznie do rabinicznego modelu tzw. masory, czyli zasad regulujących poprawną lekturę ksiąg Biblii Hebrajskiej opracowanych przez żydowskich uczonych. Różnica polegałaby na tym, że rola masoretów hebrajskich jest często określana jako mechaniczna, natomiast w przypadku kanonu Koranu Wansbrough uznaje ten proces za bardziej twórczy: „*W przypadku tekstualnej historii muzułmańskiego pisma [świętego], działalność masoretów była nie tylko kreatywna, lecz także produktywna: opracowali założenia, które stały się podstawą zarówno gramatyki jak i leksykografii*”⁶⁵. Termin ‘egzegeza masorecka’ w rozumieniu Wansbrough odnosi się właśnie do tych kreatywnych i produktywnych aspektów procesu, dzięki którym objawienie stało się świętym pismem⁶⁶. Amerykański badacz sugeruje analogię między tworzeniem znormatyzowanego tekstu Koranu przez muzułmańskich uczonych a ustaleniami autorytatywnego kanonu Biblii Hebrajskiej przez rabinów na synodzie w Jamni w I w. n.e. (synod ten miał zgromadzić rabinów, którzy po raz pierwszy opracowali oficjalny kanon Biblii Hebrajskiej)⁶⁷. Ponadto, podobnie jak Żydzi wierzyli, że autorem Tory był sam Mojżesz, również i w islamie utwierdziło się z biegiem czasu przekonanie o tym, że kanonizowany tekst Koranu jest tożsamy z objawieniami odebranymi lata wcześniej przez Mahometa: „*muzułmańska tradycja [donosząca o istnieniu pisemnego pierwowzoru objawienia] Urtextu, niezależnie czy postrzeganego jako tekst odrębny czy tekst poprzedzający prace redakcyjne nad kodeksem 'Uṭmāna, może odzwierciedlać rabiniczne poglądy o możeszowym autorstwie Tory*”⁶⁸. Do innych postulowanych przez Wansbrough podobieństw między judaizmem rabinicznym a filarami teologii muzułmańskiej wrócimy jeszcze później.

65 *Ibidem*, s. 208.

66 Egzegeza masorecka, jak postrzega ją Wansbrough, „*składa się zasadniczo z trzech elementów: objaśniania leksyki, analizy gramatycznej, i uzgodnionego aparatu wariantów tekstu objawienia [variant readings]*”. *Ibidem*, s. 202.

67 Należy zaznaczyć, iż konferencję rabinów znaną pod nazwą synodu w Jamni trzeba postrzegać w kategorii hipotezy historycznej postawionej przez niemieckiego badacza pochodzenia żydowskiego H. Graetza w II poł. XIX wieku.

68 Wansbrough, *Quranic Studies*, s. 45. Warto dodać na marginesie, że według Wansbrough, wielokrotnie wymieniany w Koranie Mojżesz był dla twórców muzułmańskiej historii zbawienia profetyczną prefiguracją pieczęci proroków – Mahometa. *Ibidem*, s. 56.

Tradycja donosząca o standaryzacji tekstu Koranu przez kalifa ‘Utmāna jest dla Wansbrough wątpliwa również z innego powodu. Wiadomo powszechnie, że dostępne materiały źródłowe (zgromadzone m.in. przez Gotthelfa Bergsträβera (1886–1933), Otto Pretzla (1893–1941), Arthura Jeffery’ego (1892–1959) i Edmunda Becka (1902–1991)) dotyczące wariantów tekstualnych Koranu (ang. *variant textual traditions*) wskazują jedynie na marginalne różnice między nimi a uświęconym kodeksem ‘Utmāna⁶⁹. Wansbrough zastanawia się zatem, do jakiego stopnia owe niekanoniczne warianty tekstu mogły rzeczywiście odzwierciedlać tradycje pierwotnie niezwiązane z tradycją kanonu ‘Utmāna. Jak pisze, „*Nieskończenie małe różnice [między nimi] wydają się bowiem nie uzasadniać powodu, dla którego ‘Utmān miałby wyrugować inne wersje [Koranu], tym bardziej, że minimalne odchylenia od kanonu znalazły wytłumaczenie w [muzułmańskiej] doktrynie aḥruf [mówiącej o tym, że recytacja tekstu objawienia została przez proroka dopuszczona w siedmiu wariantach]. Nie sposób również w prosty sposób zdecydować się, czy należy rozumieć owe kodeksy jako świadome (tj. egzegetyczne) warianty tekstu redakcji ‘Utmāna, czy jako wywodzące się z wcześniejszego pierwowzoru wspólnego z kodeksem ‘Utmāna*”⁷⁰.

Według amerykańskiego orientalisty, w konfrontacji z przekazem tradycji muzulmańskiej o pracach redakcyjnych kalifa ‘Utmāna i spaleni niekanonicznych wariantów tekstu „*należy albo uznać, że zniszczono merytoryczne rozbieżności w sposób tak błyskawiczny i uniwersalny, że nie pozostał żaden ślad po poważniejszej opozycji, albo też, że [cała] ta historia była fikcją służącą innemu celowi*”⁷¹. Ta pierwsza opcja – jak pisze Wansbrough – „*klóci się jednak z chronologicznym porządkiem literatury odnoszącej się do Koranu, z której żadna pozycja nie implikuje istnienia tekstu standaryzowanego lub tekstu ‘ne varietur’ [tj. stabilnego] już w połowie I wieku hidżry / VII w n.e., jak i z braku bezpośrednich odwołań do kanonu w kontekstach, w których te*

69 Tymi wariantami są m.in. kodeks ‘Abd All āha Ibn Mas‘ūda (zm. 653), ‘Abd Allāha Ibn ‘Abbāsa (zm. ok. 687) i Ubayya Ibn Ka‘ba (zm. 649). Więcej na ten temat: Keith E. Small, *Textual Criticism and Qur‘ān Manuscripts*, Lexington Books, Lanham 2011.

70 Wansbrough, *Quranic Studies*, s. 45.

71 *Ibidem*.

odwołania powinny były się znaleźć”⁷². „Druga zaś opcja” – kontynuuje Wansbrough – „nasuwa na myśl interesującą, aczkolwiek naturalnie niesprawdzoną spekulację o środkach, do których mogła się uciec nowa niezależna wspólnota religijna w celu opisanego swojej genezy”⁷³.

Tradycyjnej tezie o zespołowej redakcji kanonu Koranu na polecenie ‘Utmāna ma także przeczyć kompozycja i struktura świętej księgi muzułmanów. „W szczególności ‘exempla’ [tj. przypowieści] wpisujące się w historię zbawienia, będące owocem różnych tradycji, jak i fragmenty o treści wyłącznie parenetycznej lub eschatologicznej, elipsy i repetycje, nie wskazują na mozolne przedsięwzięcie jednej lub więcej osób, ale raczej na produkt organicznego rozwoju z pierwotnie niezależnych tradycji podczas długiego okresu przekazu”⁷⁴. Dla Wansbrough, kanon Koranu powstał raczej na skutek „zestawienia niezależnych perykop, w pewnym stopniu ujednoczonych przy użyciu ograniczonej liczby konwencji retorycznych”⁷⁵. Stąd repetycyjny charakter tekstu i powtarzalność struktur frazeologii koranicznej, oraz ślady zabiegów mających doprowadzić do jego stylistycznej jednorodności⁷⁶.

Warto zauważyć, że taka teza Wansbrough nie wyklucza etapu przekazu ustnego treści koranicznych, który miał poprzedzać przelanie objawienia na papier. Na pierwotny przekaz przedliteracki wskazuje m.in. symetryczność wielu fragmentów tekstu – jako jedna z powszechnych mnemotechnik przekazu ustnego⁷⁷. Jak pisze Wansbrough, „identyczną rolę pełnią powtórki konwencjonalnych formuł wprowadzeń i konkluzji, refrenów, litanii i równo-

72 *Ibidem*. W innym miejscu Wansbrough zaznacza w podobnym kontekście, że błędem jest uznawać za fakt historyczny, iż w połowie VII wieku istniał już stabilny tekst muzułmańskiego objawienia. *Ibidem*, s. 85.

73 *Ibidem*, s. 45.

74 *Ibidem*, s. 47.

75 *Ibidem*.

76 *Ibidem*, s. 61.

77 Na symetryczność kompozycji w szczególności sur mekkańskich wskazywał bezpośrednio przed Wansbrough niemiecki teolog i semitysta Günter Lüling (1928–2014), którego teorii naukowej poświęcony jest rozdział I niniejszej książki. P. m.in. Günter Lüling, *Über den Ur-Qur’ān: Ansätze zur Rekonstruktion vorislamischer christlicher Strophenlieder im Qur’ān*, Verlag Hannelore Lüling, Erlangen 1974.

Panteon sceptyków...

waga struktury rozpoznawalna w poszczególnych perykopach”⁷⁸. Dodaje, że „Posiłkowanie się narzędziem mnemotechniki i strukturą symetryczną nie wyklucza uprzedniego istnienia *Vorlagen* [tj. spisanych zrębów przesłania koranicznego] – a nawet, w rzeczy samej, w wielu przypadkach takie istnienie implikuje”⁷⁹. Wansbrough postuluje, że w przypadku Koranu można mówić „nie tylko o długim okresie transmisji ustnej, lecz również [długim okresie] ustnej kompozycji”⁸⁰.

Co ciekawe, amerykański badacz opowiada się za równoległym współistnieniem tradycji ustnej i zrębów aktualizowanego przekazu pisemnego przez dłuższy okres czasu⁸¹. Jest to – w jego rozumieniu – zjawisko „typowe dla uwarunkowań sprawowania kultu religijnego (liturgii i nauczania), gdzie bardziej odpowiednia oratorska deklamacja stanowi upiększenie prostej i bezpośredniej recytacji zapamiętanego tekstu”⁸². Obecność wielu wysublimowanych technik sztuki oratorskiej w korpusie Koranu może stanowić dowód na jego długą stylistyczną ewolucję ustną, nie zaś – jak naucza tradycja muzułmańska – na jednorazowe przejście z formy przekazu wyłącznie ustnego do wyłącznie pisemnego⁸³. Wansbrough sugeruje w tym kontekście analogię między Koranem a innymi dziełami wczesnego piśmiennictwa arabskiego: „Dla dzieł literatury arabskiej, długi okres ustnej kompozycji i transmisji, lub prawdopodobnie ustnego odtwarzania z zapisków, miał – jak się powszechnie uważa – poprzedzać redakcję bardziej lub mniej gotowych tekstów. To właśnie chronologia takiego procesu umyka zadowalającemu opisowi”⁸⁴. Postuluje też, że głównym narzędziem w długim i zróżnicowanym procesie

78 *Ibidem*, s. 47.

79 *Ibidem*, s. 47–48.

80 *Ibidem*, s. 48.

81 *Ibidem*.

82 *Ibidem*.

83 Wansbrough zauważa w tym kontekście, że najwcześniejsza muzułmańska literatura egzegetyczna zachowała się w pozycjach datowanych na III wiek hidżry / IX wiek n.e.. *Ibidem*, s. 48, 146.

84 *Ibidem*, s. 145–146.

ustnego przekazywania i wykładania materiałów profetycznych mogła być forma kazania (tzw. chutba)⁸⁵.

Równoległe istnienie w czasie i wzajemne oddziaływanie na siebie przekazu objawienia w postaci ustnej i pisemnej miałyby bez wątpienia wielki wpływ nie tylko na ewolucję przekazu ustnego, ale i na ‘organiczny’ rozwój kompozycji pisemnej postulowany przez amerykańskiego historyka. Uważa on, że zapis materiałów profetycznych mógł rozwijać się wraz z doskonaleniem formy przekazu ustnego. Ma na to wskazywać duża powtarzalność i równomierne rozłożenie w Koranie schematów budowy tekstu – wątków tematycznych, toposów literackich, rymów⁸⁶. W tej schematyce Wansbrough dostrzega kolejną analogię do świętych pism tradycji biblijnej: „*Symbolika i leksyka księgi muzułmanów są prawie wyłącznie archetypiczne i sugerują, jeśli wręcz nie implikują, pewną styczność z jej literackimi prekursorami*”⁸⁷.

Klucz do doboru toposów zawartych w Koranie, a także impuls do samego spisania świętej księgi islamu, Wansbrough upatruje w polemice międzywyznaniowej⁸⁸. Chodzi o silny wpływ wielokulturowego i zróżnicowanego religijnie środowiska, w którego łonie miała od początku dojrzewać doktryna przyszłego islamu. Toposy te wywodzą się przede wszystkim z tradycji judaistycznej i chrześcijańskiej. Obejmują m.in. „*rzekome przepowiedzenie Mahometa przez żydowskie [święte] pismo; przewrotność Żydów odrzucających wypełnienie się ich własnych mesjańskich oczekiwań; domagania się przez Żydów cudów jako dowodów na posłannictwo proroka; żydowską perfidność w interpretacji objawienia Mahometa*”⁸⁹, a także „*muzułmański zarzut o falsyfikację [świętego] pisma, twierdzenie muzułmanów o abrogacji, spór o kierunek modlitwy oraz role Abrahama i Jezusa w historii*”

85 (arab. *ḥuṭba*). *Ibidem*, s. 148.

86 *Ibidem*, s. 48.

87 *Ibidem*.

88 Wansbrough pisze, że „(...) genezą tych toposów była polemika międzywyznaniowa, a ich selekcja została narzucona młodej społeczności muzułmańskiej z zewnątrz”. Wansbrough, *Sectarian Milieu*, s. 14.

89 *Ibidem*, s. 16.

Panteon sceptyków...

zbawienia”⁹⁰, topos wiary ojców i tradycji pustynnej (pustkowia)⁹¹. W uznaniu amerykańskiego badacza, prowadzenie sporów międzywyznaniowych na te tematy jest „*faktem niezaprzeczalnie prawdziwym, a jego historyzacja [przez tradycję muzułmańską] jest nieprzekonywująca*”⁹².

Przykładowo, domaganie się od proroka nadprzyrodzonego znaku jako dowodu na jego Boże posłannictwo jest motywem charakterystycznym dla kultury żydowskiej⁹³. Natomiast egzegeci muzułmańscy tłumaczą to zjawisko specyficzną mentalnością mekkańskich pogan w VII wieku. Wansbrough pisze, że „*próby tradycji egzegetycznej przypisywania takich żądań pogańskim Arabom z Mekki, są (...), elementami Nachdichtung [tj. reinterpretacji po fakcie] obmyślonymi dokładnie w celu zilustrowania hidżazyjskiej genezy islamu*”⁹⁴. Jest przekonany, że żądanie znaków mogło być jedynie owocem polemiki z Żydami.

Z kolei u źródła koranicznego portretowania przymierza Boga z człowiekiem legł w szczególności Pięcioksiąg Mojżeszowy. Koran zaadoptował ten obraz dla własnych potrzeb. Stąd – jak pisze Wansbrough – „*nie jest wcale niespodzianką, że możeszowe przymierze jest ilustrowane w muzułmańskiej księdze w sposób wykazujący naleciałości hagadyczne [tj. charakterystyczne dla opowiadań egzegetycznych] a nawet zniekształcenia konceptualne [biblijnych wyobrażeń]*”⁹⁵. Ponadto, jak postuluje amerykański badacz, wczesna gmina muzułmańska miała odnosić swoją wiarę przede wszystkim do osoby Mojżesza, natomiast postać rdzennego proroka Arabów – Mahometa – miała być wprowadzana stopniowo, wraz z potrzebami ewolucji doktryny⁹⁶.

Podsumowując, wynikiem dwutorowego (ustnego i pisemnego) procesu

90 *Ibidem*, s. 18.

91 *Ibidem*, s. 46–48.

92 *Ibidem*, s. 17.

93 Por. m.in. wers 4:153, który przypomina, że Ludzie Księgi domagali się do Mojżesza znaków Bożych.

94 Wansbrough, *Quranic Studies*, s. 79.

95 *Ibidem*, s. 10.

96 *Ibidem*, s. 56.

ewolucji materiałów profetycznych miało być wypracowanie ostatecznego kanonu Koranu, jako wyselekcjonowanego zbioru tychże materiałów, poddawanych przez lata ustnej i pisemnej ‘obróbce’. Skompletowanie kanonu wymagało znacznego nakładu technik literackich. Jednym z problemów wynikających z wyboru (takiego, a nie innego) finalnego układu tekstu, od sury najdłuższej do najkrótszej, jest rozłączne rozmieszczenie tych części perykopów, które były ze sobą pierwotnie blisko powiązane⁹⁷.

Jak wspomniano wyżej, redaktorom kanonu nie udało się m.in. wyeliminować z tekstu licznych przypadków potwórzeń materiału. W ocenie J. Wansbrough, mogło to wynikać z faktu osiągnięcia przez poszczególne materiały już w momencie tworzenia Koranu wysokiego statusu profetycznego w szeregu gmin wiernych, w łonie których te materiały powstały i były przez dłuższy czas w obiegu. Owe gminy niekoniecznie musiały funkcjonować na tym samym obszarze geograficznym, jedna blisko drugiej. Wspólnym mianownikiem ich *Sitz im Leben* mogło być funkcjonowanie w środowisku międzywyznaniowym, czyli sąsiedowanie na co dzień z wieloma różnymi społecznościami religijnymi Bliskiego Wschodu. Amerykański historyk domniemywa, że pierwociny profetycznych materiałów koranicznych ewoluowały w takim właśnie wielowyznaniowym otoczeniu⁹⁸.

Długotrwały proces, który doprowadził ostatecznie do kanonizacji przekazu objawienia, odzwierciedla więc dzieje kształtowania się społeczności wiernych (tzw. *Gemeindebildung*) w ‘tyglu’ polemiki międzywyznaniowej. Wansbrough stawia tezę, że podstawowym impulsem do rozwoju i uwieczniania tradycji materiałów profetycznych przez nieortodoksyjną, monoteistyczną społeczność wiernych mogły być przede wszystkim konieczności sprawowania kultu i nauczania doktryny. Dopiero na dalszym etapie potrzeba kodyfikacji prawodawstwa i regulacji sądownictwa wymogły już zapewne bezpośrednio stworzenie świętego kanonu⁹⁹. Analiza funkcji literackich Koranu przeprowadzona przez Wansbrough (w chronologicznym porządku: funkcja polemiczna,

97 *Ibidem*, s. 49.

98 *Ibidem*, s. 50. Por. analogie np. do tzw. sekty z Qumran.

99 *Ibidem*, s. 51.

liturgiczna, dydaktyczna i prawna) wskazuje, iż stanowią one kolejne etapy procesu prowadzącego do kanonizacji pisma, nie zaś odwrotnie¹⁰⁰.

Badacz sugeruje, że kultyczne i dydaktyczne przeznaczenie materiałów profetycznych znajduje swój wyraz w arabskim słowie *qur'ān* w rozumieniu 'lekcji, czytania', który – w rozumieniu Wansbrough – jest przeciwstawiany w zbiorach tradycji terminowi *muṣḥaf* (kodeks Koranu, tekst Koranu). Według niego, wyraz *qur'ān* mógł pierwotnie określać każdy ze zbiorów materiałów profetycznych, z których następnie skompletowano kodeks Koranu (*muṣḥaf*)¹⁰¹. Reminiscencji tej tezy Wansbrough dopatruje się m.in. w zarzucie stawianym kalifowi 'Utmānowi na kartach jednego z dzieł muzułmańskiego egzegety Aṭ-Ṭabarīego przez grupę wiernych¹⁰². Dotyczy on usunięcia przez 'Utmāna 'materiałów koranicznych' i pozostawienia tylko jednej księgi: „*Kāna āl-qur'ānu kutuban fa-taraktahā illā wāḥidan*”¹⁰³. Według Wansbrough, po osiągnięciu statusu kanoniczności, oba te terminy – *qur'ān* i *muṣḥaf* – stały się synonimami o znaczeniu 'objawienia Bożego'. Ich funkcja była dzielona jeszcze z trzecim terminem – sunną (nazywaną przez Wansbrough również terminem: *exemplum/exempla* – zbiorem przypowieści o dziejach proroka)¹⁰⁴. Jej funkcją było utrwalanie kanonu jako treści objawienia wiążącą dla społeczności muzułmańskiej¹⁰⁵.

100 *Ibidem*, s. x; *Sectarian Milieu*, s. 57.

101 Wansbrough, *Quranic Studies*, s. 51.

102 Abū Ġa'far Aṭ-Ṭabarī, *Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed Ibn Djarir At-Tabari* (arab. *Ta'rīḥ āl-Rusul wa-āl-Mulūk*), w redakcji Michael J. de Goeje, E.J. Brill, Leiden 1898, seria I, tom 6, s. 2952.

103 „*Qur'ān* był w postaci wielu ksiąg, a Ty zostawiłeś z nich tylko jedną (...)”. 'Utmān odpiera, że Koran był tak naprawdę jeden – zesłany od Jedyne Boga. Według Wansbrough, odpowiedź kalifa przedstawia już etap dywagacji postkanonicznych, natomiast pytanie zachowało się z tradycji wcześniejszej. Wansbrough, *Quranic Studies*, s. 51.

104 Sunna to zbiory materiałów tradycji religijnej islamu, składające się przede wszystkim z hadisów (opowieści o przykładach czynów i wypowiedzi proroka Mahometa, jego następców, towarzyszy i pobożnych muzułmanów wczesnego okresu islamu) wyposażonych w wielopokoleniowe łańcuchy *isnādów* (tradentów, przekazicieli, świadków) powołujących się na nich. Proces spisania sunny rozpoczął się w VIII w. n.e. Szeroko na ten temat m.in. w: Krzysztof Kościelniak, *Sunna, hadisy i tradycjoniści. Wstęp do tradycji muzułmańskiej*, Wydawnictwo UNUM, Kraków 2006.

105 *Quranic Studies*, s. 51.

Analogicznie do terminu *qur'ān*, amerykański islamoznawca postuluje również rewizję znaczenia terminu *kitāb* (arab. księga, pismo) wielokrotnie występującego w Koranie. W większości wersetów, termin *kitāb* w sensie 'pisma' występuje jednak bez doprecyzowania, o które pismo chodzi – można się tego domyślać jedynie z kontekstu. Wansbrough sugeruje, że *kitāb* można także rozumieć nie w sensie 'księgi' czy 'pisma', lecz jako 'dekret' lub 'zwierzchność nad czymś/kimś' synonimicznie do arabskiego słowa *sulṭān* (por. wersy 7:71, 37:156)¹⁰⁶.

Stabilizacja tekstu koranicznego

Kiedy mógł powstać kanon Koranu? Wansbrough uważa za mało prawdopodobne, by doszło do tego przed końcem II wieku hidżry (czyli początkiem IX w. n.e.)¹⁰⁷. Autor *Quranic Studies* wysnuwa taki wniosek ze swych badań również nad literaturą egzegetyczną i komentatorską. Według niego, przesuwanie tej daty wcześniej nie znajduje pokrycia w formie przetrwałych materiałów źródłowych, pochodzących głównie z końca II w. h. / początku IX w. n.e. i początku III w. h. / poł. IX w. n.e.¹⁰⁸. „*Myślę, że musi być uznane, iż zachowane edycje literatury egzegetycznej, (...), mimo biograficznych informacji o ich domniemanych autorach, nie są wcześniejsze od daty proponowanej jako początek literatury arabskiej, tzn. roku 200/815*” – pisze Wansbrough¹⁰⁹. Postuluje, że muzułmańska literatura egzegetyczna dokonała „*pseudo-historycznej projekcji*” genezy Koranu w przeszłość¹¹⁰. Opis zawiązania się społeczności wiernych w VII wieku został przez egzegetów zarysowany wedle realiów środowisk międzywyznaniowych istniejących na przełomie VIII/IX wieku¹¹¹. Wansbrough jest przekonany, że „*geneza [takiej] społeczności została [wstecznie] dostosowana do uwarunkowań środowiska*

106 *Ibidem*, s. 75.

107 *Ibidem*, s. 49.

108 *Ibidem*.

109 *Ibidem*, s. 144.

110 *Ibidem*, s. 16, a także s. 144.

111 Wansbrough, *Sectarian Milieu*, s. 146.

Panteon sceptyków...

międzywyznaniowego”¹¹². Zresztą z punktu widzenia wartości naukowej zabytków piśmiennictwa arabsko-muzułmańskiego, cały pierwszy wiek hidżry ginie dla Wansbrough w pomrokach dziejów: „*pierwszego stulecia islamu nie da się określić jako ‘okresu w pełnym świetle historii’*”¹¹³.

Jakimi względami podyktowana była postulowana przez Wansbrough późna redakcja i kanonizacja Koranu? Czy przyczyną był stopniowy rozwój filologii arabskiej, a w szczególności pisma arabskiego, które jeszcze do końca VII wieku przenosiło się ze stadium inskrypcji naskalnych i epitafiów na pergamin? Otóż dla Wansbrough uwarunkowaniami ważniejszymi od lingwistycznych były względy dogmatyczne i społeczne. Według niego, nie byłoby nierozsądnym założyć, że fakt kanonizacji Koranu nastąpił dopiero po tym, jak społeczność muzułmańska zaakceptowała objawienie koraniczne jako normatywne dla swego życia religijnego, a nie odwrotnie jak naucza tradycja islamu¹¹⁴. Stało się tak zapewne w wyniku długiego i heterogenicznego procesu kształtowania się społeczności wiernych (*Gemeindebildung*). W teorii Wansbrough, najpierw więc zrodziła się potrzeba istnienia kanonu Koranu. Kanon stworzono jednak dopiero po tym, jak autorytet Koranu był już powszechnie uznawany w życiu wiernych. Osiągnięcie przez Koran statusu kanoniczności oznaczało również potwierdzenie mandatu Bożego dla proroka islamu¹¹⁵.

Tezę „*najpierw status świętości, później kanonizacja*” Wansbrough przenosi również na dziedzinę prawodawstwa. Nawiązuje tu do badań znanego w dziedzinie studiów koranicznych niemiecko-brytyjskiego islamoznawcy Josepha Schachta¹¹⁶ (1902–1969) poświęconych rozwojowi wczesnej doktryny prawnej w islamie. Schacht dowodził, że – z niewieloma wyjątkami – muzułmańskie prawodawstwo nie mogło wywodzić się z treści kanonu Koranu, lecz go poprzedzało. Wansbrough popiera i rozwija to twierdzenie¹¹⁷. W jego

112 *Ibidem*.

113 Wansbrough, *Quranic Studies*, s. 90.

114 *Ibidem*, s. 44.

115 *Ibidem*, s. 78.

116 Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Clarendon, Oxford 1950.

117 Wansbrough, *Quranic Studies*, s. 44.

teorii, korpus materiałów profetycznych do czasu uzyskania statusu świętości mógł funkcjonować w najlepszym wypadku jako pewne odniesienie do stanowionego prawa, lecz nie jako autorytatywne jego źródło. Takim źródłem stał się formalnie w społeczności muzułmańskiej dopiero jako tekst święty¹¹⁸. „Z punktu widzenia logiki, wydaje się mi całkiem niemożliwym, by kanonizacja miała poprzedzać, a nie następować po uznaniu autorytetu pisma przez gminę muzułmańską. Z punktu widzenia chronologii, arabska literatura nie może świadczyć o istnieniu kanonu przed początkiem III w. h. / IX w. n.e.” – pisze Wansbrough¹¹⁹. Stwierdza też, iż „(...) warto pamiętać, iż te źródła, które można z niejaką pewnością datować przed końcem II w. h. / końcem VIII w. n.e. (a więc przed Ibn Ishāqiem) nie zawierają odniesienia do muzułmańskiej księgi [Koranu]”¹²⁰.

Skąd szacunek autora *Quranic Studies*, że do tego czasu nie istniał jeszcze stabilny tekst Koranu w postaci kanonu? Wansbrough argumentuje, że wywodzenie prawa ze świętego pisma (trzymając się w terminologii Wansbrough – egzegeza halachiczna) było w przypadku islamu zjawiskiem zaświadczone dopiero w III w. h. / IX w. n.e.¹²¹. Analiza dzieł egzegezy prawnej dostarcza wskazówek co do pozycji i rangi świętej księgi w odbiorze egzegetów. Przed III w. h. / IX w. n.e., mieli oni „w zwyczaju przytaczanie selektywnych i luźno wyodrębnionych fragmentów pisma [tj. Koranu], co stanowi dowód negatywny [tj. dowód na to, że dane zdarzenie nie miało miejsca] podobny do tego, iż [również] w innych pokrewnych dziełach brak jest wyraźnych odwołań do Koranu”¹²². Wansbrough zauważa przykładowo, że w przypisywanym Abū Ḥanīfie (699–767) dziele *Al-Fiqh ʿal-Akbar* poświęconym dogmatyce islamu (datowanym na poł. VIII wieku) nie ma odniesień do

118 *Ibidem*, s. 202. Amerykański historyk polemizuje tu z hipotezą Johna Burtona (ur. 1929) o dychotomii między ‘Koranem jako dokumentem’ a ‘Koranem jako źródłem’, która, według Wansbrough, może sugerować historyczne istnienie tekstu kanonicznego jeszcze zanim stał się źródłem prawa. John Burton, *Those are the high-flying cranes*, [w:] *Journal of Semitic Studies*, t. XV (1970), s. 246–265.

119 Wansbrough, *Quranic Studies*, s. 202.

120 Wansbrough, *Sectarian Milieu*, s. 58.

121 Wansbrough, *Quranic Studies*, s. 44.

122 *Ibidem*, s. 202.

Koranu¹²³. Również lektura *Risāla fī-āl-ṣaḥāba* (Traktat o towarzyszach Proroka) autorstwa Ibn al-Muqaffa'y (zm. ok. 756–759) – pozycji uznawanej za kamień milowy w prawodawczym i politycznym rozwoju islamu¹²⁴ – ma w odbiorze Wansbrough wskazywać, że dokument objawienia (tj. Koran) mógł nie posiadać jeszcze wówczas wśród społeczności muzułmańskiej statusu autorytatywnego źródła doktryny. Jaka jest rola Koranu u Ibn al-Muqaffa'y w odniesieniu do organizacji społeczności muzułmańskiej? Autor poświęca Koranowi (określanemu w dziele wyrazem *kitāb* – arab. *księga, pismo*) jedynie skromną uwagę jako źródłu władzy kalifa, wzmiankując tę księgę zazwyczaj w zwrocie łącznie z sunną: *al-kitāb wa-āl-sunna*. Tylko jeden raz Ibn al-Muqaffa'y cytuje Koran jako 'objawienie' (arab. *tanzīl*) przytaczając werset 7:43 w kontekście, w którym zaleca uciekanie się do zdrowego rozsądku i dedukcji¹²⁵. Wansbrough wnioskuje, że dzieło to musiało zatem poprzedzać kanonizację świętej księgi islamu: „*odwoływanie się do rozumowania na zasadzie analogii [tzw. *tadbīr wa-qiyās*] odzwierciedla etap rozwoju doktryny poprzedzający istnienie sformalizowanego przekazu miarodajnego osądu [tj. tekstu Koranu]*”¹²⁶.

Jak podkreśla Wansbrough, jeszcze u prekursora jednej z głównych szkół prawodawstwa muzułmańskiego Abū 'Abd Allāha aš-Šāfi'iego (767–820) Koran jest wzmiankowany prawie wyłącznie w stałym zwrocie frazeologicznym z sunną. Sugerowałoby to, iż jeszcze wówczas Koran nie był postrzegany jako jedyne źródło objawienia. Amerykański badacz pisze, że „*Odniesienia do Koranu wydają się być u Aš-Šāfi'iego pobeżne i pojawiają się zazwyczaj w tandemie (fī-īl-Qur'ān wa-āl-sunna), który sugeruje formalną figurę stylistyczną stanowiącą sprzężenie dwóch wyrazów połączonych spójnikiem, określającą jedno źródło prawa – objawienie (składające się z zarówno z Koranu jak i Sunny)*”¹²⁷. Wansbrough stwierdza, że nie ma dowodów na to, iż „*przed*

123 *Ibidem*, s. 44.

124 *Ibidem*, s. 159.

125 *Ibidem*, s. 159.

126 *Ibidem*.

127 *Ibidem*, s. 174. Chodzi m.in. o sztandarowe dzieło Aš-Šāfi'iego pt. *Kitāb ār-risāla fī uṣūl āl-fiqh*. Wspomniany Joseph Schacht, na którego Wansbrough się chętnie powołuje, uważał,

Aš-Šāfi`īm słowo 'objawienie' odnosiło się wyłącznie do kanonicznego tekstu pisma"¹²⁸.

Co szczególnie interesujące w teorii orientalisty, sugeruje on, że jeszcze przez pewien czas po kanonizacji Koranu jego rola w dogmatyce muzułmańskiej nie mogła być centralna, lecz schodziła w zbiorach tradycji na drugi plan, ustępując sunnie. Taki wniosek wysnuwa on między innymi z lektury jednego z najważniejszych zbiorów hadisów autorstwa Muslima Ibn al-Haġġāġa (zm. 875). W odbiorze Wansbrough, rozdział 54 *ṣaḥīḥu* Muslima został poświęcony egzegezie skrypturalnej niejako 'z obowiązku' i „może zawdzięczać swoje istnienie uznaniu autora, iż w zbiorze [różnych] tradycji wypadaloby umieścić parę słów o egzegezie pisma. Z lektury tego materiału można wysnuć hipotetyczny wniosek, że dla autorów zbiorów tradycji, nawet po ustaleniu kanonicznego tekstu objawienia, Koran był zaledwie jednym z wielu elementów [tradycji] wymagających formalnego upiększenia hadisami”¹²⁹. Analogiczną tezę można, według badacza, postawić w wyniku analizy rozdziałów poświęconych egzegezie koranicznej z innych zbiorów tradycji, w tym Al-Buḥārīego (810–870) i At-Tirmidźiego (824–892)¹³⁰.

Dla Wansbrough teza, że teksty prawa muzułmańskiego sprzed IX wieku nie odnoszą się *expressis verbis* do Koranu jako źródła prawodawstwa, pozwala podnieść argumentum *ex silentio*, że do tego czasu mogła nie istnieć jego finalnie skodyfikowana wersja. W jego ocenie, „marginalny stopień analizy leksykalnej, gramatycznej i składniowej w pracach [wczesnych, muzułmańskich] *halachistów* [tj. *egzegetów prawnych*] wskazuje na ich małe zainteresowanie tekstem 'ne varietur' księgi [Koranu] czy choćby w miarę stabilnym tekstem [tej księgi]”¹³¹. Literatura muzułmańska sprzed III w. h. / IX w. n.e. nie wspomina też o standaryzacji tekstu pisma (określanej często przez Wansbrough mianem 'egzegezy masoreckiej' według terminologii biblijnej),

że Aš-Šāfi`ī w rzeczywistości nie uznawał autorytetu Koranu. Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, s. 135.

128 Wansbrough, *Quranic Studies*, s. 175.

129 *Ibidem*, s. 180–181.

130 *Ibidem*, s. 181.

131 *Ibidem*, s. 202.

Panteon sceptyków...

natomiast pojawienie się klasycznej literatury *al-maṣāḥif* (poświęconej wariantom tekstualnym Koranu) było jeszcze późniejsze. Stąd wniosek Wansbrough, że ustalenie tekstu kanonu nie mogło poprzedzać akceptacji Koranu jako źródła prawa¹³².

W jego teorii, „*opracowanie aparatu skrypturalnego [do standaryzacji tekstu Koranu] (masory) zbiegło się w czasie, lub było nieco późniejsze, z ustaleniem skrypturalnej podstawy muzułmańskiego prawodawstwa, co równało się z uznaniem autorytatywnego statusu objawienia jako źródła doktryny*”¹³³. Wansbrough argumentuje, że impulsem do powstania kanonu objawienia była potrzeba wynikająca z dysput prawnych. „*Posługiwanie się ṣawāhid [tj. dowodami z pism] w halachicznych sporach prawnych wymagało istnienia ustalonego i niedwuznacznego tekstu objawienia, lub przynajmniej takiego, w którym niejednoznaczność byłaby zasadniczo ograniczona. Efektem był kanon Koranu*”¹³⁴ – pisze Wansbrough. Stąd, jak wspomniano już wcześniej, w teorii amerykańskiego historyka rola egzegezy skrypturalnej Koranu we wczesnym okresie islamu mogła mieć charakter nie tylko mechaniczny, lecz również kreatywny.

W uznaniu Wansbrough, nie można jednocześnie wykluczyć, iż Koran istniał już przed wspomnianym okresem intensywnej działalności literackiej (przełom VIII / IX w. n.e.) w pewnej, niekanonicznej formie (np. zbioru niestabilnych tekstualnie materiałów profetycznych). Jednak na pewno nie jest on dziełem powstałym w swej finalnej formie w poł. VII wieku. Przekaz tradycji muzułmańskiej o redakcji Koranu przez komisję ‘Uṭmāna jest dla amerykańskiego badacza tezą, której nie da się obronić naukowo¹³⁵. Według niego, przyjmując takie wydarzenie za fakt historyczny należałoby bowiem uznać, że przez kolejne 150-200 lat nie zajmowano się analizą treści kanonu Koranu choćby pod kątem filologicznym¹³⁶. A to z kolei oznaczałoby, że święty

132 *Ibidem*.

133 *Ibidem*, s. 208.

134 *Ibidem*.

135 *Ibidem*, s. 44.

136 *Ibidem*, s. 101.

tekst był skrzętnie kopiowany, czytany, recytowany i słuchany przez bardzo długi czas, „zupełnie bez wzbudzania przemyśleń co do jego znaczenia i formy, czym przepelniona jest literatura III w. h. / IX w. n.e.. Sama już logika wyklucza branie tej wersji muzułmańskiej historii na poważnie” – pisze Wansbrough¹³⁷. W świetle jego rozważań nad muzułmańską literaturą egzegetyczną jest to ważki argument przemawiający za tezą, że Koran jako dokument objawienia (a także cała spuścizna poezji przedmuzułmańskiej, którą Wansbrough określa w *Quranic Studies* mianem ‘niemuzułmańskiej’) został zebrany w całość, skonfrontowany z innymi źródłami tradycji, i przestudiowany po raz pierwszy dopiero w blisko dwa wieki później niż uważa się powszechnie¹³⁸.

Należy tu przypomnieć, że według tradycji muzułmańskiej, po kanonizacji tekstu Koranu w postaci kodeksu ‘Utmāna przez długi czas obowiązywał zakaz (lub ograniczenie dowolności) działalności egzegetycznej. Powodem dla przedsięwzięcia takich środków miała być postawa najwyższej czci dla słowa objawionego. I tak, załączkiem egzegezy stała się jedyna dopuszczana przez władze ‘pierwotna’ interpretacja Koranu, która dopiero po dłuższym czasie rozwinęła się w obszerny gatunek tradycyjnego tafsiru¹³⁹.

Topografia narodzin islamu i stabilizacji tekstu Koranu

Gdzie mogło dojść do kanonizacji świętej księgi islamu? Podążając śladem hipotezy Wansbrough o kompozycji Koranu z autonomicznych perykop, musiało się to stać prawdopodobnie w środowisku, w którym owe materiały profetyczne były w obiegu. Poszukując analogii, Wansbrough kieruje wzrok ponownie ku wcześniejszym wzorcom biblijnym. Tradycje przechowywania i transmisji słowa Bożego przez rabinów i apostołów koncentrowały się wokół

137 *Ibidem*.

138 *Ibidem*.

139 Modyfikacje tego tradycyjnego spojrzenia rozwinął następnie m.in. Harris Birkeland (1904–1961). Twierdził, że ów zakaz był późnym wytworem odzwierciedlającym dysputy między szkołami na temat formy, w której tafsir powinien być przekazywany. Harris Birkeland, *Old Muslim opposition against Interpretation of the Koran*, Norske Videnskaps-Akademi, Oslo 1955. Więcej o tradycyjnym poglądzie na ten temat p.: Ignaz Goldziher, *Die Richtungen des islamischen Koranauslegung*, Brill, Leiden 1920.

Panteon sceptyków...

jednego autorytatywnego ośrodka ich działalności – Jerozolimy. Według amerykańskiego orientalisty, mimo „*usilnego akcentowania roli Medyny przez tradycje [donoszące o] redakcji ‘Uṭmāna, nie łatwo znaleźć dowód na istnienie jednego ośrodka takiej działalności zarówno w prekanonicznej transmisji dziejów Koranu, jak i na etapie wczesnego rozwoju muzułmańskiego prawodawstwa*”¹⁴⁰. Stąd naturalnym jest w takiej sytuacji wniosek w przypadku islamu, że skoro literatura egzegetyczna miała swój początek na terenie Mezopotamii, należy tedy nieprzypadkowo rozważyć hipotezę powstania kanonu pisma właśnie tam¹⁴¹. Przebieg objawień, cyrkulacja materiałów profetycznych oraz powstanie finalnego tekstu Koranu mogło odbywać się geograficznie w jednym i tym samym miejscu.

Co więcej, działalność literacka tego typu, podobnie jak historiografia, wymaga szeregu sprzyjających jej czynników, w tym stabilności sytuacji społecznej, ładu politycznego i bezpieczeństwa gospodarczego: „*Trudno jest podważyć fakt, że takie właśnie czynniki miały swój aktywny udział przy pojawieniu się literatury muzułmańskiej w Mezopotamii pod koniec II w. h. / VIII w. n.e.*”¹⁴². Wansbrough jest przekonany, że „*teologiczne zdefiniowanie islamu nastąpiło dopiero po ukształtowaniu się struktury społeczno-politycznej [arabskiego państwa]*”¹⁴³. Również brak elementów mesjanistycznych w Koranie może sugerować, że „*muzułmańska historia zbawienia była wytworzona w społeczności i dla społeczności, której polityczna przyszłość była bardziej lub mniej zabezpieczona*”¹⁴⁴. Bogata mozaika kulturowa i religijna abbasydzkiego Iraku zapewniała gminom muzułmańskim taką stabilność i bezpieczeństwo. Należy tu też dodać w tym samym kontekście, że według amerykańskiego badacza, błędnie uznaje się powszechnie za fakt historyczny, iż

140 Wansbrough, *Quranic Studies*, s. 49–50.

141 Jak pisze Wansbrough, „*skoro literatura egzegetyczna powstawała, jak się ją lokalizuje, w Mezopotamii, działa się tak paradoksalnie na skutek rozwoju społecznego i politycznego, którego wyrazem było stworzenie takiego opisu literackiego, który miałby na celu dokładne wykazanie, iż historia [narodzin] islamu korespondowała w czasie z dziejami Półwyspu Arabskiego, a w szczególności Hidżazu w I w. h. / VII wieku n.e.*” *Ibidem*, s. 50.

142 Wansbrough, *Sectarian Milieu*, s. 138.

143 *Ibidem*, s. 146.

144 *Ibidem*, s. 139.

do VII wieku n.e. język arabski był w ustnym i pisemnym użyciu zasadniczo tylko w granicach Półwyspu Arabskiego¹⁴⁵.

Tradycja muzułmańska (a za nią główny nurt islamistyki świata zachodniego) przekazuje, że miejscem narodzin islamu był Półwysep Arabski, a konkretnie Hidżaz. Przed odbiorem objawień, Mahomet był kupcem, który z racji swych podróży poza Półwysep Arabski (aż do Syrii) miał z pewnością styczność z niejednym odłamem religijnym. Inaczej ewolucję islamu postrzega Wansbrough. Nie uznaje on, że społeczność Mahometa kontaktowała się zewnętrznie ze środowiskami wielowyznaniowymi, lecz że sama z takiego środowiska wyrosła¹⁴⁶. A ponieważ amerykański badacz nie uważał Półwyspu Arabskiego za takie środowisko, więc na miejsce genezy islamu zaproponował obszar poza Arabią znany z wielowyznaniowości.

Co zatem sądzi Wansbrough o tradycyjnym poglądzie, że islam zrodził się na Półwyspie Arabskim w VII wieku? Autor *Quranic Studies* jest tu dość krytyczny i jednoznaczny: „*Pozbawiony świadectw archeologicznych i prawie niezaświadczonej w przedmuzułmańskich źródłach arabskich i zewnętrznych VII-wieczny Hidżaz zawdzięcza swój historiograficzny byt nieomal w całości kreatywnej inicjatywie muzułmańskich uczonych oraz orientalistów*”¹⁴⁷. Jednocześnie odrzuca teorię sugerującą jakąkolwiek zмовę między uczonymi muzułmańskimi a orientalistami co do kreowania przeszłości, choć, jak pisze, „*jednomysłność w akceptowaniu przez nich [orientalistów] takiej historii jako 'faktu' jest zadziwiająca*”¹⁴⁸.

Jak zauważa, na pochodzenie islamu z Hidżazu wskazują „*wyłącznie źródła literackie, w większości egzegetyczne, wkomponowane w język*

145 Wansbrough, *Quranic Studies*, s. 85.

146 Hawting, *Foreword*, s. vii.

147 John Wansbrough, *Res ipsa loquitur: history and mimesis*, [w:], John Wansbrough, *The Sectarian Milieu. Content and Composition of Islamic Salvation History*, Prometheus Books, Amherst New York, 2006, s. 161.

148 *Ibidem*. „*To, czego nam trzeba, jak się wydaje, to pewność, iż to, co powszechnie sądzimy, że się wydarzyło, faktycznie się wydarzyło. Wątpię głęboko, czy co do tego konkretnego rozdziału historii możemy mieć taką pewność – nie ma bowiem materiału dowodowego*” – pisze J. Wansbrough. *Ibidem*, s. 165.

stawiający znak równości między [swym] słowem a rzeczywistością”¹⁴⁹. Według Wansbrough, „Bez dowodów archeologicznych ani archiwów, adept studiów nad genezą islamu może łatwo paść ofiarą literackiego i lingwistycznego spisku. Przy czym on sam oczywiście jest dogłębnie przekonany, że taką ofiarą nie jest”¹⁵⁰. Badacz postuluje zatem, iż skoro wiadomo, że mit „VII-wiecznego Hidżazu jest produktem intensywnej działalności literackiej, to powinien być on interpretowany w zgodności z tym, co wiemy o krytyce literackiej”¹⁵¹.

Od materiałów profetycznych, poprzez osobę proroka i sunnę do Koranu

W teorii Wansbrough, głównym narzędziem, za pomocą którego objawienie koraniczne zostało powiązane historycznie z postacią proroka z Arabii, była sunna (arab. *sunnat ʾan-nabi*) – zbiór opowieści o dziejach i czynach Mahometa oraz jego towarzyszy. Zaświadczone zbiory sunny datuje się na okres III w. h. / IX w. n.e. Według amerykańskiego badacza, proces spisywania tych opowieści zbiegł się w czasie z uznaniem Koranu za kanoniczny zbiór materiałów profetycznych, lub nawet nieco go poprzedził. Nie oznacza to jednocześnie – jak zauważa Wansbrough – że „tekst Koranu zapewnił sobie pozycję bezpieczną od ingerencji sunny”¹⁵². Można nawet zakładać, że było odwrotnie: „kanonizacja objawienia koranicznego mogła nastąpić w gminie wiernych dopiero wówczas, gdy jego treść miała odniesienie do sunny proroka, lub też – co być może ważniejsze – do historycznej osoby proroka. Uznanie proroka za źródło regulacji życia religijnego społeczności wiernych mogło być konieczne dla spełnienia tradycyjnych wyobrażeń władzy charyzmatycznej”¹⁵³.

W tradycji muzułmańskiej, sunna legitymizuje swój autorytet systemem wielopokoleniowych isnadów – ciągów świadków (tradentów) potwierdzających autentyczność wypowiedzi Mahometa, jego towarzyszy i pobożnych następców. W teorii Wansbrough, instytucja isnadu może być rozumiana

149 *Ibidem*, s. 162.

150 *Ibidem*.

151 *Ibidem*, s. 165.

152 Wansbrough, *Quranic Studies*, s. 52.

153 *Ibidem*.

wyłącznie jako „formalna innowacja” egzegetów i „nie można jej datować na wiele wcześniej niż rok 200 hidżry / 815 n.e.”¹⁵⁴. Amerykański historyk doszedł do wniosku, że fakt rejestrowania isnadów przez pierwszych muzułmańskich uczonych był raczej jednym z instrumentów do reinterpretacji historii niż do podtrzymania pamięci o treści objawień Mahometa. Nie wydaje się bowiem, by sama społeczność wiernych potrzebowała legitymizacji swej wiary w postaci isnadów. Musiały być ku temu inne powody, prawdopodobnie natury instytucjonalnej. „Często przytaczany pogląd, że tekst objawienia był z łatwością zrozumiały przez świadków jego pierwszego wypowiedzenia, jak i przez ich bezpośrednich następców, ale już nie przez późniejsze pokolenia, jest w mojej opinii nie tylko naiwny, ale i kłóci się z wieloma opowieściami [tradycji muzułmańskiej] o wczesnych wysiłkach interpretacji pisma łączonych z osobami ‘Umara Ibn al-Ḥaṭṭāba i ‘Abd Allāha Ibn ‘Abbāsa” – pisze Wansbrough¹⁵⁵. Według niego, „Niezależnie od powodów powstania tych opowieści, wydaje się mało prawdopodobne, iż na początku III w. h. / IX w. n.e. musiano przypominać społeczności muzułmańskiej to, co kiedyś sama wiedziała. Tradycje ‘tafsirów’, jak i tradycje w każdej innej dziedzinie, odzwierciedlają jedno i to samo dążenie: wykazanie hidżazyjskiego pochodzenia islamu”¹⁵⁶. Jak wskazuje dalej badacz, „analizowanie ciągów [isnadów] jest żmudne i rzadko kiedy produktywnie – są to pseudohistoryczne projekcje sporów halachicznych [tj. prawnych]. (...) Wątpliwe, by można było uznać Sunnę, opatrzoną w łańcuch tradentów [tj. osób przekazujących daną tradycję] za ‘żywą tradycję (...)’”¹⁵⁷. Stąd, według J. Wansbrough, nie ma de facto większego znaczenia czy dana tradycja wywodzi swój isnad od samego Mahometa, czy tylko od jego towarzyszy albo następców, skoro głównym wyznacznikiem autentyczności hadisów jest wiarygodność tradentów wywiedziona na podstawie treści tejże samej tradycji¹⁵⁸.

Badacz doszedł do przekonania, że instytucja arabskiego proroka –

154 *Ibidem*, s. 179.

155 *Ibidem*.

156 *Ibidem*.

157 Wansbrough, *Sectarian Milieu*, s. 81.

158 *Ibidem*, s. 81.

Panteon sceptyków...

stanowiąca ów centralny element spajający sunnę z Koranem – ewoluowała z ludowych materiałów profetycznych nieśpiesznie, wraz z rozwojem muzułmańskiej doktryny¹⁵⁹. Nadanie Mahometowi statusu nadrzędnego nad innymi prorokami i wysłannikami Bożymi (arab. *sayyid ăl-mursalĭn*) jest owocem późniejszego etapu jej rozwoju, gdyż Koran nie stwierdza tego jednoznacznie. Wansbrough postuluje nawet, że na podstawie wybranych wersów można postawić zgoła odmienną tezę, a mianowicie, że profetologia Koranu implikuje równorzędność wszystkich proroków wobec siebie¹⁶⁰. Jeśliby natomiast czynić rozróżnienie na podstawie samego tekstu Koranu, to z pewnością specjalną atencją i największą liczbą wzmianek cieszy się w nim Mojżesz: „*materiał skrypturalny [tj. koraniczny] może być jednym z dowodów na posiadanie przez Mojżesza szczególnej pozycji w hierarchii profetycznej, czego nie można powiedzieć o pozycji Mahometa. Paradygmat [profetologii] był [więc] nie tylko biblijny, ale i rabiniczny*”¹⁶¹.

Wansbrough uważa, że profetologię koraniczną cechuje w ogóle ‘syndrom mojszeszowy’¹⁶². Zaś postać Mahometa była budowana w odpowiedzi na potrzeby społeczności wiernych stopniowo, według pierwowzoru mojszeszowego. „*Jednak w przeciwieństwie do Sześcioksięgu [tj. najstarszych ksiąg Biblii Hebrajskiej], z których wylaniają się co najmniej zarysy historycznej postaci Mojżesza, rola Koranu w zarysowaniu arabskiego proroka była peryferyjna: Koran jest raczej świadectwem boskiego przesłania, lecz nie*

159 Wansbrough, *Quranic Studies*, s. 56, 83.

160 *Ibidem*, s. 55–56. Por. wersety 2:285 „*Lă tufarriq bayna aĥadĭn min rusulihi.*” (*My nie czynimy różnicy między żadnym z Jego posłańców!*), podobnie 2:136, 3:84; a także 41:43 „*mă yuqălu laka illă mă qad qĭla li-ăr-rusuli min qablika*” (*Powiedziano ci tylko to, co już powiedziano posłańcom przed tobą.*) oraz 46:9 „*qul ma kunta bid’an min ăr-rusuli*” (*Powiedz: Ja nie jestem jakąś nowością wśród posłańców*), w których tradycyjnie za adresata uważa się Mahometa. Wansbrough uważa, że pozostałe wersy Koranu implikujące istnienie hierarchii proroków mogą być dziełem tradycji egzegetycznej (np. 17:55 „*Wa-laqad fađđalnă ba’da ăn-nabiyyĭna ‘ală ba’đin*” – „*My już wyróżniliśmy jednych proroków nad innymi*”) ze wskazaniem w szczególności na Mojżesza, Abrahama, Jezusa i Adama.

161 *Ibidem*, s. 56.

162 W tym samym duchu i kontekście Wansbrough uznaje sunnę proroka za dział literatury odpowiadający w judaizmie misznie, czyli zbiorze rozstrzygnięć rabinicznych regulujących prawne normy powstępowania oparte na Torze. *Ibidem*, s. 57.

relacją z jego okoliczności”¹⁶³ – postuluje badacz. W jego odbiorze, „muzułmańskie pismo [święte] posiada wartość historyczną (...) nie jako źródło do biografii Mahometa, lecz jako źródło pojęć użytych do sformułowania muzułmańskiej teologii profetycznej”¹⁶⁴. Również pod kątem archetypalnym i stylistycznym, formy literackie użyte w języku koranicznym do zobrazowania Bożego posłańca i wyrażenia jego wypowiedzi są po wielokroć zaświadczone w literaturze semickiej na długo przed powstaniem świętej księgi islamu. Wansbrough jest przekonany, że trop analizy literackiej tekstu koranicznego prowadzi właśnie ku dziełom starszej tradycji semickiej o wiele bardziej niż ku hipotezie powiązań stylu koranicznego z tradycją literatury arabskiej¹⁶⁵.

Wsteczna projekcja dziejów według schematów tradycji biblijnej

Kto miał ‘wytworzyć’ muzułmańską wersję historii zbawienia? J. Wansbrough jest przekonany, że nie uczynił tego establishment polityczny nowego arabskiego państwa, choć był – w jego ocenie – „niewątpliwie autokratyczny, aczkolwiek nieefektywny politycznie i militarnie”¹⁶⁶. Nowa ideologia religijna była raczej owocem „wytrwałego wysiłku pobożnych i wykształconych pojedynczych osób eksponowanych na to co nazwalibyśmy szeregiem ideologii środowiska wielowyznaniowego. Ta elita klerikalna (alimowie/fakihowie) opracowała muzułmańską wersję historii zbawienia, skompilowała Sunnę proroka, zredagowała muzułmańską księgę [czyt.: Koran] i wyłuszczyła teologię dogmatyczną. Nie byłoby de facto przesadą nazwać to monopolem zawodowym tych różnych jednostek odpowiedzialnych za uformowanie ‘normatywnego’ islamu”¹⁶⁷. Wansbrough uważa, że „zachowane świadectwa literackie dowodzą aktywności klasy piśmiennej. (...) Z tychże świadectw jest logicznie niemożliwym wysnuć wniosek, że ‘islam’ był czymś innym niż zjawisko mniejszości. Mógł to być przypadek, że akurat ten ruch historycznie przetrwał

¹⁶³ *Ibidem*, s. 56.

¹⁶⁴ *Ibidem*.

¹⁶⁵ *Ibidem*, s. 16.

¹⁶⁶ Wansbrough, *Sectarian Milieu*, s. 123.

¹⁶⁷ *Ibidem*.

Panteon sceptyków...

(ogólnie i milcząco tak się to interpretuje). Z drugiej zaś strony, (...) mogło być tak, że religijny ruch, później identyfikowany z państwem, mógł mieć swój początek jako wyraz wyznania elity uczonych¹⁶⁸. Według Wansbrough, „taka hipoteza pozwoliłaby wyjaśnić obecność intrygujących naleciałości doktrynalnych z tradycji judaizmu i chrześcijaństwa, które legły u podstaw nadrzędnej struktury tego ruchu”¹⁶⁹. Badacz nie ma wątpliwości, że muzułmańska teologia dogmatyczna jest owocem pracy uczonych, a nie wierzeń ludowych¹⁷⁰. Jest przekonany, że „teologia muzułmańska została najprawdopodobniej sformułowana w społeczeństwie pluralistycznym i kosmopolitycznym, nieskrępowanym rządami autorytarnego establishmentu”¹⁷¹. Nie może być więc mowy o dopatrywaniu się głównych przyczyn narodzin instytucjonalnego islamu w polityce.

W teorii Wansbrough, państwo arabskie – gdziekolwiek miało faktycznie swój początek – było pierwotnie neutralne religijnie, mając podwładnych wielu wyznań i przekonań. Środowiska religijne promujące wierzenia, z których wziął początek islam, zdołały z czasem ustanowić silny związek z pierwotnie religijnie nieokreślonym państwem arabskim. Islam zaczął być stopniowo symbolem kojarzonym z tym państwem, a jego wczesne dzieje zostały utożsamione z historią rozwoju islamu. Najwcześniejsza literatura muzułmańska, jaka przetrwała do naszych czasów, przepełniona polemiką międzywyznaniową i zagadnieniami władzy, jest wynikiem tego procesu¹⁷².

Zamierzoną lub niezamierzoną rolą ustroju politycznego młodego arabskiego państwa było sprzyjanie rozwojowi środowiska wielowyznaniowego. Podobnie jak w Cesarstwie Rzymskim tak i w imperium arabskim, „polityka rządzenia państwem i tradycja imperialna stworzyły ramy i bezpieczne warunki niezbędne do rozwoju dobrowolnych związków wyznaniowych”¹⁷³. W swym wczesnym stadium rozwoju, islam mógł być jednym z wielu odłamów

168 *Ibidem*, s. 124.

169 *Ibidem*.

170 *Ibidem*.

171 *Ibidem*.

172 Hawting, *Foreword*, s. v.

173 Wansbrough, *Sectarian Milieu*, s. 126.

czy nurtów monoteistycznych wpisujących się w dziedzictwo tradycji judaizmu, chrześcijaństwa i judeochrześcijaństwa, rywalizujących ze sobą w ramach jednego tworu politycznego/państwowego. Charakteryzował się wewnętrzną heterodoksją (tj. wielością ortodoksji) pod względem form i praktyk, a nawet wierzeń. Wansbrough uznaje posługując się modelem Waltera Bauera (1877–1960) dotyczącym kształtowania się religii wiodącej w takim otoczeniu, że sukces islamu, jaki znamy obecnie, musiał zapewne polegać na tym, iż miał on polityczną i religijną ‘kompromisową ofertę przetrwania’ dla swojego środowiska¹⁷⁴. Chodzi np. o sprzyjające uwarunkowania polityczne i szereg cech faworyzujących go wobec konkurencyjnych nurtów. To, co dziś powszechnie postrzegamy jako tradycję ortodoksyjną – islam sunnicki wyznawany przez większość muzułmanów – ukształtował się dopiero jako taki w IX wieku i wiekach późniejszych¹⁷⁵. Wansbrough uważa przy tym, że rekonstruowanie genezy ruchu religijnego (który później przerodził się w islam) na podstawie źródeł tradycji muzułmańskiej jest zadaniem „spekulatywnym” jak i „wątpliwym”¹⁷⁶.

Badacz nie precyzuje, z jakiej sekty monoteistycznej mógł według niego wywodzić się pierwotnie islam. Natomiast uważa sektaryzm judeochrześcijański za szczególnie ważny w tym kontekście. Termin judeochrześcijaństwo bywa w literaturze różnie rozumiany w zależności od kontekstu. Jak zaznacza wspomniany wyżej G. Hawting, Wansbrough rozumiał pod tym pojęciem społeczności żydowskie wyznające chrześcijaństwo i zachowujące prawo mojżeszowe. Judeochrześcijanie odrzucali chrześcijaństwo w wydaniu pawłowym, uznawali Jezusa Chrystusa za proroka i mesjasza, mieli odmienne poglądy na temat Jego natury, niektórzy z nich uznawali Jego niepokalane poczęcie¹⁷⁷. Wansbrough wskazuje w kilku miejscach na jedną z podgrup

174 W teorii W. Bauera, problem określania wiary mianem ‘ortodoksyjnej’ nie ma podłoża doktrynalnego, lecz polityczne. Jako ortodoksyjny jest określany w historii zazwyczaj ten nurt religijny, który przetrwał i zdominował wszystkie inne. Teoria ta odnosi się do sytuacji współistnienia różnych rywalizujących ze sobą grup wyznaniowych w ramach jednej struktury politycznej. Walter Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, wyd. II w redakcji G. Streckera, J.C.B. Mohr, Tübingen 1964.

175 Hawting, *Foreword*, s. v.

176 Wansbrough, *Sectarian Milieu*, s. 126–127.

judeochrześcijaństwa – ebionitów, jednak bez konkretnych konkluzji¹⁷⁸.

Jak postuluje amerykański badacz, wsteczne skorelowanie chronologii objawień koranicznych z procesem rozwoju gminy muzułmańskiej było owocem egzegezy halachicznej. Egzegeci „skrupulatnie przypisywali zasadniczo anonimowe sekwencje tekstu objawienia do pierwotnie niezależnej postaci proroka z Arabii”¹⁷⁹. Wczesna muzułmańska literatura halachiczna pełni zatem rolę nie tyle komentarza do pisma (jak w przypadku tradycji rabinicznej) co raczej „optymalizacji” historii zbawienia¹⁸⁰. Adekwatnym przykładem ilustrującym to zjawisko ma być tzw. literatura *asbāb ān-nuzūl* (traktująca o okolicznościach i kontekście objawienia): „Najłatwiej dojrzeć arbitralny charakter tych materiałów w pseudohistorycznej literaturze, która towarzyszyła, a być może poprzedzała, wysiłki halachistów mające na celu sensowne rozłożenie objawienia koranicznego na okres dwudziestu – dwudziestu pięciu licząc od daty rozpoczęcia misji proroka z Arabii”¹⁸¹.

Przykładowo, jak podaje Wansbrough, werset 17:1 Koranu traktujący o podróży nocnej ‘sługi Boga’ (arab. *Subḥāna ʾallaḏī ʾasrā bi-ʾabdihi min ʾal-masḡidi ʾal-ḥarāmi ilā ʾal-masḡidi ʾal-ʾaqṣā*, pol. *Chwała Temu, który przeniósł Swojego sługę nocą z Meczetu świętego do meczetu dalekiego*) nie wskazuje ponad wątpliwość, że chodzi w nim o osobę Mahometa, jak naucza egzegeza muzułmańska. Co więcej, fakt wiązania przez egzegetów muzułmańskich trasy nocnej podróży z Al-Kaʿbā (w Mekce) i meczetem Al-Aqṣā (w Jerozolimie) może świadczyć jedynie o politycznym znaczeniu tych sanktuariów dla muzułmanów, natomiast z wersetem 17:1 może wiązać się tylko incydentalnie. Wansbrough pisze, że „Istnieje pokusa, jeśli nie

177 Hawting, *Foreword*, s. vi.

178 Wśród podobieństw rekonstruowanych wierzeń ebionickich do islamu Wansbrough wylicza: posiadanie świętego pisma, wiara w istnienie Księgi-Matki w niebie, zarzucanie innym falsyfikację pisma, brak/odrzućanie biblijnych proroków, adopcjanistyczna chrystologia. Podobieństwa dalszoplanowe: zakaz picia wina, spór o kierunek zanoszenia modlitwy. Wansbrough krytykuje jednocześnie teorię Güntera Lülinga (1928–2014) dotyczącą ebionickich korzeni islamu. Wansbrough, *Sectarian Milieu*, s. 41, 51–52, 69.

179 Wansbrough, *Quranic Studies*, s. 57.

180 Wansbrough, *Sectarian Milieu*, s. 75.

181 Wansbrough, *Quranic Studies*, s. 38.

*imperatyw, by widzieć w przekazie tradycji dotyczących tych sanktuariów genezę opowieści o isrā' /mi' rāğ, która została następnie narzucona na [taką, a nie inną interpretację wersetu koranicznego] 17:1, podobnie jak z 'sury Al-Fīl' uczyniono osnowę dla podobnej tradycji dotyczącej sanktuarium w Mekce. Nawet jeśli by rzeczywiście przyjąć, że w obydwu tych przypadkach egzegeza nie poprzedzała [powstania koranicznego tekstu] objawienia, to jednak i wówczas mogła rozwinąć się niezależnie od wersów [koranicznych], które ma rzekomo wyjaśniać*¹⁸² – uważa badacz. Według niego, ten sam ambiwalentny związek między tekstem Koranu a jego interpretacją tyczy się znacznej części materiałów sunny¹⁸³.

Jednocześnie, w uznaniu Wansbrough, „dowody, jakie dostarcza Koran na poszczególne epizody z życia Mahometa są dość wątpliwe, a zgodność literatury egzegetycznej co do [korelacji] konkretnego fragmentu i wersu wymaga przyjęcia szeregu arbitralnych powiązań między tekstem Koranu a 'evangelium' [tj. sunną] proroka”¹⁸⁴. Również literaturę gatunku siry i jej podgatunku *mağāzī*¹⁸⁵ stanowiącą główną oś biografii proroka Wansbrough określa mianem „historyzującej pamięć, mit i doktrynę”¹⁸⁶. Szczególnie interesujące w tej literaturze jest dla Wansbrough „artykulowanie doktryny, (...), w formie wydarzeń z życia arabskiego proroka. Drogą narracyjnych technik historyzujących i egzemplifikujących [tj. podnoszących rangę danej transmisji], wprowadzano polemiczne topoty w formie zdarzeń, tym samym uzyskując pozornie autentyczne *Sitz im Leben* [tj. okoliczności i uwarunkowania danego zdarzenia]”¹⁸⁷. Z kolei przykładem historyzacji obrazu eschatologii w Koranie może być znajdujące się w biografii proroka odniesienie znanej historii męczenników z Nadżranu do koranicznych *aṣḥāb āl-'uḥdūd* – tzw. ‘Ludzi

182 *Ibidem*, s. 69

183 *Ibidem*, s. 67–69.

184 *Ibidem*, s. 66.

185 Literatura traktująca o muzułmańskich podbojach wojennych, stanowiąca wycinek siry proroka i jego osobistych dokonań (a więc bez wątku wojen z Bizancjum i dalszych kampanii militarnych w krajach ościennych – o tym traktuje literatura *futūḥ*). Niektórzy badacze zaliczają sirę (wraz z *mağāzī*) do tradycji hadisów, inni wskazują na ich rozdzielność.

186 Wansbrough, *Sectarian Milieu*, s. ix.

187 *Ibidem*, s. 40.

Panteon sceptyków...

Rowu' (wers 85:4)¹⁸⁸. Według Wansbrough, „Można domniemywać, że tworzenie historii zbawienia wymagało istnienia [odpowiedniego] świadectwa skrypturalnego [tj. świętego pisma], które można by odczytać 'jako historyczne'. Finalnym rezultatem był Koran; zaś jego wcześniejszym stadium są perykopy midraszowe”¹⁸⁹.

Muzułmańska formuła i treść dziejów zbawienia przypomina zatem dla Wansbrough „midraszowe konwencje opisu historii zbawienia, w których funkcją pisma było wygenerowanie (historyzacja) i upiększenie (egzemplifikacja) obrazu wczesnej społeczności [wiernych], jak i dostarczenie jednocześnie 'bona fides' dla legitymizacji przymierza”¹⁹⁰. Według badacza, to właśnie styl wzorowany na rabinicznych midraszach charakteryzuje znaczną część wczesnej historiografii muzułmańskiej. Z kolei „niemidraszowa literatura jest zachowana [w islamie] w szeregu innych gatunków literackich: listach i dokumentach, genealogiach i chronologiach, oraz – co nie mniej ważne – w poezji i prozie właściwej”¹⁹¹. Jak pisze Wansbrough, „jeśli można określić style midraszowe jako mitologizujące, to style niemidraszowe można by określić jako normatywne”¹⁹².

Nie sposób oprzeć się przekonaniu, iż liczne analogie czynione przez Wansbrough między narracją koraniczną i okołokoraniczną (hadisami i sirą) a stylem i funkcjami rabinicznych midraszów (hagadycznych i halachicznych) implikują coś więcej niż tylko kolejną paralełę zaczerpniętą ze świata judaizmu. Wiadomo, że midrasze powstawały przez stulecia w formie ustnej, po czym złożyły się na część Talmudu stanowiącego komentarz do biblijnej Tory wraz z licznym zbiorem praw religijnych. Czy Wansbrough sugeruje tym samym pewne analogie co do funkcji między Talmudem i Koranem?

188 Wansbrough wskazuje dla przykładu, że związane z tym wydarzenie jest zaświadczone historycznie również poza tradycją muzułmańską. Natomiast sam fragment rzekomo odnoszący się do niego w Koranie jest problematyczny: może odzwierciedlać obraz biblijny lub inne wydarzenie, jednak trudno jest w nim wyczytać aluzję historyczną. Wansbrough, *Sectarian Milieu*, s. 24.

189 *Ibidem*.

190 *Ibidem*, s. 70.

191 *Ibidem*, s. 32.

192 *Ibidem*, s. 33; p. również: s. 36 i 39.

Pewnym pozostaje, że zarówno w świętej księdze islamu jak i w poszczególnych gatunkach literackich sunny Wansbrough widzi daleko idące reminiscencje spuścizny bliskowschodnich tradycji literackich historyzujących materiał profetyczny – nie tylko chrześcijańskiej, lecz również rabinicznej, judeochrześcijańskiej a nawet gnostycznej¹⁹³. Zaś co do samej kompozycji Koranu, można według – Wansbrough – wysnuć wniosek, że „*składa się [on] prawie wyłącznie z elementów zaadaptowanych z tradycji judeochrześcijańskiej*”¹⁹⁴.

Relacja Koran-sunna

W teorii Wansbrough, Koran w swym pierwotnym zamyśle i formie jako zbiór materiałów profetycznych (które zostały później wyniesione do statusu kanonu) nie miał traktować o historii zbawienia w rozumieniu judaizmu czy chrześcijaństwa¹⁹⁵. Ograniczony zakres tematyczny świętej księgi islamu sprawia pod tym względem wrażenie ‘konstrukcji szkieletowej’ zamykającej się hasłowo w pojęciach kary, znaku, wygnania i przymierza¹⁹⁶. Dopiero egzegeci, pracując nad zbiorami sunny, a w szczególności nad wspomnianą literaturą *sīra-mağāzī*, poszerzyli ten zakres tematyczny dodając do niego ów niezwykle ważki, nowy element – historię zbawienia, i odnosząc go następnie również do Koranu. Warto jeszcze raz podkreślić, że w rozumowaniu Wansbrough, sunna (i jej częścią składowe) nie jest wynikiem egzegezy Koranu. „*Relacja między nimi [literaturą sīra-mağāzī a Koranem, bądź szerzej: między sunną a Koranem] nie jest egzegetyczna, lecz powinienem ją raczej określić mianem komplementarnej*” – pisze amerykański orientalista¹⁹⁷. Jego teza stanowi, że sunna i Koran – jako dwie niezależne od siebie (!) wersje tej samej tradycji religijnej (wrosłe z polemiki międzywyznaniowej, głównie

193 Wansbrough, *Quranic Studies*, s. 66.

194 *Ibidem*, s. 74.

195 Wansbrough, *Sectarian Milieu*, s. 45.

196 *Ibidem*, s. 45, 49.

197 *Ibidem*, s. 45.

Panteon sceptyków...

judeochrześcijańskiej) – powstawały mniej więcej w tym samym czasie, równoległe do siebie (lub ewentualnie spisanie sunny niewiele poprzedzało kanonizację Koranu). Obydwie też zostały następnie projektowane wstecz do środowiska Hidżazu i przypisane arabskiemu prorokowi. Narzędziem tej projekcji była wspomniana konwencja „*perykopy midraszowej*”¹⁹⁸.

Obustronną zależność między zbiorami sunny a treścią Koranu Wansbrough dostrzega również w muzułmańskiej literaturze gatunku *dalā' il ān-nubuwwa* zajmującej się legitymizacją profetycznego mandatu Mahometa (na podstawie właśnie sunny i Koranu). Arbitralne przypisywanie opowieści z sunny proroka do poszczególnych wersetów koranicznych służyło „*udoskonalaniu dogmatów religijnych, w świetle których dokument objawienia [tj. Koran] mógł zajmować bardziej centralną pozycję, a rola proroka z Arabii mogła zyskać perspektywę historyczną*”¹⁹⁹. Badacz uważa, że literatura *dalā' il ān-nubuwwa* „*niezbyt przekonująco zaadaptowała stereotypowe obrazy cudów tradycyjnie wiązane z mężami Bożymi*”²⁰⁰. Pod hasłem sunny starano się – jak zaznacza Wansbrough – zgromadzić jak największą liczbę tradycji zawierających precedensy prawne mogące służyć za fundament dogmatyki muzułmańskiej.

W jego teorii, Koran wprowadzono jako źródło dogmatyki suplementarnie (!) do sunny²⁰¹. Rozwiązaniem mającym zapewnić już samemu Koranowi odpowiednio wysoką pozycję w gminie muzułmańskiej było ogłoszenie dogmatów o jego nienaśladowalności i cudowności (*i' ḡāz āl-Qur' ān*) oraz jego odwieczności i niestworzoności (*'adam ḥalq āl-Qur' ān*)²⁰². Wydaje się, że Koran został kanonizowany jeszcze przed przyznaniem mu tych obydwu statusów. Dopiero w dalszej kolejności pojawiła się wyspecjalizowana literatura poświęcona legitymizacji tych dogmatów²⁰³.

198 *Ibidem*.

199 Wansbrough, *Quranic Studies*, s. 73.

200 *Ibidem*.

201 *Ibidem*, s. 78.

202 *Ibidem*, s. 77–78.

203 Wansbrough zaznacza, że o niestworzoności Koranu nie wspomina wzmiankowany wcześniej *Al-Fiqh āl-Akbar* z poł. VIII wieku. W dziele *Waṣīyat Abī Ḥanīfa* autorstwa Yūsufa

Jak wspomniano wyżej, warunkiem koniecznym do kanonizacji Koranu było powiązanie go poprzez sunnę z osobą proroka islamu²⁰⁴. Instytucja proroka, jako wzoru do naśladowania, pełniła dla społeczności muzułmańskiej opisującej swe korzenie rolę centralną, i była głęboko zakorzeniona w sunnie²⁰⁵. Wansbrough pisze, że „*historyczny portret arabskiego proroka [wokół którego to portretu zbudowano sunnę] pokrywa się z paradygmatem złożonym po części z profetologii koranicznej (kształtowanej przede wszystkim przez model możeszowy), a po części czerpie z motywów ogólnych tradycji narracyjnych charakterystycznych dla mężów Bożych*”²⁰⁶. Koran nie może być zatem traktowany jako źródło potwierdzonych odniesień historycznych do osoby proroka Mahometa. W dedukcji Wansbrough, „*rola Koranu w zdefiniowaniu arabskiego proroka była [jedyń] peryferyjna*”²⁰⁷, a „*idea danych do biografii [proroka] zawartych w Koranie zależy od pryncypiów egzegetycznych wywiezionych z materiałów pozakanonicznych*”²⁰⁸.

Zakładając tę hipotezę powstaje pytanie, jaki sens miało nadanie Koranowi (już po jego kanonizacji) dodatkowo statusu nienaśladowalności i odwieczności, skoro i tak już zyskał rangę księgi świętej? Również i Wansbrough wydaje się mieć kłopot z odpowiedzią na to pytanie przyznając, że „*nie wydaje się, aby było to ani logiczne ani konieczne*”²⁰⁹. Tłumaczy raczej dość schematycznie i nieprzekonywująco, że wprowadzenie obydwu dogmatów było kopiowaniem wzorców rabinicznych (w odniesieniu do objawienia możeszowego) i mogło nastąpić w wyniku polemiki judaistów z muzułmanami²¹⁰.

al-Baṣrīego datowanym na pierwszą połowę IX wieku dogmat ten jest wyłożony, lecz nie ma jeszcze wzmianki o nienaśladowalności Koranu. Jak uważa Wansbrough, wpisuje się to dobrze w ramy chronologiczne całej dysputy, gdyż dopiero około roku 850 Al-Aṣ‘arī przytacza opinie mutazylitów przeciwnych temu dogmatowi. *Ibidem*, s. 78, 82.

204 Według Wansbrough, na przykładzie analizy fragmentów biografii Mahometa autorstwa Ibn Ishāq (zachowanych w biografii Ibn Hišāma) widać, że narracja była dla autora siry najważniejsza, natomiast wprowadzanie odniesień do pisma kanonicznego mogło być czynnością późniejszą. *Ibidem*, s. 78, 127.

205 *Ibidem*, s. 78.

206 *Ibidem*.

207 *Ibidem*, s. 56.

208 *Ibidem*.

209 *Ibidem*, s. 78.

Sakralizacja języka – ostatni etap kanonizacji Koranu

Kolejnym elementem mającym utwierdzić mit pochodzenia islamu z Półwyspu Arabskiego i wzbogacić muzułmańską profetologię było – w odbiorze Wansbrough – wprowadzenie koncepcji świętości języka arabskiego. Wzorowano się tu po raz kolejny bezpośrednio na tradycji biblijnej, a konkretnie na rabinicznych (i targumicznych) określeniach Biblii Hebrajskiej jako *lingua sacra* (hebr. *lešōn ha-qōdeš*). Przyznanie statusu świętości językowi Koranu stanowiło trzeci etap procesu prowadzącego do kanonizacji dokumentu objawienia, po uprzednim uznaniu boskiej rangi materiałów profetycznych oraz wprowadzeniu koncepcji gloryfikacji osoby proroka²¹¹. Chronologia postulowana przez Wansbrough wygląda następująco: „*korpus logii [tj. materiałów] profetycznych, postać proroka, święty język, i równoważny status świętości dla wszystkich tych trzech elementów*”²¹². Badacz pisze, że osiągnięcie ostatniego etapu tego procesu „*mogło równać się ogłoszeniu dogmatu o niestworzoności Koranu*”²¹³.

Wansbrough uważa, że na podstawie obecnie dostępnych, skąpych źródeł i narzędzi badawczych, nie sposób bliżej opisać szczegółów tego mechanizmu: „*Rekonstrukcja sposobu ewolucji i adaptacji tych elementów w celu osiągnięcia przez nie mniej lub bardziej zadowolającej syntezy końcowej może być jedynie domysłem*”²¹⁴. W ogólnym zarysie, przeplatającym się tematycznie zbiorom materiałów profetycznych (naznaczonych piętnem mojżeszowym) nadano formułę korespondującą z archetypem proroka biblijnego. Archetyp ten zmodyfikowano oczywiście odpowiednio dla potrzeb męża Bożego z Arabii. Celem jego misji uczyniono tradycyjne przesłanie zbawienia, które pod

210 *Ibidem*.

211 *Ibidem*, s. 83. W metodologii Wansbrough, pismo, prorok i święty język stanowią trzy stałe wyznaczniki monoteizmu. Wyznacznikami zmiennymi są natomiast m.in. cechy danej społeczności (w tym wypadku Arabów). Wansbrough, *Res Ipsa Loquitur*, s. 165.

212 Wansbrough, *Quranic Studies*, s. 83.

213 *Ibidem*.

214 *Ibidem*.

wpływem judaizmu rabinicznego przyjęło formę objawionego, świętego i niezmiennego słowa Bożego²¹⁵.

Status języka był niezwykle istotnym elementem doktryny islamu postrzeganego przez Wansbrough jako specyficznego kontinuum biblijnych tradycji. Po raz pierwszy doktryna monoteizmu została sformułowana po arabsku. Badacz stwierdza, że „*Intrygującą jest próba ujęcia całości problematyki ‘genezy islamu’ w tym właśnie świetle, tj. jako lingwistycznej adaptacji (przekazu) tradycji*”²¹⁶. Postuluje nawet, że to właśnie fakt przełożenia tradycyjnych koncepcji monoteistycznych judaizmu i chrześcijaństwa na arabski był tym decydującym czynnikiem, który uświęcił ten język w oczach wyznawców islamu²¹⁷. Lingwistyczne zaadaptowanie do języka arabskiego szeregu tradycyjnych toposów, teologumeny²¹⁸ i symboliki zrodziło narzędzia komunikacji niezbędne w dysputach międzywyznaniowych. Wansbrough pisze, że „*zbiór [tych] insygniów wyznaniowych, które ostatecznie zdefiniowały ‘islam’, mimo swego wyraźnie heterogennego pochodzenia, posiada racjonalny stopień wewnętrznej spójności, czerpiący nieomal z pewnością z ograniczonego zakresu polemiki judaistycznej i chrześcijańskiej*”²¹⁹.

Język arabski był językiem politycznego establishmentu, jego ranga rosła stopniowo wraz z rozwojem arabskiego państwa i równoległą ewolucją doktryny islamu. Na skutek zejścia się tych dwóch naturalnych procesów, polityczne elity wyniosły ostatecznie język arabski do rangi świętości. Warto tu podkreślić, że według Wansbrough, w początkowej fazie historii islamu polityka i religia nie były przez długi czas nierozłączne. Dopiero zabiegi o przetrwanie społeczności wiernych, uwarunkowania historiografii i meandry polityczne spoiły je nierozzerwalnie²²⁰.

Po osiągnięciu przez Koran statusu kanoniczności możliwe było

215 *Ibidem*.

216 Wansbrough, *Sectarian Milieu*, s. 127; p. również: *Quranic Studies*, s. 33.

217 Wansbrough, *Sectarian Milieu*, s. 127.

218 Teologumena – tezy teologiczne suplementarne do skodyfikowanych dogmatów.

219 *Ibidem*, s. 128.

220 *Ibidem*, s. 120, 127.

Panteon sceptyków...

następnie opracowanie standardów języka klasycznego²²¹. Na tym etapie dogmat o świętości języka musiał ponownie przejść przez warsztat egzegezy masoreckiej. Jak pisze Wansbrough, „*Głównym zadaniem muzułmańskich masoretów, którzy byli przede wszystkim gramatykami, było dostosowywanie wymogów normatywnego opisu języka do anomalii gramatycznych 'lingua sacra'*”²²². Wcześni muzułmańscy krytycy języka Koranu (IX – X wiek) potrafili, w przeciwieństwie do późniejszych teologów sensu stricte, zidentyfikować w jego tekście „*warianty, modyfikacje, anomalia, elipsy, pleonazmy, słowem wszystko, co można określić jako typowe dla dowolnego zapisu literackiego, niezależnie od przekonania o jego pochodzeniu*”²²³. Zdaniem Wansbrough, najciekawszym elementem warsztatu krytyki tekstualnej masoretów było opracowanie przez nich (na podstawie tradycji literackich) kryteriów estetycznych do opisu istoty i funkcji świętego języka²²⁴. W tym rozumieniu, arabski język koraniczny jest z punktu widzenia lingwistyki tworem znacznie późniejszym niż funkcjonujące wcześniej arabskie gwary mówione czy ich ponaddialektalne koiné.

Niereligijny charakter podbojów i szerszy problem niehistoriograficznego charakteru literatury

Bazując na swej tezie o historyzacji religijnego obrazu pierwszych dziejów islamu przez egzegetów muzułmańskich z IX/X wieku, J. Wansbrough powątpiewa, czy arabskie podboje w VII wieku miały w rzeczywistości charakter religijny. „*Na historyczność arabskich podbojów, w sensie przemian politycznych, gospodarczych i społecznych, istnieją oczywiście zewnętrzne*

221 Wansbrough, *Quranic Studies*, s. 92, 102. Co ciekawe, Wansbrough krytycznie odnosi się do hipotezy niemieckiego orientalisty Karla Vollersa (1857–1909), według którego tekst Koranu, zapisany pierwotnie lokalnym dialektem, został następnie przekształcony w taki sposób, by wypełniał standardy językowe poezji przedmuzułmańskiej; w ten sposób miał powstać klasyczny język arabski. Karl Vollers, *Volkssprache und Schriftsprache im alten Arabien*, Verlag von Karl J. Trübner, Strasbourg 1906. Wansbrough uważa tę tezę jako nieuzasadnioną zarówno z punktu widzenia leksyki jak i składni.

222 Wansbrough, *Quranic Studies*, s. 84.

223 *Ibidem*; *Sectarian Milieu*, s. 120.

224 Wansbrough, *Quranic Studies*, s. 84.

dowody; jednak nadawanie tym podbojom charakteru zjawiska religijnego na podstawie tychże dowodów, jak później uczyniono, jest w znacznej mierze niewłaściwe”²²⁵. Badacz wskazuje na zastanawiającą „ciszę ówczesnych źródeł”²²⁶ zewnętrznych na temat religijnej motywacji ekspansji arabskiej w VII wieku: „społeczność muzułmańska, (...) prawie przez dwa wieki swego istnienia, była zaświadczona tylko przez samą literaturę muzułmańską”²²⁷.

Wansbrough podkreśla to, na co wskazuje gros współczesnych teoretyków genezy islamu sceptycznych wobec transmisji tradycji muzułmańskiej. A mianowicie, że chrześcijańska literatura VII wieku (tzw. *historia ecclesiastica*) „w większości (jeśli nie cała) donosi o arabskiej hegemonii na obszarze Żywnego Półksiężycu, ale nie wspomina praktycznie nic o społeczności wyznaniowej zwanej islamem. A te nieliczne komentarze, które mogą się wydawać o tym mówić, są w rzeczywistości neutralne wyznaniowo, lub przynajmniej nie wystarczająco rozpoznawalne, by móc zidentyfikować taką społeczność: np. jako uznającą wyłączny autorytet Pięcioksięgu, odniesienia do nakazów Abrahama, Jezusa jako mesjasza czy przyjęcie doktryny doketycznej. W rzeczywistości, pojawienie się armii najeźdźczej i nowej rządzącej klasy zostało opisane językiem przenośnym i symbolicznym”²²⁸.

Z natury polemiczny charakter tych materiałów źródłowych (zarówno żydowskich, chrześcijańskich jak i później samych muzułmańskich w postaci sunny) nieustannie motywował interpretowanie arabskich podbojów jako inspirowanych religijnie i wiedzionych duchem islamu²²⁹. Wansbrough sugeruje, że „być może w okresie późnego antyku na Bliskim Wschodzie jedynym dostępnym medium opisu historycznego był język historii zbawienia. Każde zdarzenie historyczne, ‘histoire événementielle’, było odbierane jako wyraz teodycei. Rekonstrukcja historii na podstawie takich przekazów jest zapewne bezcelowa. Ich interpretacja wymaga tego, co w innym kontekście nazwano ‘kompetencją literacką’ [tj. narzędzi badania literatury, a nie historii].

225 Wansbrough, *Sectarian Milieu*, s. 53.

226 *Ibidem*.

227 *Ibidem*, s. 52–53.

228 *Ibidem*, s. 118.

229 *Ibidem*.

Panteon sceptyków...

(...) *Tak więc oczywisty wniosek jest taki, że historiografia jest z założenia gatunkiem literatury – stwierdzenie to jest tylko rzadko i bardzo niechętnie przyjmowane w dziedzinie badań islamistycznych*” – stwierdza dobitnie Wansbrough²³⁰. Dodaje, że „*Czytanie literatury jako historii jest powszechną, acz kontrowersyjną rozrywką*”²³¹.

Historiografia, nie tylko zresztą muzułmańska, to dla niego forma „*egzegezy mającej na celu interpretację empirycznie dostępnego odniesienia zewnętrznego*”²³². Stąd, każde dzieło historiograficzne narzuca, w mniejszym lub większym stopniu, specyficzne postrzeganie i rozumienie opisywanej historii. Wansbrough widzi w tym zjawisko „*samozwiedzenia nostalgii*”²³³. Taka nostalgia przeszłości mogła również towarzyszyć muzułmańskim egzegetom reinterpretującym historycznie i teologicznie genezę monoteistycznej wiary Arabów²³⁴.

Wansbrough nie przyznaje zatem dziełom wczesnej tradycji muzułmańskiej wartości historiograficznej, lecz jedynie literacką: „*Jako świadectwa ciągłości [spuścizny] literackiej czy językowej, adaptacji konwencji stylistycznych czy symboliki, te materiały mogą być w rzeczy samej uznane za ‘źródła’. Jednak jako dowody na przebieg wydarzeń są one nad wyraz podejrzane. Tym, czego [nam] nie dostarczają i nie mogą dostarczyć, są dzieje społeczności ‘muzułmańskiej’ w okresie około 150 lat pomiędzy pierwszymi arabskimi podbojami a pojawieniem się literatury narracyjnej ‘sīra-mağāzī’, jako jednego z pierwszych przykładów najwcześniejszej literatury muzułmańskiej*”²³⁵.

Co znamienne zatem, badacz nie kwestionuje historyczności samego faktu podbojów. W jego teorii, proces stopniowego formowania się religii muzułmańskiej mógł rozpocząć się jednak nie wcześniej niż dopiero po pierwszych etapach arabskiej konkwisty. Po przejęciu władzy politycznej przez

230 *Ibidem*.

231 Wansbrough, *Res Ipsa Loquitur*, s. 163.

232 Wansbrough, *Sectarian Milieu*, s. 142.

233 *Ibidem*.

234 *Ibidem*, s. 132.

235 *Ibidem*, s. 119.

Arabów, miały zacząć utrwalać się luźne społeczności wyznaniowe przyszłego islamu. Następnie, wierzenia te miały podjąć elity dostojników, w tym religijnych, a po pewnym czasie większość ludności²³⁶.

Jak już wspomniano wyżej, państwo, które wyłoniło się z arabskich podbojów było zasadniczo niekreślone religijnie, a dopiero późniejsza tradycja przypisała mu takie pobudki. Arabscy zdobywcy byli monoteistami, jednak ich praktyki religijne i koncepcje nie były na tyle niezależne ani rozwinięte, by można było mówić o odrębnej tożsamości religijnej. Proces ten przebiegał stopniowo i dopiero w późniejszym okresie islam wyrósł na oddzielną formację tradycji monoteistycznej²³⁷.

Ujmując to zagadnienie szerzej, Wansbrough nie kontestuje historyczności tradycji islamu jako takiej. Wychodzi raczej z metodologicznego założenia, że na procesie tworzenia dziejów religii z natury odciska się skaza kerygmatu wieków późniejszych, jak wspomniano już wyżej. Przy tworzeniu własnej, odrębnej historii zbawienia (*Heilsgechichte*) każda monoteistyczna tradycja religijna kierowała się podobnymi przesłankami: „*Motywacją całej historii zbawienia jest interpretacja, i w takim rozumieniu historia zbawienia ma zawsze charakter mityczny. (...) [Natomiast] materiał [wydarzenie], którego mit jest interpretacją, rzadko jest fikcyjny; jednak równie rzadko udaje się przekonująco oddzielić taki materiał od jego interpretacji*”²³⁸. Kształtowanie się tradycji rodzi mit; „*Tradycja implikuje i czynnie pociąga za sobą historyzację, a urośnięcie motywu polemicznego do rangi faktu historycznego jest procesem raczej niewymagającym dowodów, jak np. w przypadku patriarchalnej narracji Starego Testamentu*”²³⁹. Również i Koran nie jest tu wyjątkiem, lecz można ująć jego ideę jako „*wyłącznie polemiczną, oddającą albo przejaw teofanii albo legitymizacji proroka*”²⁴⁰.

236 Wansbrough nie wyklucza w tym kontekście, że w swym pierwotnym znaczeniu arabski termin *umma* (gmina) nie musiał mieć konotacji religijnych ani powiązań semantycznych z establishmentem politycznym. *Ibidem*, s. 121, 125.

237 Hawting, *Foreword*, s. v.

238 Wansbrough, *Sectarian Milieu*, s. 31.

239 Wansbrough, *Quranic Studies*, s. xi.

240 Wansbrough, *Sectarian Milieu*, s. 56.

Stąd właśnie wniosek Wansbrough wysnuty na zasadzie analogii, że do studiów nad muzułmańską historią zbawienia warto sięgnąć po gotowe wzorce metodologiczne z dziedziny krytycyzmu biblijnego, gdyż dzięki nim udało się podjąć wyzwanie demitologizacji tradycji chrześcijańskiej²⁴¹. Można tutaj stwierdzić, że to właśnie ów metodologiczny eksperyment ‘narzucenia’ wczesnemu piśmiennictwu tradycji muzułmańskiej precyzyjnych mechanizmów krytycyzmu biblijnego zjednał badaczowi zarówno najwięcej zwolenników jak i przysporzył mu najwięcej oponentów.

Oliwy do ognia polemiki dolewa fakt, iż Wansbrough twierdzi bez ogródek, że proces rozwoju doktryny islamu nie przebiegał według oryginalnego wzorca muzułmańskiego, lecz z całą pewnością podług biblijnego konceptu (tj. schematu) zbawienia²⁴². Co więcej, stara się on dowieść, że taki, a nie inny kształt muzułmańskiej *Heilsgeschichte* jest w islamie owocem ‘polemiki międzywyznaniowej’, a więc wypadkową ścierania się wierzeń pierwszych pokoleń muzułmanów z dziesiątkami otaczających ich nurtów religijnych i systemów ideologicznych Lewantu²⁴³. Idea klarowania się doktrynalnego islamu w środowisku wielowyznaniowym i wszelkie implikacje związane z tym założeniem są stale powracającym motywem przewodnim głównych dzieł Wansbrough – zwłaszcza *Quranic Studies* i *Sectarian Milieu*.

Wsteczna projekcja dziejów jako forma kształtowania tożsamości – dygresja²⁴⁴

Z teorii Wansbrough wynika, że motywów ‘tworzenia przeszłości’ (a co za tym idzie pokutującego do dziś zjawiska mitologizacji historii i świadomości historycznej) należy szukać w uwarunkowaniach religijno-politycznych, szczególnie za rządów kalifów abbasydzkich i związanych z nimi kręgów

241 *Ibidem*.

242 *Ibidem*, s. 40.

243 *Ibidem*, s. 40, 98.

244 Część tego podrozdziału ukazała się w formie artykułu: Marcin Grodzki, *Wsteczna projekcja projekcja dziejów jako forma kształtowania tożsamości religijnej w imperium arabsko-muzułmańskim wczesnego okresu islamu (VII–IX wiek)*, [w:] Ludwik Jurek, Paweł Figurski, Wojciech Oczkowski, Maksymilian Sas (red.), *Ja – My – Oni. Tożsamość ludzi średniowiecza*, Instytut Historyczny UW, Warszawa 2012, s. 23–30.

uczonych muzułmańskich IX i X wieku. W celu legitymizacji władzy religijnej i politycznej przez dłuższy czas powstawał wówczas obraz dziejów, który następnie w znacznej mierze ukształtował i do dziś kształtuje tożsamość historyczno-religijną muzułmanów. Narzędziem ku temu było opracowanie w IX i X wieku pisemnych źródeł tradycji muzułmańskiej odnoszących się do wydarzeń z przeszłości – VII i VIII wieku. Na skutek tego procesu, nasza współczesna percepcja historii może w pewnej mierze nosić piętno owej mitologizacji i nie pokrywać się dokładnie z faktami historii²⁴⁵.

Kształtując subiektywną tożsamość historyczno-religijną wspólnoty wiernych, kalifowie – jako elita polityczna – nie stworzyli nowego systemu religijnego od podstaw, lecz wykorzystali samoistny, religijny proces historyczny wynikający z realiów i uwarunkowań wyznaniowych kalifatu arabsko-muzułmańskiego. Jak wynika z teorii Wansbrough, historia państwowości i religii mogła zostać płynnie dopasowana do bieżących wierzeń gminy wyznaniowej w sposób nieingerencyjny, przy zachowaniu ciągłości archetypów wiary i tradycji. Nie wydaje się, by był to element polityki historycznej z góry zaplanowany na dziesięciolecia do przodu (spisek dziejowy), lecz raczej wypadkowa polityki kształtowanej na bieżąco.

Kluczową przesłanką ideologiczną mającą uprawomocnić władzę polityczną miała być religia. Legitymizacja władzy obejmowała zatem kreowanie historii i tradycji religii przy uwzględnieniu szeregu czynników kształtujących tożsamość religijną wyznawców islamu w sposób przychylny dla panującej dynastii. Na pierwszym miejscu zwrócono więc uwagę na formację poczucia odrębności muzułmanów wobec wyznawców innych religii ‘ludów’ Księgi (chrześcijan i żydów) oraz religii politeistycznych. Nośnikami tego procesu było wiele czynników religiotwórczych, m.in. podniesienie języka arabskiego do rangi boskiej, wytworzenie charakterystycznej symboliki

²⁴⁵ Problem kształtowania polityki historycznej czy dziejów tradycji religijnej poprzez historiografię nie ogranicza się oczywiście jedynie do kultury arabsko-muzułmańskiej, lecz dotyczy większości, o ile nie wszystkich, kultur, tradycji i religii. Więcej na ten temat m.in. w: Eric Hobsbawm, Terence Ranger (red.), *Tradycja wynaleziona*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008; a także: Jan Assmann, *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i tożsamość polityczna w cywilizacjach starożytnych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2008.

Panteon sceptyków...

religijnej (znaków, symboli widocznych m.in. na monetach, ornamentyce, architekturze itd.), budowanie świadomości wspólnego pochodzenia wyznawców islamu od biblijnego patriarchy Abrahama oraz świadomości posiadania odrębnej duchowej historii zbawienia, a także kształtowanie prawodawstwa muzułmańskiego w odniesieniu do treści posłannictwa proroka z Arabii, oraz formowanie wspólnego stosunku do dziedzictwa religijnego, społecznego i kulturowego muzułmanów. Znamienne jest, jak pisze Wansbrough, że skupiono się przy tym na protologicznej rekonstrukcji genezy islamu, tworząc nostalgiczny mit pierwotnego puryzmu religijnego, z odniesieniem do profetycznej misji Mahometa w VII-wiecznym Hidżazie²⁴⁶. Tradycja muzułmańska jest w tym rozumieniu nie tyle owocem umyślnej edycji grupy ludzi, lecz raczej – jak wspomniano już wyżej – wynikiem końcowym „*organicznego rozwoju z pierwotnie niezależnych tradycji podczas długiego okresu przekazu*”²⁴⁷.

Dodatkowym ‘obywatelskim’ wyróżnikiem tożsamości muzułmanina mogło być kwestionowanie roszczeń do rządzenia światem arabskim przez konkurencyjną dynastię Umajjadów, której przedstawiciele byli prześladowani przez Abbasydów. Tożsamość religijna i obywatelska krystalizowała się więc również i utrzymywała w interakcji z innymi podmiotami tworzącymi wspólnotę postaw i przekonań, podobnie jak jednostka definiuje siebie w relacji z innymi (w relacji do innych), ucząc się właściwego odgrywania ról²⁴⁸. W ten sposób mieszkańcy kalifatu arabsko-muzułmańskiego mogli zostać ‘zewnątrznie’ osadzeni w specyficznej rzeczywistości historyczno-religijnej, która z biegiem pokoleń ukształtowała zasadniczo ich zbiorową tożsamość religijną (tożsamość ma w tym znaczeniu charakter subiektywny i obejmuje posiadanie wizji tego, co dla autocharakterystyki najważniejsze, najbardziej znamienne i specyficzne)²⁴⁹.

246 Wansbrough, *The Sectarian Milieu*, s. 147.

247 Wansbrough, *Quranic Studies*, s. 47.

248 Patrz również: Maria Libiszowska-Żółtkowska (red.), *Tożsamości religijne w społeczeństwie polskim. Socjologiczne studium przypadków*, Difin S.A., Warszawa 2009.

249 Maria Jarymowicz, *Psychologia tożsamości*, [w:] *Psychologia. Podręcznik akademicki*, t. 3., red. Jan Strelau, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2000, s. 107–125. Podobnie jak w przypadku tożsamości społecznej jednostki, wydaje się, że również tożsamość religijna wielkiej wspólnoty wiernych mogła być w owych czasach nadawana,

Tożsamość religijna wzmacnia więzi i stabilizuje ład w państwie, jest więc istotnym czynnikiem państwowotwórczym, szczególnie w odniesieniu do własnej, odrębnej religii w realiach przełomu starożytności i wczesnego średniowiecza. Co interesujące, w kręgu kultury islamu tożsamość religijna pozostaje do dziś znacznie ważniejszym wyznacznikiem przynależności do grupy niż tożsamość społeczna czy narodowa. Nierzadko to właśnie tożsamość religijna bywa składnikiem scalającym państwo i umożliwiającym jego konsolidację.

Kształtowaniu tożsamości religijnej wiernych sprzyjał proces utrwalania na piśmie historii religii po raz pierwszy, przypadający na złoty okres dynastii Abbasydów – IX i X wiek. Po pewnym czasie taki proces zaczyna napędzać się samoistnie. Silna tożsamość religijna nieustannie mobilizuje wiernych do zgłębiania źródeł historii własnej religii, utwierdzania się w faktach raz już przyjętych za prawdziwe i poszukiwania nowych sposobów utrwalenia ich w świadomości wspólnoty wiernych. W ten sposób wraz z nastaniem IX wieku zaczęła rodzić się w kalifacie abbasydzkim nowa, tym razem utrwalona na piśmie, bogata tradycja religijna islamu, która przetrwała w swym zasadniczym kształcie do dziś. Przez kolejne wieki tradycja ta była przez autorów muzułmańskich poszerzana, wzbogacana, uzupełniana, komentowana i kompilowana w tysiącach zachowanych dzieł natury religijnej i historiograficznej. Znamienne jest, że im dalej od daty opisywanych wydarzeń historycznych, tym da się zauważyć w zbiorach tradycji większą szczegółowość opisów. Na podstawie sumy tych opowieści historiografowie muzułmańscy skompletowali po jakimś czasie całościowy zarys wczesnych dziejów islamu. Ten

utwierdzana i przekształcana, a więc kreowana na potrzeby mniej lub bardziej doraźnych interesów zewnętrznych (w tym przypadku, jak się wydaje, przede wszystkim politycznych). W takim rozumieniu, tożsamość religijna, podobnie jak społeczna, nie jest trwałym, ustalonym bytem, niezależnym od uwarunkowań zewnętrznych. Jest ona raczej procesem, ciągle kreowanym i odtwarzanym w zależności od zmienności realiów i sytuacji, w którą wkracza dana społeczność wiernych; procesem spajającym przez tradycję i wątłą nić ludzkiej pamięci (gdy pamięć ta nie jest utrwalona słowem pisanim, jak w przypadku wczesnych dziejów islamu). Owa 'nić pamięci' pozwala na zachowanie poczucia ciągłości wiary i na subiektywną autodefinicję własnej wspólnoty wyznaniowej, jako wyjątkowej i niepowtarzalnej, pomimo zmian uwarunkowań politycznych, kulturowych czy społecznych i płynności scenariuszy wydarzeń.

zmitologizowany opis historii stał się następnie obiektem dyskursu współczesnej orientalistyki.

Krytyka metody Wansbrough

Wywodzenie islamu od przedmuzułmańskich społeczności monoteistycznych jest znaną praktyką naukową. Oprócz judaizmu, chrześcijaństwa i judeochrześcijaństwa, orientaliści odwołują się do religijnych tradycji takich jak samarytanizm, karaimizm (duży odłam judaizmu rywalizujący z judaizmem rabinicznym w epoce dominacji islamu) i społeczność z Qumran (hipotetyczny nurt judaizmu z początkowej fazy chrześcijaństwa). W literaturze naukowej pojawiają się również koncepty postulujące powiązania islamu z wyznaniem niechrześcijańskimi – manicheizmem, zoroastryzmem i innymi religiami. W VII wieku na Bliskim Wschodzie istniało bardzo wiele różnych wierzeń, monoteistycznych i niemonoteistycznych, a religijna mozaika była bez wątpienia bogatsza i bardziej złożona niż wynika to z dostępnych zabytków historii²⁵⁰.

John Wansbrough postrzega islam jako integralną część dziejów bliskowschodniego monoteizmu. Należy go badać używając tych samych krytycznych metod naukowych jak w przypadku tradycji judeochrześcijańskich, gdyż rozwijał się prawdopodobnie w podobny do nich sposób – jako gałąź wyrastająca z tego samego pnia tradycji.

Wczesny okres islamu, jak i wiele innych epok historii, nie jest jednak dziedziną, w której można udowodnić wiele rzeczy ponad wszelką wątpliwość. Wiele zależy od założeń i doboru materiałów, od których zaczyna się pracę. Dowodów na przetrwanie judeochrześcijaństwa w Lewancie (nie mówiąc już o Arabii) jest bardzo niewiele, jednak i te nie sięgają dalej niż do III – IV wieku n.e. Stąd naukowcy doszukujący się powiązań islamu z tą tradycją, tacy jak Wansbrough, kierują się zazwyczaj poszlakami wywiedzionymi z analizy i interpretacji źródeł późniejszych. Owocem takich studiów są np. hipoteza o judeochrześcijańskim pochodzeniu chrystologii koranicznej czy kompilacji

250 Hawting, *Foreword*, s. vi.

Koranu z niezachowanych źródeł judeochrześcijańskich²⁵¹.

Nie można się oprzeć przeświadczeniu, że przy pomocy swego warsztatu pracy John Wansbrough usiłuje właściwie znaleźć odpowiedź na pytanie fundamentalne dla wielu badaczy ze sceptycznego nurtu islamistyki: dlaczego spośród gąszczy odłamów judeochrześcijańskich, nurtów judaistycznych i gnostycznych VII i VIII wieku przetrwał właśnie islam? Według amerykańskiego orientalisty, wczesna społeczność muzułmańska wyróżniała się spośród tych wszystkich denominacji właśnie tym, iż „wytworzyła dzieje swego pochodzenia”²⁵². Opracowanie własnej historii, oprócz oczywistego rozwijania koncepcji teologicznych i pielęgnacji kultu, oznacza, iż gmina muzułmańska musiała czuć się pewnie i stabilnie w sensie społecznym i politycznym: „wydaje się, że istniały warunki (społeczne/intelektualne) pozwalające lub stymulujące powstanie specyficznej formuły historycznej, której jedynym możliwym wzorcem był model biblijny” – stwierdza Wansbrough²⁵³. Według niego, „w muzułmańskiej historiografii można odnaleźć zarówno esencję, jak i modalność rozwoju judeochrześcijańskiego konceptu zbawienia”²⁵⁴.

Prawdopodobnie na skutek wielokrotnego posługiwania się przez badacza terminem *Heilsgeschichte* (najczęściej w jego angielskim odpowiedniku *salvation history*) rozpowszechniło się przekonanie o jego głębokim sceptycyzmie wobec szans na odkrycie i właściwe zrozumienie prawdziwej genezy islamu. Określając przekaz tradycji muzułmańskiej mianem ‘literatury historii zbawienia’, Wansbrough w pewnym sensie umniejsza jej rolę jako wiarygodnego źródła historycznego. Stąd amerykańskiego orientalistę zalicza się często w poczet najbardziej reprezentatywnych przedstawicieli szkoły sceptycyzmu historycznego zajmującej się wczesnym okresem islamu. Znany amerykański islamoznawca i historyk islamistyki Fred Donner stawia nawet

251 *Ibidem*, s. vii. Trwa również dyskusja naukowa, czy w okresie formowania się islamu istniał już przekład wyboru tekstów Pisma Świętego z języka syryjskiego na arabski. Jako autora takiego suponowanego tłumaczenia postuluje się niekiedy jakobickiego patriarchę Jana I (631–648).

252 Wansbrough, *Sectarian Milieu*, s. 39.

253 *Ibidem*, s. 40.

254 *Ibidem*.

Panteon sceptyków...

osobę J. Wansbrough w jednym szeregu z radykalnymi badaczami wykluczającymi sposobność rekonstrukcji prawdy historycznej o genezie islamu na bazie materiałów samej tradycji muzułmańskiej, takimi jak Henri Lammens (1862–1937) czy Patricia Crone (1945–2015)²⁵⁵. Nie ma wątpliwości, że ten uogólniający osąd Donnera okazuje się jednak nietrafiony po dokładnej lekturze dzieł Wansbrough.

Jednocześnie, bliscy współpracownicy J. Wansbrough Andrew Rippin i Gerald Hawting, zgodnie podkreślają, że jego zamierzeniem nie było nigdy opracowanie nowatorskiej teorii naukowej, a już tym bardziej takiej, która wpisywałaby się w nurt rewizjonizmu historycznego²⁵⁶. Zarówno *Quranic Studies* jak i *Sectarian Milieu* były pierwotnie zamyślane jako zbiory luźno powiązanych ze sobą esejów, wpisujących się w tematykę krytycznych badań nad Koranem i materiałami okołokoranicznymi. Jak pisze A. Rippin, celem Wansbrough była analiza źródeł i zastosowanie metodologii interpretacji tekstu, a nie wykazywanie w zawołowany sposób, że Koran mógł zostać ostatecznie spisany dopiero w III wieku hidżry²⁵⁷. Nie ma powodów, by nie wierzyć, iż dopiero rezultaty tej pracy doprowadziły Wansbrough do hipotezy o późnej redakcji Koranu, jako jednej z wielu śmiałych konkluzji jego studium.

Niemniej jednak, analizując prace Wansbrough trudno oprzeć się wrażeniu, że przemyślenia autora układają się samoistnie w wielką, kompleksową teorię obejmującą różne aspekty genezy islamu, powstania Koranu i ewolucji tradycji muzułmańskiej. Można pokusić się o stwierdzenie, że największą wartością dorobku naukowego amerykańskiego badacza jest bez wątpienia zastosowanie krytycznego aparatu naukowego do studiów nad korpusem Koranu i tekstami tradycji muzułmańskiej. Andrew Rippin zwraca uwagę, że kanonizacja tekstu świętego dla danej wspólnoty (jego powstawanie,

²⁵⁵ Donner pisze: „praktyczne implikacje dla współczesnych historyków są takie, że nie możemy posługiwać się źródłami muzułmańskimi w pracy nad rekonstrukcją genezy islamu, i że powinniśmy szukać dowodów gdzie indziej, lub w ogóle wszystkiego zaprzestać”. W towarzyszącym przypisie Donner sugeruje, że Wansbrough uważał, że szukanie gdzie indziej jest daremne. Fred Donner, *Narratives of Islamic Origins. The Beginnings of Islamic Historical Writing*, Darwin Press, Princeton N. J. 1998.

²⁵⁶ Rippin, *Foreword*, s. xii; Hawting, *Foreword*, s. ii.

²⁵⁷ Rippin, *Foreword*, s. xiv;

cyrkulacja, rewizja, kompilacja oraz usankcjonowanie przez daną społeczność) jest procesem długotrwałym, toczącym się naturalnie bez narzuconych ram czasowych, który „nie dokonuje się z dnia na dzień jako wynik działań jednej osoby lub nawet grupy ludzi”²⁵⁸. W przypadku Koranu, miała w nim udział elita uczonych – w prawie, filologii i teologii. Koran nie mógł zostać zredagowany i zunifikowany za kalifa ‘Utmāna jeszcze z innego ważkiego powodu – język arabski wczesnych manuskryptów był jeszcze zbyt niejednorodny, by było to osiągalne – uważa Rippin²⁵⁹. Tak wczesna normatyżacja i redakcja tekstu koranicznego przez młodą wspólnotę muzułmańską, jak przedstawia się to w tradycyjnych źródłach, nie idzie w parze z dostępnymi dowodami naukowymi²⁶⁰.

Jak wyjaśnia Rippin, jednym z przejawów toku procesu kanonizacji jest dla Wansbrough pojawienie się literatury komentatorskiej (egzegetycznej), a więc poddawanie tekstu procesowi ‘obróbki’ i definiowania (kształtowania) go w duchu, w jakim pojmuje go wspólnota wiernych. Jest to proces, który nadaje tekstowi mandat i zatwierdza go. Ten etap, jak pisze Rippin, jest kluczowy: „Podstawowa teza jest taka, że nie można autorytatywnie mówić o powstaniu ostatecznego tekstu Koranu w kształcie jaki znamy go dzisiaj, przed urzeczywistnieniem się tego mandatu, zgody [co do tekstu] i osiągnięciem stabilizacji [przez tekst]”²⁶¹. Nie oznacza to, że proto-Koran przed tym finalnym etapem nie istniał w jednej z form. „Wręcz przeciwnie, tekst musiał mieć swą prahistorię, sięgającą starych biblijnych motywów i arabskich tradycji poprzez osobę Mahometa”²⁶² – stwierdza kanadyjski islamoznawca. W jego przekonaniu, na obecnym etapie badań i dyskursu naukowego poświęconego Koranowi, poczynione ustalenia nie pozwalają jednak na jednoznaczną rekonstrukcję tych procesów, pozostajemy raczej w sferze mnogości domysłów i hipotez, dokładnie takich jak teoria Wansbrough. Zbyt mało wiadomo o procesach społecznych, politycznych i religijnych, które działy się w pierwszych wiekach islamu.

²⁵⁸ *Ibidem*, s. xvi.

²⁵⁹ *Ibidem*, s. xv.

²⁶⁰ *Ibidem*, s. xvi.

²⁶¹ *Ibidem*, s. xvii.

²⁶² *Ibidem*.

Panteon sceptyków...

Krytyka teorii Wansbrough pokrywa się też w ogólnym zarysie z krytyką samej metodologii historii form. Adeptci tej szkoły badający Nowy Testament wychodzili z prostego założenia (aczkolwiek jak już wiadomo nie zawsze trafnego), że prostsze i krótsze formy tekstualne są bliższe oryginału niż formy dłuższe i bardziej złożone, które są produktem późniejszej ewolucji przekazu. Na przeszkodzie takiego założenia stoi jednak obiektywna niemożność dokładnego rozgraniczenia tychże jednostek literackich oraz arbitralność założenia o ich oryginalnej rozłączności i braku powiązań w pewną logiczną całość.

W tym kontekście, słuszne, jak się wydaje, słowa krytyki kieruje pod adresem teorii Wansbrough znawca jego metodologii, amerykański islamoznawca Devin Stewart. Zauważa, że proces kompilacji i redakcji Koranu przebiega u Wansbrough dokładnie według pierwowzoru nowotestamentowego (ewangelii synoptycznych) przedstawionego w teorii R. Bultmanna. Paralele są bardzo widoczne i niestety dość schematycznie transponowane na materiał sunny i Koranu²⁶³. Do tego nie widać, by Wansbrough czynił między analizowanymi materiałami większe rozróżnienie w podejściu metodologicznym, mimo że Koran i np. sira proroka to zupełnie odmienne teksty literackie. Również przedział czasowy postulowany przez Wansbrough dla powstania kanonu Koranu (ok. 150–200 lat) jest bardzo zbliżony do Nowego Testamentu. Należy tu zauważyć, że orientaliści nurtu klasycznego, nawet jeśli odrzucają przekaz tradycji muzułmańskiej co do szybkiej kanonizacji Koranu w latach 50. VII wieku, szacują ten okres na znacznie krótszy niż Wansbrough. Dla przykładu, utytułowany niemiecki islamoznawca Josef van Ess (ur. 1934) argumentuje, że w VII wieku kultura normatyżacji pism religijnych była już na Bliskim Wschodzie na tyle ugruntowana i rozwinięta (por.: judaizm, chrześcijaństwo, manicheizm), że islam – czerpiąc z tych wzorów – mógł poradzić sobie z tym zadaniem szybciej i sprawniej²⁶⁴. Krytykę tę podzielała też

263 Devin Stewart, *Wansbrough, Bultmann, and the Theory of Variant Traditions in the Qur'ān* [w:] Angelika Neuwirth, Michael A. Sells (red.), *Qur'ānic Studies Today*, w serii: *Routledge Studies in the Qur'ān*, Routledge, London & New York 2016, s. 20, 27.

264 Josef Van Ess, *Review of Qur'anic Studies*, *Bibliotheca Orientalis*, t. 35 (1978), s. 349–353.

duńska badaczka Patricia Crone (1945–2015), aczkolwiek również i ona wyrażała się o całokształcie teorii J. Wansbrough z dużym uznaniem²⁶⁵.

Niezależnie od wyników badań, zastosowana przez Wansbrough metoda stanowi we współczesnej islamistyce nowatorską, interdyscyplinarną próbę spojrzenia na genezę Koranu (i szerzej – islamu) z innej perspektywy, przez pryzmat wybranych narzędzi krytyki naukowej. Stąd jest cennym uzupełnieniem studiów nad Koranem i potencjalnym punktem wyjścia do kolejnych badań i rozważań. Nie należy jednak zapominać, że historia form to zaledwie jedna z wielu metod krytycznej analizy tekstu (obok m.in. uzupełniającej ją metody historii redakcji, oraz równie popularnej metody krytyki źródeł). Zastosowana rozłącznie od innych metodologii, w szczególności przy odrzuceniu części dziedzictwa piśmiennictwa muzułmańskiego, stanowi jedynie subiektywne spojrzenie na badane zagadnienia. Niemniej jednak wnioski Johna Wansbrough są z pewnością cenną kopalnią wiedzy metodologicznej dla współczesnego adepta nauk orientalnych.

Echa dyskusji nad metodologią badawczą Wansbrough nie słabną po dziś dzień. W kręgach zachodniej orientalistyki wciąż głęboki pozostaje rozdzźwięk między badaczami uznającymi dzieła wczesnej tradycji muzułmańskiej za ‘materiał historiograficzny’ (częściowo lub nawet w całości), a tymi, którzy przyznają im wartość jedynie ‘materiału literackiego o wartości historycznej’. Zaliczając się zdecydowanie do tej drugiej grupy, amerykański orientalista uznaje, że dzieła historiograficzne, nie tylko muzułmańskie, mają wpisany w swą naturę, bez względu na epokę historyczną, charakter subiektywny (podobnie jak np. poezja). Jak stwierdza Wansbrough, od zawsze „*historia jako gałąź nauki i historia jako gałąź literatury rywalizują ze sobą*”²⁶⁶.

265 Rozmowy prywatne z P. Crone, które przeprowadziłem na wiosnę 2013 r. w USA.

266 Wansbrough, *Sectarian Milieu*, s. 1.

Rozdział III

Patricia Crone – eksperyment ze źródłami niemuzułmańskimi

*„Nie ma takiego rodzaju pomieszania, którego nie
można by znaleźć u dziejopisów arabskich (...)”*

– Alfred J. Butler¹

Urodzona w Danii Patricia Crone (1945–2015) była do końca życia uznawana za autorytet zachodniego świata nauk orientalistycznych. Wywarła duży wpływ na rozwój zainteresowań studiami nad genezą islamu i popularyzację tej dyscypliny nauki. Jej niekonwencjonalny warsztat metodologiczny zyskał rozgłos pod koniec lat 70. XX wieku, a odważnie stawiane tezy wielokrotnie odbijały się echem poza naukowymi kręgami orientalistów. Badania Crone wpisują się w popularny na Zachodzie nurt rewizji wiedzy na temat początkowego okresu islamu².

¹ Alfred J. Butler, *The Arab Conquest of Egypt and the Last Thirty Years of the Roman Dominion*, Clarendon Press, Oxford 1902, s. 226.

² Osnowę dla narracji niniejszego rozdziału stanowi artykuł naukowy autora, który ukazał się w 2015 roku: Marcin Grodzki, *Patricia Crone a nowe kierunki badań wczesnych wieków islamu*, [w:] Marta Widy-Behiesse, Konrad Zasztowt (red.), *Islam w Europie. Nowe kierunki badań. Księga ku czci Profesor Anny Parzymies*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2015, s. 117–128.

Patricia Crone była islamoznawcą, historykiem i historiografem wczesnych dziejów islamu, niewątpliwie polihistorem w każdej z tych dziedzin. Większość kariery naukowej spędziła w krajach anglosaskich: przez wiele lat pracowała na uniwersytetach w Oxford i Cambridge w Anglii, a od 1997 roku do śmierci piastowała stanowisko profesorskie w prestiżowym, amerykańskim Institute of Advanced Study w Princeton. Przez lata młodości, jej główne zainteresowania dotyczyły studiów nad uwarunkowaniami politycznymi, religijnymi i kulturowymi, w których rodził się islam, ulegając wpływom swego otoczenia, i wpływając na nie. Później Crone zajmowała się islamem już bardziej w kontekście muzułmańskiej myśli politycznej wieków późniejszych, a także kulturą i tradycją religijną Iraku, Iranu i byłych perskich włości w Azji Środkowej. Nie planowała wrócić bezpośrednio do studiów nad samymi korzeniami islamu, gdyż – jak mawiała – nie zachowały się niepodważalne źródła naukowe z tamtego okresu, dzięki którym można by ponad wątpliwość udowodnić lub obalić postawione tezy, co sprawia, że większość teorii i kontrteorii musi zamykać się w sferze domysłów i dedukcji pośredniej³.

Jako islamoznawca i badacz Koranu, Crone reprezentuje szkołę sceptyczną wobec wiedzy przekazywanej przez źródła tradycji muzułmańskiej. Dunka idzie tu w ślady prekursorów współczesnego krytycyzmu naukowego – m.in. Henri Lammensa (1862–1937), Josepha Schachta (1902–1967) oraz jednego z jej akademickich profesorów – Johna Wansbrough (1928–2002). Od połowy XX wieku krytycyzm ten znalazł swój wyraz w pracach kolejnego pokolenia znanych orientalistów stając się już na stałe jedną z nieodłącznych cech zachodniej islamistyki. Obok Patricii Crone, pod koniec lat 70. XX wieku szeregi tej szkoły poszerzyli nowi badacze nieograniczający się jedynie do dekonstrukcji klasycznego obrazu genezy islamu, lecz postulujący w zamian własne alternatywne teorie naukowe, m.in.: Günter Lüling (1928–2014), Suliman Bashear (1947–1991), Moshe Sharon (ur. 1937) i Yehuda D. Nevo (1932–1992).

³ Rozmowy prywatne, które autor tej książki przeprowadził z Patricią Crone na wiosnę 2013 r. w USA.

Założenia szkoły metodologicznej, z której wywodzi się metoda Patricii Crone, można bardzo ogólnie podsumować w następujących punktach. Ostateczny kanon Koranu mógł ukształtować się ostatecznie dopiero na przełomie II i III wieku hidżry, czyli na początku IX wieku n.e., stąd nie może stanowić źródła historiograficznego do rekonstrukcji dziejów islamu z VII wieku. Niektórzy sceptycy nie wykluczają nawet, że Koran mógł powstać chronologicznie w tym samym czasie co zasadniczy korpus sunny proroka, lub nawet później⁴. Również pozostałe materiały źródłowe piśmiennictwa arabsko-muzułmańskiego odnoszące się do genezy islamu posiadają dla sceptyków wartość jedynie literacką, nie zaś historiograficzną, gdyż są historycznie późne (głównie IX i X wiek n.e.), naznaczone piętnem egzegezy, przesiąknięte polemiką religijną i polityczną oraz literacką fikcją. Stwierdzenie to obejmuje wszystkie gatunki literatury wczesnomuzułmańskiej i okołokoranicznej, w tym sunnę (hadisy), literaturę biograficzną proroka Mahometa (arab. *sīra*), muzulmańskich podbojów (*mağāzī*) i każdy inny podgatunek literatury tradycji religijnej islamu.

Sceptycy są podzieleni co do sposobu wyjścia z tego metodologicznego impasu. Skłaniają się zazwyczaj mimo wszystko do opracowywania metod ekstrapolacji z korpusu tradycji muzulmańskiej elementów niepodważalnych naukowo i historycznie. Patricia Crone zajmuje w szeregach szkoły sceptyków dość radykalne stanowisko. Wychodzi z założenia, że źródła tradycji muzulmańskiej dotyczące narodzin islamu zachowały się do naszych czasów w postaci na tyle zmodyfikowanej i zmitologizowanej, że należy je w całości odrzucić jako materiał o nikłej wartości historiograficznej⁵. Radykalizm metodologiczny, jaki Crone reprezentowała przez długi czas swojej kariery, wyklucza możliwość rekonstrukcji najstarszych dziejów islamu na bazie materiałów tradycji muzulmańskiej. Palma pierwszeństwa należy się zatem źródłom niearabskim

4 Tak uznawał m.in. John Wansbrough. John Wansbrough, *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford University Press, Oxford 1977, s. 52.

5 Przed Crone, z ideą rekonstrukcji dziejów islamu ab initio wystąpił w poł. XX wieku francuski historyk i orientalista Claude Cahen (1909–1991). Trudno określić, na ile zainspirował on twórców teorii hagarizmu przedstawionej w niniejszym rozdziale.

i niemuzułmańskim z VII i VIII wieku n.e., pozostającym dotychczas dla wielu islamoznawców w cieniu materiałów tradycji muzułmańskiej.

Badaczka dała wyraz swemu krytycyzmowi w 1977 roku wydając wspólnie z Michealem Cookiem (ur. 1940) – jej współpracownikiem ze School of Oriental and African Studies w Londynie – swą pierwszą (i do dziś najbardziej znaną) książkę, uznawaną później za eksperyment młodości⁶, o symptomatycznym tytule – *Hagarism. The Making of the Islamic World*⁷ (w wolnym tłumaczeniu: *Hagaryzm, czyli jak tworzono świat islamu*). Odsuwając na bok ‘niepotwierdzone naukowo’ źródła tradycji muzułmańskiej, badacze podjęli się w niej oryginalnej rekonstrukcji historii na podstawie subiektywnego wyboru dzieł dawnej literatury niearabskiej – głównie syryjskiej i greckiej (w mniejszym stopniu również hebrajskiej, koptyjskiej, armeńskiej i łacińskiej), a także innych zabytków piśmiennictwa, archeologii i architektury (dokumentów nieliterackich, epigrafów, numizmatów wraz z symboliką z nimi związaną). Jak uznali Crone i Cook, zarówno zachodni orientaliści zajmujący się wczesnym okresem islamu jak i historycy świata muzułmańskiego nie nadają tymże materiałom należytej, priorytetowej rangi w pracy nad odtwarzaniem wydarzeń tamtych czasów.

Kolejne publikacje Crone w tym duchu z lat 80. XX wieku obejmują *Slaves on Horses. The Evolution of the Islamic Polity* (*Niewolnicy na koniach. Ewolucja muzułmańskiej państwowości*) z 1980 r.⁸, *God's Caliph. Religious Authority in the First Centuries of Islam* (*Boży kalif. Władza religijna w pierwszych wiekach islamu*) z 1986 r. (książka wydana wraz z Martinem Hindsem)⁹ oraz *Meccan Trade And The Rise Of Islam* (*Mekkański handel i narodziny*

⁶ Rozmowy prywatne, które autor tej książki przeprowadził z Patricią Crone na wiosnę 2013 r. w USA.

⁷ Patricia Crone, Michael Cook, *Hagarism. The Making Of The Islamic World*, Cambridge University Press, Cambridge 1977.

⁸ Patricia Crone, *Slaves on Horses. The Evolution of the Islamic Polity*, Cambridge University Press, Cambridge 1980.

⁹ Patricia Crone, Martin Hinds, *God's Caliph. Religious Authority in the First Centuries of Islam*, Cambridge University Press, Cambridge 1986.

islamu) z 1987 r.¹⁰ Pozycje te kontynuują i rozwijają wątki składające się na teorię hagaryzmu.

Jak mogłaby by wyglądać historia islamu, gdyby odtworzyć ją eksperymentalnie wyłącznie na podstawie trudnych do jednoznacznej interpretacji zabytków bliskowschodniego piśmiennictwa niearabskiego z VII i VIII wieku – wybranych kronik i chronografii, traktatów apologetycznych i polemicznych, dzieł apokaliptycznych, traktatów sztuki wojennej, literatury hagiograficznej i retorycznej, korespondencji dostojników religijnych, kazań, źródeł normatywnych, poezji itp.? O tym zaraz, najpierw jednak jeszcze kilka słów o metodologii.

Niehistoryczność źródeł tradycji religijnej

Jako pragmatyk i człowiek kultury zachodniej wychowany w duchu racjonalizmu, Patricia Crone odrzuca powszechną wersję genezy islamu, w której gąszcz mitów przeplata się z suponowanymi elementami prawdy, i wybiera się na poszukiwanie racjonalnych czynników, które doprowadziły do pojawienia się religii muzułmańskiej. Postrzega narodziny islamu jako wynik naturalnego, długofalowego procesu ścierania się różnorodnych nurtów religijnych, prądów ideologicznych, interesów politycznych i uwarunkowań społecznych. Innymi słowy, idea, która przez lata ewoluowała i przybrała ostatecznie postać islamu, musiała koniecznie mieć swoją prahistorię, która stworzyła dogodne warunki do zaistnienia tej religii w takiej, a nie innej formie, w tym, a nie innym okresie; prahistorię, którą można i trzeba próbować badać współczesnymi narzędziami metodologicznymi, bez ograniczania się względami poprawności religijnej. W takim ujęciu, nie można ujmować genezy islamu (ani żadnej innej religii) w oderwaniu od realiów funkcjonowania bliskowschodnich cywilizacji VII wieku. Zarówno wielkie religie mono-teistyczne – judaizm i chrześcijaństwo, jak i inne – zoroastryzm, manicheizm czy różne formy politeizmu, nie pojawiały się na scenie dziejowej z dnia na dzień, znikąd, lecz ich powstanie i wielowiekowa ewolucja były wynikiem autentycznego procesu przemian i rozwoju człowieka. Według duńskiej

10 Patricia Crone, *Meccan Trade and the Rise of Islam*, Princeton University Press, Princeton 1987.

badaczki, również i islam nie może być tu wyjątkiem. Pokusa postrzegania jego dziejów wyłącznie przez pryzmat piśmiennictwa tradycji muzułmańskiej, w dodatku tak odległego czasowo od relacjonowanych wydarzeń, narusza ciągłość historyczną dziejów i stanowi metodologiczną przeszkodę w rekonstrukcji pełniejszego obrazu historii. *„Nowe religie nie wyskakują w pełni ukształtowane z głów proroków, a stare cywilizacje nie znikają tak po prostu”* – stwierdza Crone¹¹.

To podejście metodologiczne jest więc znakiem protestu Dunki wobec zbyt małej dozy krytycyzmu zachodnich orientalistów w studiach nad źródłami tradycji religijnej (w tym wypadku tradycji islamu). O ile jednak na Zachodzie wykształciły się w ramach islamistyki różne nurty metodologiczne wraz z narzędziami krytyki naukowej¹², w szczególności w XX wieku, o tyle świat muzułmański pozostaje współcześnie, wyjąwszy kilka wyjątków, skrępowany więzami poprawności religijnej w nauce. Jak wskazuje P. Crone, niemuzułmańskie materiały źródłowe są niedoceniane i pomijane zwłaszcza przez dziejopisów muzułmańskich, którzy ograniczają się do czerpania wiedzy historiograficznej w większości tylko z własnej tradycji¹³. Po części wynika to oczywiście z faktu, że nastawienie tychże źródeł (z VII, VIII i IX wieku) jest zazwyczaj nieprzyjazne wobec nowopowstającego arabskiego państwa. Duńsko-amerykańska badaczka jest jednak przekonana, że to właśnie w nich tkwi klucz do poznania faktów historycznych o początkach islamu, gdyż – w jej uznaniu – przedstawiają one w przeciwieństwie do tradycji muzułmańskiej wzajemnie spójny obraz przebiegu wydarzeń: *„Oczywiście, te źródła są wrogie, i z klasycznego muzułmańskiego punktu widzenia ujmują wszystko po prostu na opak; jeśli jednak nie jesteśmy skłonni dzielić przekonania o istnieniu powszechnej konspiracji literackiej związanej między niemuzułmańskimi ludami Bliskiego Wschodu, kluczowym pozostaje argument, że te źródła [niemuzułmańskie] wypaczyły całość swych przekazów dokładnie w ten sam sposób”*¹⁴. Dając wiarę źródłom niemuzułmańskim, Crone jest stąd w pełni

¹¹ Crone, *Slaves on Horses*, s. 12.

¹² P.: wprowadzenie do niniejszej książki.

¹³ Crone, *Slaves on Horses*, s. 15–16.

¹⁴ *Ibidem*.

Panteon sceptyków...

przekonana, że islam powstawał i rozwijał się w sposób właściwy innym religiom monoteistycznym, na drodze naturalnego procesu ewolucji i selekcji¹⁵.

Innym powodem, dla którego źródła niemuzułmańskie z VII wieku (a także w dużym stopniu z wieku VIII) są często dyskredytowane nie tylko przez samych badaczy muzułmańskich, lecz wciąż przez wielu adeptów zachodniej orientalistyki, jest skąpość ich przekazu w porównaniu z obfitością szczegółowych informacji przekazywanych przez tradycję islamu: „(...) ponieważ zazwyczaj nie oferują wielu szczegółów, ich ranga jest automatycznie obniżana”¹⁶. Crone ubolewa, że nawet wśród samych orientalistów świata zachodniego przez dłuższy czas „panował ogólny konsensus, że niemuzułmańskie źródła nie mogą nas niczego nauczyć o islamie jako religii”¹⁷. Obecnie, od kilkudziesięciu lat, zachodnia orientalistyka darzy te materiały większą estymą przy rekonstrukcji genezy islamu niż jeszcze na początku XX wieku.

Oprócz niemuzułmańskich źródeł bliskowschodnich, Dunka zachęca do krytycznego spojrzenia na początek islamu przez pryzmat materiałów z przedmuzułmańskiej Arabii: tradycji plemiennych, poezji staroarabskiej, wczesnych arabskich epigrafów itp. W jej uznaniu, współczesna nauka akademicka zbyt obszernie i monotematycznie zdaje się w rekonstrukcji przeszłości na samym Koranie i „amorficznej masie materiałów ujmowanych pod hasłem hadisów”¹⁸. Tymczasem Koran „nie oferuje wielu informacji historycznych; a to, co oferuje, jest zawoalowane w stylu tak dalece aluzyjnym, że jest w większości niezrozumiałe bez zewnętrznych odniesień”¹⁹. Bez pomocy literatury egzegetycznej byłoby trudno zidentyfikować wydarzenia historyczne, do których odnosi się święta księga islamu²⁰: „Gdyby Koran był naszym jedynym źródłem o powstaniu islamu, wiedzielibyśmy, że pojawienie się nowej religii miało coś wspólnego z człowiekiem zwanym Muḥammadem, który twierdził, że jest wysłannikiem

15 *Ibidem*.

16 *Ibidem*, s. 16.

17 *Ibidem*, s. 212–213 (przyp. 97).

18 Patricia Crone, *Meccan Trade and the Rise of Islam*, Giorgas Press, Piscataway 2004, s. 203.

19 Crone, *Meccan Trade*, s. 203–204.

20 *Ibidem*, s. 213, 216.

*Boga, i który działał gdzieś w północno-zachodniej Arabii, (...) jednak nie moglibyśmy powiedzieć nic o wydarzeniach historycznych, które doprowadziły do przyjęcia jego posłannictwa*²¹. Dla Crone, muzułmańska literatura egzegetyczna i hadisy, które objaśniają Koran, „posiadają wątpliwą wartość historyczną”²², a „pokaźna liczba dobrze znanych faktów o powstaniu islamu jest prawdopodobnie wymysłem egzegetycznym”²³. Egzegeci zgromadzili w swych dziełach ogrom szczegółowych materiałów, z których jednak – jak stwierdza Crone – „żadnego nie można uznać wprost za fakt”²⁴.

Dezawuuując wartość historiograficzną Koranu i hadisów, orientalistka stoi na stanowisku, że również i literatura egzegetyczna powinna być traktowana jako materiał donoszący o tym, w co egzegeci zdecydowali się wierzyć, a nie jako fakty historyczne przez nich zapamiętane czy relacjonowane²⁵. Przykładowo, powinniśmy odbierać „*doniesienia [egzegetów] o Mekce jako mówiące nam o tym, co wydawało się im wiarygodne, nie zaś [jako doniesienia] traktujące o niej w kategoriach faktów historycznych*”²⁶. Ponieważ jednak literatura egzegetyczna w islamie jest bardzo obszerna, przyciąga uwagę arabistów i islamoznawców usiłujących oddzielić ziarna od plew w poszukiwaniu odpowiedzi na palące ich pytania: „*Właśnie dlatego, że literatura egzegetyczna proponuje nam ‘opowieść’ na objaśnienie praktycznie każdego wersetu [Koranu], jest tak popularnym łowiskiem dla historyków*”²⁷. Problem zaczyna się, gdy taka opowieść występuje w więcej niż jednej wersji – dwóch, pięciu, a czasami kilkunastu. Z punktu widzenia nauki, należałoby zrekonstruować przebieg hipotetycznego wydarzenia poddając krytycznej analizie wszystkie te relacje. Jednak, jak tłumaczy Crone, z powodu specyficznego

21 *Ibidem*, s. 204.

22 *Ibidem*.

23 *Ibidem*, s. 214.

24 *Ibidem*, s. 222.

25 *Ibidem*, s. 214.

26 *Ibidem*. Crone uważa, że egzegeci musieli być obeznani z topografią Arabii jedynie pobieżnie. Stąd, przykładowo, niektóre sprzeczne informacje podawane przez nich o Mekce musiały bazować na wiedzy ogólnej, a nie na bliższej wiedzy o samej Mekce.

27 *Ibidem*, s. 213.

Panteon sceptyków...

charakteru literatury egzegetycznej jest to w przypadku tradycji islamu niewykonalne: „*Nie wiadomo [bowiem] na dobrą sprawę, czy dane oryginalne wydarzenie w ogóle ‘miało miejsce’*”²⁸. Badaczka stoi na stanowisku, że tradycje religijne można albo w całości zaakceptować, albo w całości odrzucić²⁹.

Przyjmując takie założenia, Crone (wraz ze współautorem teorii hagarizmu M. Cookiem) ubolewa nad faktem, że przy większości prób rekonstrukcji wczesnych dziejów islamu podejmowanych przez orientalistów zakłada się z góry, że na podstawie źródeł muzułmańskich można odtworzyć przynajmniej kontury wydarzeń historycznych³⁰. Tymczasem „*(...) powszechnie wiadomo, że źródła te nie należą do najwcześniejszych. Brakuje twardych dowodów na istnienie Koranu w jakiegokolwiek formie przed końcem ostatniej dekady VII wieku, a tradycja, która umiejscawia to nie do końca jasne objawienie w swym kontekście historycznym, nie jest zaświadczone przed końcem VIII wieku*”³¹. Według Patricii Crone, nie można datować zasadniczego korpusu pozostałych dzieł tradycji muzułmańskiej (w tym siry, hadisów, historiografii) na okres wcześniejszy niż 150–200 lat po śmierci proroka Mahometa³². Do końca kalifatu umajjadzkiego powstało niewiele dokumentów, z których można ekstrapolować elementy natury historiograficznej; historiografią zaczęto zajmować się dopiero w abbasydzkim Iraku mniej więcej półtora wieku po objawieniach Mahometa³³. Z tego punktu widzenia, historyczność źródeł tradycji muzułmańskiej w odniesieniu do genezy islamu jest dość problematyczna: co prawda obfitość tradycji zachęca naukowców do jej analizy, jednak dowody zewnętrzne nie przekonują do jej zaakceptowania³⁴.

28 *Ibidem*, s. 222.

29 Crone, *Slaves on Horses*, s. 3–4.

30 Crone, Cook, *Hagarism*, s. 3.

31 *Ibidem*; Crone, *Slaves on Horses*, s. 3.

32 Crone, *Slaves on Horses*, s. 11.

33 *Ibidem*, s. 3.

34 Crone, Cook, *Hagarism*, s. 3.

P. Crone uważa, że na obecnym etapie studiów islamistycznych, wobec braku krytycznych edycji źródeł literatury muzułmańskiej, nie sposób jest traktować jej treści w kategoriach faktów historycznych³⁵. Podążając dalej tym tokiem myślenia można stwierdzić, iż pozbawiona wartości historiograficznej literatura religijna spisana w IX wieku (a opisująca wydarzenia sprzed dwóch wieków) może służyć jedynie jako materiał socjologiczny do studium nad obrazem rzeczywistości religijnej Lewantu w IX wieku. Jak pisze orientalistka, „(...) jeśli daje się wiarę opisom lat spędzonych przez Muḥammada w Mekce, polityki fiskalnej Alego w Kufie czy przebiegu bitwy pod Šiffīn, to dzieje się tak dlatego, że nie ma źródeł oferujących alternatywę, a nie dlatego, że [te opisy] brzmią prawdziwie”³⁶.

Duńsko-amerykańska badaczka określa źródła tradycji muzułmańskiej mianem „nad wyraz nierealnych”³⁷ i „zupełnie nieprzekonywujących”³⁸, a ich bogactwo i różnorodność jako pozorne i „deprymująco zwodne”³⁹. Mimo okazałej literatury arabsko-muzułmańskiej opisującej dwa pierwsze wieki islamu („kroniki powszechne, lokalne opowiadania, dzieła genealogiczne, słowniki biograficzne, podręczniki prawa, zbiory poezji, przysłów czy pogłosek, prace herezjograficzne, traktaty polemiczne czy inne pozycje strzegące muzułmańską przeszłość od bezbożnych zakusów współczesnych historyków”⁴⁰), większość tych prac to kompilacje, zestawienia, opracowania wciąż tych samych, najstarszych dzieł: „(...) i tak ‘ad infinitum’: gdziekolwiek nie spojrzeć, natrafia się na kompilatorów różnych dat, pochodzenia i doktrynal-

35 Crone, *Meccan Trade*, s. 91, 203.

36 Crone, *Slaves on Horses*, s. 12. Przykładowo, Crone wylicza, iż z lektury *Kitāb ʿal-Muḥabbar* autorstwa Muḥammada Ibn Ḥabī ba (zm. ok. 859) można dowiedzieć się między innymi wielu precyzyjnych szczegółów z życia mieszkańców Mekki okresu lat 20. VII wieku, takich jak „ *kto nosił w Mekce turbany, by ukryć swe piękno przed kobietami (...), kto był teściem czterech kalifów (...), które kobiety mogły poszczycić się bliskim pokrewieństwem do dziesięciu kalifów (...), kto miał chrześcijańskie lub etiopskie matki (...), którzy ašrāfowie [potomkowie proroka Mahometa] stracili jedno oko w bitwach, zostali ukrzyżowani bądź ich głowy nabito na pale*”. *Ibidem*, s. 206 (przyp. 53).

37 *Ibidem*, s. 12.

38 *Ibidem*.

39 *Ibidem*, s. 11.

40 *Ibidem*.

*nych przekonań, prezentujących ten sam kanon w nowym układzie i wariacji*⁴¹. Paradoksalnie, w późniejszych dziełach można odnaleźć również nowe informacje dotyczące najstarszych dziejów islamu, niecytowane nigdzie wcześniej. Tradycja muzułmańska jest dla Crone „pełna sprzeczności, bezładu, niespójności i anomalii”⁴² do tego stopnia, że na jej podstawie „nic nie można udowodnić ani obalić”⁴³. Jest to „tradycja, w której informacja nie znaczy nic i prowadzi donikąd”⁴⁴.

Brak ciągłości tradycji ustnej

Analogicznie, Crone wyklucza również autentyczność muzułmańskiej tradycji ustnej sięgającej początków VII wieku. Choć – jak podkreśla – historia zna przykłady niezawodności przekazu ustnego na przestrzeni setek lat takich wzniosłych dzieł jak Wedy, Awesta czy gramatyka Paniniego, jednak nie ma wśród nich prac innowatorów religijnych⁴⁵: „podczas gdy dzieła klasyczne się przechowuje, nowe idee się przede wszystkim rozpowszechnia; a ponieważ na ile przynoszą zmiany, na tyle też same nie mogą być zachowane od tych zmian”⁴⁶. Stąd, w okresie formowania się nowej religii przekaz ustny nie może stanowić wiernego odzwierciedlenia oryginalnego przesłania, gdyż sam podlega gwałtownym przemianom i ewolucji⁴⁷. Jak pisze Crone w tym kontekście, „Krajobraz muzułmańskiej przeszłości był przez ponad wiek poddawany tak gwałtownej zawierusze, że jego kształty zostały obrócone w pył i ruinę,

41 *Ibidem*.

42 *Ibidem*, s. 12.

43 *Ibidem*. Crone pisze również: „Nic nie da się poczynić w muzułmańskiej tradycji ze stwierdzeniem Al-Balāḡurīego, że ‘qibla’ w pierwszym meczecie w Kufie była skierowana na zachód: albo jest ono fałszem, albo fałsz jest [w tradycji] gdzie indziej; ale dlaczego się ono pojawia i co oznacza, Bóg jeden raczy wiedzieć. Podobnie dziwnym jest, że ‘Umar jest znany jako Fārūq, że jest tak wiele Fatim, że Ali jest czasami bratem Mahometa, i wiele, wiele innych bezsensownych informacji”. *Ibidem*.

44 *Ibidem*.

45 *Ibidem*, s. 3.

46 *Ibidem*.

47 *Ibidem*, s. 4.

[a następnie] zrekonstruowane we wzorce wtórne, z domieszką obcego budulca, wciąż jeszcze smagane wiatrem (...). Jasnym jest, że to właśnie przez pierwsze sto lat dokonano się główne dzieło zniszczenia [tego krajobrazu]⁴⁸. Dopiero w drugiej połowie okresu panowania Umajjadów, gdy doktrynalne fundamenty islamu zaczęły krzepnąć, tradycja muzułmańska poczęła się stabilizować. Alimowie podjęli dzieło porządkowania i weryfikacji zachowanych tradycji ustnych, co zaowocowało pierwszymi zbiorami dzieł historycznych we wczesnym okresie państwa Abbasydów. Jak twierdzi badaczka, można przypuszczać, że duża część hadisów powstała dopiero w IX wieku⁴⁹.

Dunka sprzeciwia się więc przekonaniu powszechnemu w klasycznej orientalistyce, a mianowicie, że przekaz ustny, który legł u podstaw spisania hadisów, zachował się zasadniczo w formie autentycznej z jedynie niewielką domieszką elementów apologetyki dodanych przez kolejne pokolenia przekazicieli tradycji. Według Crone, prawda historyczna uległa w toku tego procesu tak dalekim zniekształceniom, że nie może już uchodzić za autentyczną⁵⁰. Przez dziesięciolecia od hipotetycznych objawień proroka przekaz ustny był naturalną koleją rzeczy redukowany do ogólnych motywów, toposów i idei cyrkulujących wśród społeczności wiernych. Pierwsi uczeni muzułmańscy spisujący te tradycje, tacy jak żyjący w II połowie VIII wieku biograf Mahometa Ibn Ishāq czy dziejopisowie Wahb Ibn Munabbih i Al-Wāqidi (dzieła tych autorów zachowały się jedynie w postaci cytatów w późniejszych źródłach), musieli z braku alternatywy polegać na tak właśnie przekazywanym materiale: „to, co Ibn Ishāq i inni zebrali [w swych dziełach], było zwyczajnie zestawieniami [różnych] informacji zaczerpniętych ze wspólnej puli ustnego materiału narracyjnego (qaṣṣ) ”⁵¹. Z uwagi na dużą przestrzeń czasu dzielącą powstawanie tego typu dzieł od opisywanych wydarzeń, raz przelane na papier – zostały

⁴⁸ *Ibidem*, s. 6.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 6, 8. Być może proces ten przebiegał równoległe do przewartościowywania dziejów całej tradycji religijnej. Przykładowo, jak twierdzi Crone, kalifowie umajjadzcy mieli nie lansować się jako następcy proroka, lecz namiestnicy Boga na Ziemi w dosłownym sensie tego słowa. P. w tym kontekście: Crone, *Hinds, God's Caliph*, s. 21

⁵⁰ Crone, *Meccan Trade*, s. 225.

⁵¹ *Ibidem*.

Panteon sceptyków...

uznane za prawdziwe: „Nikt nie mógł [już] wówczas pamiętać [dawnych] wydarzeń; lecz nikt nie pamiętał też niczego, co by [takim relacjom] zadawało kłam”⁵².

Crone zarzuca też współczesnej orientalistyce, że probierzem wiarygodności takich opowieści jest dla badaczy miara ich zgodności wobec siebie, a nie fakt istnienia lub nieistnienia kontinuum przekazu historii: „Ciągłość przekazu nie istniała. Ibn Ishāq, Al-Wāqidī i inni byli odcięci od przeszłości: podobnie jak współcześni badacze, nie mogli oni sięgnąć dalej niż ich [własne] źródła”⁵³. Wczesnych źródeł tradycji muzułmańskiej nie można brać za dobrą monetę, gdyż nie sposób narzędziami nauki stwierdzić, które jej elementy mogą być autentyczne, a które nie: „Cała tradycja jest tendencyjna. Jej celem było wypracowanie arabskiej ‘Heilsgeschichte’ [tj. historii zbawienia]. Ta tendencyjność ukształtowała fakty takimi, jakimi je [dziś] znamy. Nie ograniczyło się to tylko do dodania kilku stroniczych stwierdzeń, które można wychwycić”⁵⁴. Stąd wniosek Crone, że bez weryfikacji tradycji poprzez dowody archeologiczne czy ich konfrontacje ze źródłami niemuzułmańskimi nie istnieje nadzieja na rekonstrukcję prawdziwego przebiegu dziejów wczesnego islamu.

Przykładem wątpliwości związanych z wczesnomuzułmańską literaturą jest tekst *Sīrat Rasūl Allāh* (*Żywota Wysłannika Bożego* – Mahometa) autorstwa wspomnianego Ibn Ishāqa (zm. ok. 150 roku hidżry / lata 60. VIII w. n.e.), czyli tzw. sira. Jest to najcenniejsze źródło tradycji muzułmańskiej o życiu proroka islamu. Jak wylicza Crone, dzieło to jest późne (spisane w kilka pokoleń po śmierci Mahometa), zachowało się tylko fragmentarycznie w postaci cytatów znajdujących się w późniejszych dziełach (jego domniemaną treść znamy głównie z siry Ibn Hišāma, który zmarł ok. 833r. n.e.), rysuje obraz islamu widziany oczyma muzułmańskiego uczonego reprezentującego światopogląd kalifatu Abbasydów (a więc zostało spisane z perspektywy adwersarzy politycznych Umajjadów)⁵⁵; ponadto zawiera elementy tradycji (m.in. poezję)

⁵² *Ibidem*.

⁵³ *Ibidem*, s. 226.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 230.

⁵⁵ Crone, *Slaves on Horses*, s. 4.

niezaświadczone nigdzie indziej i budzące wątpliwości badaczy⁵⁶. „*To tak, jakby dokonać rekonstrukcji powstania chrześcijaństwa na podstawie pism Klemensa czy Justyna Męczennika w redakcji Orygenes*” – stwierdza duńsko-amerykańska badaczka⁵⁷. Píše również, że „*Chronologia siry jest wewnętrznie słaba, schematyczna, inspirowana doktrynalnie i sprzeczna z ówczesnymi źródłami niemuzułmańskimi*”⁵⁸. Przykład siry stanowi dla Crone argument, że „*Tradycja religijna islamu jest raczej świadectwem destrukcji przeszłości niż świadectwem jej zachowania*”⁵⁹. Miara zniszczenia ma być najbardziej widoczna właśnie na przykładzie siry proroka islamu.

Jak P. Crone podkreśla wielokrotnie w swoich publikacjach, przekaz ustny tradycji (nawet jeśli zakładać, że przetrwał ponad wiek od objawień Mahometa do momentu upadku Umajjadów) mógł zostać całkowicie zrewidowany przez wrogą im linię polityczną kalifów abbasydzkich. Wraz z burzą dziejową związaną z przewrotem władzy, „*(...) przeszłość rozpadła się w strzępy, jej części i wycinki były na nowo układane i komponowane w różne wzorce, a także i pomijane, jako że zatraciły swą aktualność, lub przytłoczone nawalem nowych materiałów generowanych przez presję sytuacji (...)*”⁶⁰.

Niemniej jednak Crone nie wyklucza, że tradycja muzułmańska, w tym przede wszystkim hadisy, mogą również zawierać elementy oryginalne, prawdziwe historycznie⁶¹. Nałożyło się na nie jednak tak wiele wierzchnich warstw ideologicznych, że ekstrapolowanie z nich faktów historycznych jest dla niej bezcelowe: „*Żaden badacz w swych najśmielszych fantazjach nie może*

⁵⁶ *Ibidem*, s. 6. Jak pisze Crone, „*Pojawienie się alimów*’ zbiega się w czasie z wypracowaniem Tradycji Ustnej, być może w połowie okresu umajjadzkiego, a być może wcześniej; historia islamu staje się wówczas w dużej mierze dziejami zwycięskiego nastania [epoki] alimów. Tradycja, w postaci, w jakiej się nam zachowała, jest wypadkową starcia dwóch obozów uzurpujących sobie władzę religijną w czasie, gdy islam ciągle się jeszcze formował”. *Ibidem*.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 202.

⁵⁸ *Ibidem*, s. 15.

⁵⁹ *Ibidem*, s. 7.

⁶⁰ *Ibidem*, s. 6. Stąd, jak pisze Crone, „*nie jest dziełem przypadku, że podczas gdy zachowały się [tylko] dość nieliczne ‘logia’ [tj. materiały dot. wypowiedzi] Jezusa, to liczba tych dotyczących Mahometa jest hurtowa*”. *Ibidem*.

⁶¹ *Ibidem*, s. 8.

Panteon sceptyków...

marzyć o odtworzeniu Konstytucji Medyńskiej ze szczątków informacji na jej temat zawartych w hadisach o Alim; a jednak badacze dokładnie to właśnie czynią, gdy rekonstruują genezę islamu z jej urywków przekazywanych przez hadisy tradycji muzułmańskiej”⁶². Dodatkowy problem tkwi w tym, że na tradycję religijną w przypadku Arabów nakładała się jeszcze tradycja plemienna, która mogła również mieć wpływ na taką, a nie inną formę historyzacji przeszłości przez abbasydzkich alimów⁶³.

Jak wskazuje Crone, jeszcze innym argumentem przemawiającym przeciwko historyczności przekazu tradycji ustnej jest sam charakter przebiegu wydarzeń w początkowej fazie szerzenia się islamu. Dzieje tej religii, według przekazu tradycji muzułmańskiej, w przeciwieństwie do buddyzmu czy chrześcijaństwa rozprzestrzeniających się powoli i stopniowo, od początku miały być niezwykle burzliwe – „*W przeciagu kilkudziesięciu lat Arabowie zarzucili pogaństwo swych przodków na rzecz monoteizmu, przenieśli się z pustyni do osiadłej części Bliskiego Wschodu, zastąpili plemienną niezależność strukturami państwowymi, zamienili ubóstwo na wielkie bogactwa, a swą niezmaczoną prowincjonalność na zainteresowanie polemiką świata*”⁶⁴. Jak argumentuje badaczka, przesłanie Mahometa mogło być przy takich uwarunkowaniach zachowane jedynie w ogólnym jego sensie, tym bardziej, że w przeciwieństwie np. do Jezusa Chrystusa, nie był on nauczycielem religijnym czy rabinem, lecz – jak pisze Crone – „*bojowo nastawionym krzewicielem*”⁶⁵. W jej opisie, Mahomet był „*prorokiem z misją polityczną, a nie, jak często się zakłada, prorokiem, który jedynie przy okazji został zaangażowany w politykę*”⁶⁶. Muzułmańska ekspansja była wynikiem

⁶² *Ibidem*.

⁶³ *Ibidem*, s. 8–9. Crone pisze, że arabskie źródła traktujące o epoce dżahiliji noszą wszelkie ślady przejścia przez wir dysput religijnych: „*Tradycja plemienna była, podobnie jak polityka, przesiąknięta podtekstem religijnym, i z tego powodunie umknęła spustoszeniom dokonany przez zawieruchę [dziejów]*”. *Ibidem*, s. 9.

⁶⁴ *Ibidem*, s. 4–5. Jak pisze Crone, niewielu proroków i ich następców żyło na przełomie dwóch tak burzliwych epok: „*to, co miało sens dla Muḥammada, nie miało sensu dla Mu’āwiyi czy nawet ‘Abd al-Malika*”. *Ibidem*, s. 5.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ Crone, *Meccan Trade*, s. 241.

przesłania, jakim Mahomet zainspirował swych zwolenników. Hasło do zwalczania niewiernych, szczególnie w Syrii, miało być wpisane w jego polityczną strategię: „*W skrócie, Muḥammad musiał podbijać, jego stronnicy lubili podbijać, a jego bóg nakazał mu podbijać (...)*”⁶⁷.

Raptowność przemian politycznych, religijnych, społecznych i gospodarczych wczesnego okresu islamu zaczęła znajdować swe odbicie w źródłach arabsko-muzułmańskich dopiero począwszy od drugiej połowy VIII wieku, gdyż wtedy zaczęto spisywać tradycję. Wówczas, w przeciągu około dwóch wieków powstał trzon niezwykle barwnej i burzliwej literatury złotego okresu islamu. W przeciwieństwie do wielowiekowego procesu kształtowania się i krystalizacji pisemnych tradycji religijnych judaizmu i chrześcijaństwa, w przypadku islamu mieliśmy do czynienia z jednorazową eksplozją literatury na przełomie VIII i IX wieku, gwałtownego jej rozwoju przez około stu lat, a następnie jej stopniowego gaśnięcia⁶⁸. Stąd, według Crone, stosowanie wobec literatury muzułmańskiej sprawdzonego instrumentarium krytyki biblijnej, pozwalającego prześledzić chronologiczny rozwój kolejnych warstw tradycji religijnej, w przypadku islamu mija się z celem. Mimo, iż we współczesnej islamistyce takie próby były wielokrotnie podejmowane (m.in. przez J. Wellhausena, R. Sellheima, A. Notha czy J. Wansbrough), według Crone nie powiodły się ze względu na całkowicie odmienny, wyjątkowy charakter muzułmańskich materiałów źródłowych⁶⁹.

Hagaryzm zamiast tradycji islamu

Podążając tak obraną metodologią Patricia Crone dochodzi niechybnie do wniosku, że „*Jedynym sposobem wyjścia z tego dylematu jest zatem wystąpienie poza tradycję muzułmańską w całości, i rozpoczęcie od nowa*”⁷⁰. Badaczka nie ogranicza się więc tylko do destrukcji tradycyjnej wizji najdaw-

⁶⁷ *Ibidem*, s. 244.

⁶⁸ Crone, *Slaves on Horses*, s. 13.

⁶⁹ *Ibidem*, s. 14.

⁷⁰ Crone, Cook, *Hagarism*, s. 3; p. również: Crone, *Slaves on Horses*, s. 15.

Panteon sceptyków...

niejszych dziejów islamu, lecz stara się wypełniać tak powstałą próżnię czymś w zamian. Dezawuuując materiały tradycji muzułmańskiej, na których opiera się współczesna, klasyczna orientalistyka, Crone (w początkowej fazie wraz z M. Cookiem, później z Martinem Hindsem, w końcu sama) wypracowała własną, wielowątkową teorię genezy islamu; teorię, która – przynajmniej z założenia – bazuje wyłącznie na niemuzułmańskich źródłach do historii Bliskiego Wschodu VII i VIII wieku. Fakty zaczerpnięte przez Crone z tych źródeł stanowią kanwę dla alternatywnej wizji początków ery muzułmańskiej. Ponieważ jednak i one, mimo iż nierzadko uzupełniają się wzajemnie, zawierają liczne luki w czasoprzestrzeni narracji, niedopowiedzenia i dwuznaczności (pominąwszy oczywiste skutki transmisji tekstu takie jak kontaminacje, interpolacje itp. oraz często niehistoriograficzny charakter tekstu itp.), orientalistka wypełnia te braki własną narracją i hipotetycznym biegiem zdarzeń. Powstaje więc w pełni wymyślony obraz rzeczywistości; teoria, której poszczególne elementy składowe powinny podlegać rewizji i ewolucji w przypadku odkrycia nowych faktów naukowych w danej dziedzinie.

Hagaryzm, bo tak można tę teorię hasłowo nazwać (od nazwy wspomnianej książki *Hagarism. The Making of the Islamic World*) jest rękawicą rzuconą przez Crone i Cooka tradycjonalistycznym badaczom historii islamu. Jest manifestem obojga badaczy przeciwko praktyce rekonstruowania dziejów wczesnego islamu na podstawie źródeł tradycji muzułmańskiej z pominięciem koniecznych zasad krytyki naukowej. Należy podkreślić, że autorzy nie postrzegają hagaryzmu jako jedynie prawdziwej, niezawodnej alternatywy historycznej, zweryfikowanej ponad wszelką wątpliwość. Ujmują go raczej w kategoriach teoretycznego eksperymentu w pracy nad źródłami niemuzułmańskimi – według stanu badań na koniec lat 70. XX wieku; eksperymentu inicjującego nowy etap w studiach islamistycznych. Przy okazji, doświadczenie to wykazuje przykładowo, że – w zależności od obranej metodologii – wyniki badań nad dawną tradycją religijną mogą być skrajnie rozbieżne.

Historia islamu pisana przez Crone i Cooka zaczyna się na początku VII wieku wraz z prześladowaniami religijnymi Żydów w Cesarstwie Bizantyńskim. Według anonimowej kroniki przypisywanej armeńskiemu biskupowi

Sebeosowi (*Historia cesarza Herakliusza* doprowadzonej do roku 661)⁷¹, Żydzi – będący stronnikami perskich Sasanidów podczas wojen z Persją – uciekają z Edessy (dziś: południowo-wschodnia Turcja) daleko na południe do krainy zwanej Arabią⁷². Eksodus był spowodowany prześladowaniami religijnymi z ręki cesarza Herakliusza, który prowadził wówczas kampanię rekonkwisty Ziemi Świętej z rąk Persów (zdecydowane próby nawracania siłą Żydów wzmogły w Syro-Palestynie antycesarskie nastroje społeczne wywołując sprzeciwy wśród samych władz kościelnych)⁷³. Tam Żydzi poznają miejscowego, arabskiego proroka zwanego Mahometem i inspirują go swych rewolucyjnym duchem: „*W nauczaniu Muhammad zaadoptował prawdę religijną zapożyczoną z tradycji judaistycznej nadając etnicznej tożsamości swych arabskich zwolenników wymiar religijny*”⁷⁴.

⁷¹ Kronika Sebeosa (lub Pseudo-Sebeosa) jest jednym z podstawowych, niemuzułmańskich źródeł narracyjnych współczesnych okresowi kształtowania się kalifatu umajjadzkiego. Wychodząc od legendy założenia Armenii, opisuje okres od II poł. V wieku, poprzez wojny persko-bizantyńskie bezpośrednio poprzedzające ekspansję islamu, przejście władzy przez Arabów w I poł. VII wieku, po rok 661. Autorstwo anonimowego dzieła zachowanego w rękopisie z X/XI wieku było przez wiele lat przypisywane biskupowi Sebeosowi z Bagratunis do czasu, gdy w II poł. XX wieku uprawdopodobniono tezę, że jest ono raczej kompilacją pióra trzech autorów, w tym w trzeciej swej części rzeczzonego Sebeosa. Również o samym Sebeosie nie wiadomo wiele pewnego. Cennym w jego świadectwie jest fakt, że – sam niebędąc wyznawcą bizantyńskiej ortodoksji – nie upatrywał w zmianie władzy na arabską oswobodzenia z więzów dziejowych. Jako Armeńczyk pisze też o podziale sympatii wśród swoich pobratymców na probizantyńskie i proarabskie. To właśnie według kroniki Sebeosa wygnani do Arabii Żydzi mieli odegrać główną rolę w uświadomieniu Arabom ich abrahamowych korzeni i prawa do uzurpacji władzy. Armeński biskup pisze o arabskim przejściu władzy w kategoriach apokaliptycznych (wypełnianiu się proroctw z Ks. Daniela). Frédéric Macler (tłum.), *Histoire d'Héraclius par l'évêque Sébéos*, Impremierie Nationale, Paris 1904; Robert W. Thomson (tłum. i red.), *The Armenian History Attributed to Sebeos*, Liverpool University Press, Liverpool 1999; Robert G. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It. A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, Princeton NJ, Darwin Press 1997, s. 124–132.

⁷² Pod terminem ‘Arabia’ Crone rozumie dawne ziemie Nabatejczyków, które pokrywają się geograficznie z dawną południową prowincją Cesarstwa Rzymskiego – ‘*Arabia Petraea*’ (dzisiejsza południowo-zachodnia Jordania, Pustynia Negew, Półwysep Synaj i północne rubieże saudyjskiej prowincji Tabuk).

⁷³ Sebeos nie pomija tej informacji mimo swego ogólnie przychylnego nastawienia do Herakliusza. Cook, *Hagarism*, s. 7–9, 81.

⁷⁴ *Ibidem*, s. 77.

Panteon sceptyków...

Żydzi uzmysławiają Arabom, że pochodzą od wspólnego przodka – Abrahama (Żydzi od Izaaka z prawowiernej żony Abrahama – Sary, a Arabowie od Izmaela z niewolnicy Hagar), który otrzymał od Boga obietnicę zbawienia. Arabowie (od tego momentu Hagareni lub Izmaelici) odkrywają swe dziejowe wybraństwo i powołanie do objęcia w posiadanie Ziemi Obiecanej. W ten sposób powstaje judeohagaryzm (neologizm Crone i Cooka) – hybrydowa ideologia religijna ukierunkowana nieprzyjaźnie wobec chrześcijaństwa, a w szczególności wobec Bizancjum⁷⁵. Wydaje się, że za pomocą tej tezy, Crone i Cook starają się wyjść naprzeciw poszukiwanej od dawna przez naukę odpowiedzi na pytanie, kiedy dokładnie Arabowie sami zaczęli przyznawać się do pochodzenia od Abrahama (będąc przez chrześcijan i judaistów określani jako synowie Hagar już od dawna).

Plemiona arabskie pod natchnionym przywództwem Mahometa stanowiły do tego czasu wielki, nieukierunkowany potencjał militarny, który Żydzi zdolają teraz pozyskać dla swojej sprawy. „*Idee judaizmu znalazły wsparcie w sile barbarzyńców, a siła barbarzyńców zyskała upodmiotowienie w ideach judaizmu: konspiracja stała się faktem*” – piszą Crone i Cook⁷⁶. Dodają, że „*Siła hagaryzmu w przeobrażaniu antycznego świata pochodziła [właśnie] z połączenia idei judaistycznych z siłą barbarzyńców*”⁷⁷ oraz iż „*Bez fuzji siły barbarzyńców z wartościami judaistycznymi nie byłoby czegoś takiego jak cywilizacja muzułmańska, a nieprzejednana postawa islamu wobec dziedzictwa antyku była w konsekwencji ceną, która trzeba było zapłacić za samo istnienie tejże cywilizacji*”⁷⁸.

Jednym z dążeń judaistycznych, któremu ulegają Hagareni, jest żydowski mesjanizm. Misja mesjasza postrzegana jest w nim jako odnowienie działalności Mojżesza. Osią ideową mesjanizmu był ‘exodus’ z niewoli na pustynię, skąd mesjasz miał poprowadzić świętą wojnę i odbić Palestynę. Według M. Cooka, mając na uwadze hipotetyczne kontakty Mahometa

⁷⁵ *Ibidem*, s. 120.

⁷⁶ *Ibidem*, s. 77.

⁷⁷ *Ibidem*, s. 120.

⁷⁸ *Ibidem*, s. 130.

z Żydami i mesjanizmem we wczesnym stadium podboju Palestyny, naturalnym jest widzieć punkt wyjścia dla politycznej linii Mahometa w żydowskiej myśli apokaliptycznej⁷⁹. P. Crone i M. Cook postulują też wspólnie w powołaniu na antyżydowski traktat *Doktryna Jakuba* (*Doctrina Jacobi nuper baptizati*) z I poł. VII wieku (znany przekaz nawróconego Żyda spisany greką, motywowany prześladowaniami cesarza Herakliusza), że prorok głosił nadejście „pomazańca, który ma przyjść” (a więc żydowski mesjanizm)⁸⁰.

Na skutek zbliżenia ideologicznego z nastawionymi antybizantyńsko i antychrześcijańsko Żydami oraz zawarcia z nimi aliansu politycznego, Arabowie – niesieni zapalem odkrycia nowego wymiaru swej wiary – podejmują wyprawę w celu odbicia Jerozolimy dla sprawy Bożej (ta wyprawa to ‘hidźra’ – w nomenklaturze Crone i Cooka)⁸¹. Nie wiadomo, czy hidźra (arab. *hiğra*) miała od początku, z założenia, charakter militarny, czy nabrała takiego dopiero wraz z obrotem wydarzeń. Niewykluczone, że w pierwotnym rozumieniu słowo to mogło oznaczać wędrówkę powrotną z pustynnego wygnania do Ziemi Obiecanej, lub też exodus⁸².

Hagareni, hidźra i historyczny Mahomet

Podbijając Palestynę, Hagareni niosą ze sobą zarówno nową, oryginalną ideologię jak i głębokie, ugruntowane poczucie tożsamości etnicznej,

⁷⁹ Michael Cook, *Mahomet*, Prószyński i S-ka, Warszawa 1999, s. 113–114.

⁸⁰ Crone, Cook, *Hagarism*, s. 3–4. Pochodzący prawdopodobnie z końca lat 30. VII wieku chrześcijański traktat polemiczny *Doktryna Jakuba* jest zapisem hipotetycznej dysputy między Żydem Jakubem zmuszonym do konwersji na chrześcijaństwo a swoimi pobratymcami na temat sytuacji Cesarstwa Bizantyjskiego w obliczu arabskiej ekspansji. Dzieło utrzymane w duchu apokaliptyki przedstawia obraz wydarzeń w dużej mierze odmienny od wersji znanej z tradycyjnych tekstów muzułmańskich. Jest pierwszym dziełem zawierającym wzmiankę o przybyłym na czele armii Saracenów nowym proroku. Prorok z Arabii miał jeszcze w poł. lat 30. VIII wieku wieszczyć nadejście żydowskiego mesjasza. *Doktryna Jakuba* sugeruje istnienie sojuszu między Żydami a Arabami w czasie podboju Syro-Palestyny. *Doctrina Jacobi nuper Baptizati*, [w:] Gilbert Dagron, Vincent Déroche, *Juifs et chrétiens dans l'Orient du VIIe siècle*. Travaux et Mémoires t. 11 (1991), s. 17–248.

⁸¹ *Ibidem*, s. 9.

⁸² *Ibidem*.

Panteon sceptyków...

podbudowanej religijnie⁸³. Całe późniejsze losy judeohagaryzmu (a następnie hagaryzmu i w końcu islamu), są napiętnowane „poszukiwaniem takiej prawdy [religijnej], która odpowiadałaby genealogii Hagarenów”⁸⁴.

Kilka słów o samych Hagarenach (alternatywne nazwy w j. polskim: Agareni, Hagaryci, Hagareńczycy). Crone i Cook zauważają, że niemuzułmańskie materiały źródłowe z VII wieku nie określają Arabów jeszcze mianem ‘muzułmanów’. Podobnie nie pada w nich jeszcze określenie ‘islam’ (arab. *islām*), które według obojga autorów pojawia się po raz pierwszy jako ‘terminus technicus’ dopiero w inskrypcji jerozolimskiej Kopuły na Skale w 691r., a do powszechnego użytku wchodzi jeszcze kilkadziesiąt lat później⁸⁵. Crone i Cook przekonują, że najstarszy zachowany numizmat zawierający określenie *muslim / muslimūn* pochodzi dopiero z 768 roku⁸⁶, najwcześniejsze użycie syryjskiego (syriackiego) terminu *mašlemanē* na określenie muzułmanów pojawia się w roku 775⁸⁷, a najstarszy papirus z terminem *muslim / muslimūn*, do którego dotarli Crone i Cook, jest datowany na rok 793⁸⁸. „W świetle tych rzadkich i późnych świadectw, trudno sobie wyobrazić, że terminy ‘islam’ i ‘muzułmanie’ służyły jako pierwotne określenia wiary i wiernych w czasie podbojów” – stwierdzają autorzy teorii hagaryzmu⁸⁹.

83 *Ibidem*, s. 92.

84 *Ibidem*, s. 121.

85 „Nie ma dobrego powodu, aby zakładać, że zwolennicy tej prostej tożsamości nazywali się sami ‘muzułmanami’. Występowanie tego terminu datuje się najwcześniej na Kopule na Skale z roku 691; poza tym jego użycie jest zaświadczone poza tradycyjną literaturą muzułmańską dopiero znacznie później – w VIII wieku”. *Ibidem*, s. 8.

86 W zwrocie *walī ‘ahd āl-muslimīn*. Henri Lavoix, *Catalogue des monnaies musulmanes de la Bibliothèque nationale. Khalife orientaux*, Imprimerie Nationale, Paris 1887, s. 419 (moneta nr 1554 i n.); za: Crone, Cook, *Hagarism*, s. 159 (przyp. 50).

87 Kronika Zuq̄nīn (Pseudo-Dionizego z Tell Mahre) doprowadzona do ok. 775 r.: Jean-Baptiste Chabot (red.), *Incerti auctoris Chronicon pseudo-Dionysianum vulgo dictum*, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium Scriptorum Syri, ser. III, t. LIII, Louvain 1933, s. 195; za: Crone, Cook, *Hagarism*, s. 159 (przyp. 50).

88 Adolf Grohmann, *From The World Of Arabic Papyri*, Royal Society of Historical Studies, Al-Maaref Press, Cairo 1952, s. 132, 134; za: Crone, Cook, *Hagarism*, s. 159 (przyp. 50).

89 Crone, Cook, *Hagarism*, s. 159 (przyp. 50). Więcej na temat najwcześniejszych zaświadczonych przypadków użycia terminu *islām* znajduje się w V rozdziale niniejszej książki.

W VII wieku, greckie i syryjskie źródła używają w odniesieniu do arabskiej społeczności napływowej jako całości terminów *Magaritai* (grecki papirus z 642r.)⁹⁰ oraz *Mahgrayē* lub *Mahgrē* (syryjski papirus przypuszczalnie z lat 40. VII wieku)⁹¹. Termin *Mahgrayē* pojawiający się we wczesnych źródłach syryjskich (zaś słabo zaświadczony w samych źródłach arabskich⁹²) implikuje istnienie więzi genealogicznych między Arabami a Abrahamem i Hagar. W swym drugim znaczeniu, słowo *Mahgrayē* przetrwało w tradycji mużułmańskiej w swym arabskim odpowiedniku – *muhāğirūn* (arab. współ. migranci), czyli – w nomenklaturze Crone i Cooka – osób biorących udział w hidźrze, wędrownicy na wygnanie⁹³.

Podobnie sam termin ‘hidźra’ (arab. *hiğra*) jest w obserwacji obojga orientalistów historycznie późny. W VII wieku kroniki niemuzułmańskie donoszą o stosowaniu przez Arabów nowego systemu rachuby czasu (powiązanego z historią ich formalnej państwowości) według lat ‘ery arabskiej’, a nie ‘ery hidźry’. „*Żadne źródło z VII w. nie utożsamia ery arabskiej z erą hidźry. Arabskie materiały źródłowe (numizmaty, papirusy, inskrypcje) konsekwentnie nie nadają tej erze nazwy (...)*”⁹⁴. – twierdzą Crone i Cook. Uznają, że nieczęste przypadki użycia terminu ‘hidźra’ w tekstach źródłowych z VII wieku są interpolacjami późniejszych autorów⁹⁵. „*Greckie i syryjskie materiały mówią*

⁹⁰ M.in.: Adolf Grohmann, *Greek Papyri of the Early Islamic Period in the Collection of Archduke Rainer*, *Etudes de Papyrologie* 8 (1957), s. 28 i n.; za: Crone, Cook, *Hagarism*, s. 8, 159 (przyp. 51)

⁹¹ Iso'yahb patriarchae III, *Liber Epistularum*, red. i tłum. Rubens Duval, *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium Scriptorum Syri*, ser. II, t. LXIV, Paris 1905, s. 97–73; François Nau, *Un colloque du Patriarche Jean avec L'émir des Agaréens*, *Journal asiatique* 1915, s. 248, 251–257, 260 i n.; za: Crone, Cook, *Hagarism*, s. 8, 159 (przyp. 51).

⁹² Jest zaświadczony m.in. w reskrypcie podatkowym przypisywanym ‘Umarowi II, w których *hāğara* odnosi się do Arabów, natomiast *fāraqa* do nie-Arabów (Abū Muḥammad ‘Abd Allāh Ibn ‘Abd al-Ḥakam, *Sirat ‘Umar Ibn ‘Abd al-‘Azīz*, red. Ahmad ‘Ubayd, Kair 1927, s. 95 i n.; za: Crone, Cook, *Hagarism*, s. 8, 160 (przyp. 53).

⁹³ Crone, Cook, *Hagarism*, s. 8–9, 160 (przyp. 55).

⁹⁴ *Ibidem*, s. 160 (przyp. 56).

⁹⁵ (np. płyta grobowa datowana na ‘rok 29 hidźry’, cytowana przez A. Grohmana, która jest znana jedynie z późniejszego dzieła). Adolf Grohmann, *Arabische Chronologie. Arabische Papyruskunde*, [w:] *Handbuch der Orientalistik*, Leiden/Köln 1966, s.14; za: Crone, Cook, *Hagarism* s. 160 (przyp. 56).

Panteon sceptyków...

nam, czyja była ta era, zazwyczaj określając ją jako erę Arabów. Ale jedyne wskazówki co do natury wydarzenia, od którego rozpoczęto tę rachubę czasu, znajdują się w dwóch nestoriańskich dokumentach kościelnych z 676 i 680 roku, które to piszą o roku 'panowania Arabów' (shulṭana de-ṭayyaye)" – stwierdzają autorzy teorii hagarizmu⁹⁶.

Uważają, że również w korpusie tradycji muzułmańskiej można znaleźć przykłady użycia terminu 'hidżra' nie w klasycznym jego znaczeniu ucieczki Mahometa z Mekki do Medyny, lecz w rozumieniu wędrówki Arabów z Arabii do Palestyny⁹⁷. „Stąd można uznać, że 'Mahgrayē' to określenie Hagarenów uczestniczących w 'hidżrze' do Ziemi Obiecanej, i w tej grze słów drzemie najwcześniejsza tożsamość wiary, która w pełni czasu stała się islamem"⁹⁸ – piszą orientaliści.

Crone i Cook odrzucają zresztą historyczność wędrówki Mahometa z Mekki do Medyny w 622 roku, gdyż – jak stwierdzają – żadne wczesne źródło niearabskie jej nie potwierdza⁹⁹. Do późnego okresu umajjadzkiego źródła niearabskie nie wspominają też w kontekście osoby Mahometa o Mekce, Kurajszytach czy bitwie pod Badrem (takowa wzmianka ma pojawiać się po raz pierwszy na papirusie pochodzącym z późnego okresu umajjadzkiego)¹⁰⁰.

Jednocześnie, Crone nie ma wątpliwości co do historyczności samej osoby Mahometa jako arabskiego proroka, gdyż – jak pisze – napominają o nim źródła niearabskie (w tym np. kroniki) z VII wieku: „*Nie ma oczywiście wątpliwości, że Muḥammad żył w latach 20. i 30. VII wieku, że walczył w wojnach, że miał zwolenników, których niektóre imiona mogły się*

⁹⁶ Crone, Cook, *Hagarism*, s. 160 (przyp. 56).

⁹⁷ w zbiorach hadisów, np. u Abū Dāwuda znajdują się sugestie pozwalające rozumieć hidżrę jako wędrówkę z Arabii do Ziemi Świętej: „*po hidżrze będzie hidżra, lecz najlepszy z ludzi powinni podążyć szlakiem hidżry Abrahama*”. Abū Dāwud As-Siġistānī, *Ṣaḥīḥ sunan āl-muṣṭafā*, t. I, Kair 1348 r. h., s. 388. Crone, Cook, *Hagarism*, s. 9, 161 (przyp. 59).

⁹⁸ Crone, Cook, *Hagarism*, s. 9.

⁹⁹ *Ibidem*, s. 9.

¹⁰⁰ Adolf Grohmann, *Arabic Papyri from Hirbet El-Mird*, Bibliothèque du Muséon, t. 52, Louvain, Publications Universitaires 1963, nr 71; za: Crone, Cook, *Hagarism*, s. 160 (przyp. 56).

zachować”¹⁰¹. Jednak według badaczki, to wszystko, co można o nim z całą pewnością stwierdzić.

Od judeohagaryzmu do islamu

Wracając do samej idei hagaryzmu, w latach 30. VII wieku Arabowie i Żydzi podbijają więc Ziemię Świętą według wspólnego planu. „(...) żydowskie dążenia mesjanistyczne zostały zrealizowane w postaci arabskiego podboju Ziemi Świętej (...)”¹⁰². Jednak arabsko-żydowski sojusz polityczny, łączący w sobie elementy doktryny odkupienia Izraelitów i genealogii Izmaelitów, był od początku naznaczony napięciami i nie trwał długo¹⁰³. Stanowiący większość Hagareni szybko postanawiają przejąć stery władzy w całości we własne ręce i odzeganują się od mesjanizmu swych żydowskich protegowanych.

Na podbitych terenach gros ludności stanowili chrześcijanie. Oni to właśnie, jako nowi podwładni Hagarenów, zaczynają zajmować miejsce u ich boku, co nieco uśmierza początkową wrogość Hagarenów wobec chrześcijaństwa¹⁰⁴. W celu ostatecznego zerwania z judaizmem, Hagareni decydują się uznać Chrystusa za mesjasza (rozumiejąc ten termin w sposób sobie właściwy, przez co skutecznie zachowują swą odrębność od chrześcijaństwa). W ten sposób rodzą się doktrynalne zręby nurtu religijnego od tej pory zwanego przez Crone i Cooka hagaryzmem. Hagaryzm kładzie wielki nacisk doktrynalny na osobę proroka Abrahama jako ojca Arabów, w wymiarze cielesnym i duchowym. „*Od tego momentu, Hagareni zaczęli wypracowywać religię abrahamową, w pełnym tego słowa znaczeniu*”¹⁰⁵ – piszą badacze.

Ważnymi elementami teorii hagaryzmu są idee zaczerpnięte przez Hagarenów z pokrewnego samarytanizmu. P. Crone i (w szczególności) M. Cook doszli do przekonania, że oprócz judaizmu i chrześcijaństwa, to

¹⁰¹ Crone, *Slaves on Horses*, s. 15.

¹⁰² Crone, Cook, *Hagarism*, s. 10.

¹⁰³ *Ibidem*, s. 120.

¹⁰⁴ *Ibidem*, s. 12.

¹⁰⁵ *Ibidem*.

Panteon sceptyków...

właśnie samarytanizm wywarł kluczowy wpływ na kształtowanie się hagaryzmu¹⁰⁶. Wpływ samarytanizmu na kształtowanie się religii Arabów w jej początkowym etapie jest wciąż powracającą hipotezą badaną przez islamistykę.

Według obojga badaczy, Arabowie wzorowali się na religii samarytan w procesie konstruowania własnej tożsamości wiary. Przykładowo, uznawali Pięcioksiąg Mojżeszowy i odrzucali jednocześnie pozostałych proroków Biblii Hebrajskiej, co jest charakterystyczne dla samarytan. W przypadku Hagarenów prowadziło to do wzmocnienia pozycji Abrahama, usunięcia podstaw do legitymizacji władzy przez potomków z linii Dawidowej oraz odrzucenie świętości Jerozolimy¹⁰⁷. Koran interpretuje ofiarowanie syna Abrahama w sposób charakterystyczny dla samarytan (wers 37:100 i n.), tzn. pomija znaczenie jego ofiary jako przedwyobrażenia zbawczej ofiary Chrystusa, a na to miejsce akcentuje ponadczasowy motyw łaskawości Boga wynagradzającego posłuszeństwo ludziom czyniącym dobro (por. Koran 37:105, 110)¹⁰⁸. Religia abrahamowa kultywowana przez Hagarenów mogła przejść od samarytan jeszcze szereg innych koncepcji religijnych.

Ważnym komponentem hagaryzmu było opracowanie własnej profetologii. Jak wspomniano wcześniej, doktryna judeohagaryzmu miała w swej pierwotnej formie nie przypisywać większego znaczenia osobie Mahometa, „redukując jego misję do poziomu monoteistycznego kaznodziei o raczej słabo sprecyzowanym statusie”¹⁰⁹. Status ten podniesiono dopiero później (po jego śmierci) poprzez zdefiniowanie misji Mahometa jako proroka księgi odnawiającego i przywracającego religię Abrahama. I tak oto, Mahomet objął już w hagaryźmie rolę przewodnika ludu podejmującego wędrówkę do Ziemi Obiecanej, na wzór Mojżesza. Również na wzór Mojżesza odebrał swe objawienie na świętej górze: „*Archetyp możeszowy dostarczył zarówno modelu*

¹⁰⁶ *Ibidem*, s. 131. Według informacji uzyskanej przez autora niniejszej książki bezpośrednio od P. Crone w 2013 roku, wplecenie wątku samarytanizmu w teorię hagaryzmu było pomysłem M. Cooka, który w kilka lat po publikacji książki wycofał się z niego.

¹⁰⁷ *Ibidem*, s. 14–15.

¹⁰⁸ *Ibidem*, s. 19, 170.

¹⁰⁹ *Ibidem*, s. 16.

jak i mandatu do rewizji postaci Mahometa jako odbiorcy nowego objawienia”¹¹⁰ – piszą Crone i Cook. Sugerują, że za wzór cech profetologicznych Hagareni powzięli sobie szczególnie treści z Księgi Powtórzonego Prawa. Według tego wzorca ma portretować Mahometa jako proroka również i sira. W tym duchu, werset 18:15 z Księgi Powtórzonego Prawa („*Pan, Bóg twój, wzbudzi ci proroka spośród braci twoich, podobnego do mnie. Jego będziesz słuchał*”) można rozumieć jako profetyczną zapowiedź misji Mahometa, proroka wzbudzonego spośród braci Żydów – Arabów¹¹¹.

Crone i Cook stwierdzają, że „*Po wykreowaniu Mahometa do roli proroka księgi na wzór Mojżesza, tożsamość nowej wiary została ostatecznie zabezpieczona*”¹¹². Czując się już na pewniejszej pozycji, Hagareni mogli wówczas pozwolić sobie na uznanie proroków także z kanonu judaistycznego, oraz wzmocnić pozycję Jezusa plasując go wraz Mojżeszem i Mahometem w jednej linii wielkich proroków-prawodawców według modelu mojżeszowego. Ostatni z nich, Mahomet, pieczęć proroków z pokolenia Izmaela, łączył w swym przesłaniu monoteistyczne dziedzictwo judaizmu z rodzimą tożsamością Arabów¹¹³.

W jednej ze swych książek, M. Cook sugeruje, że zasadnicza idea, którą Mahomet miał zaczerpnąć z religii Abrahama i dalej rozwijać w duchu islamu, pojawia się już w Księdze Jubileuszów – apokryfie Starego Testamentu datowanym na II w. p.n.e. Kilkaset lat później, Hermiasz Sozomen, chrześcijański pisarz z V wieku, za swoich czasów opisał „*pierwotny monoteizm izmaelicki, identyczny z tym, który panował wśród Hebrajczyków aż do czasów Mojżesza; następnie stwierdził, opierając się na znajomości współczesnych sobie warunków, że prawa Izmaelitów musiały ulec zniekształceniu z powodu upływu czasu i oddziaływania ze strony pogańskich sąsiadów*” – pisze Cook¹¹⁴.

¹¹⁰ *Ibidem*, s. 17.

¹¹¹ *Ibidem*.

¹¹² *Ibidem*, s. 18.

¹¹³ *Ibidem*, s. 19.

¹¹⁴ Cook, *Mahomet*, s. 112.

Koran księgą Hagarenów

Autorzy teorii hagarizmu stawiają tezę, że Hagareni mogli posiadać w okresie poprzedzającym kompilację Koranu inne, krótsze teksty o statusie świętości. W VII wieku, opracowując na ich podstawie swą zbiorczą świętą księgę, Hagareni „scalili w jedno większą liczbę swych wcześniejszych dzieł religijnych”¹¹⁵. Tak miał powstać pierwszy, roboczy tekst Koranu, jeszcze wielokrotnie przeredagowywany w okresie późniejszym. Z punktu widzenia kompozycji, „sam Koran daje pewne niejasne wskazówki, że jego integralność była problematyczna”¹¹⁶, co z kolei jest podstawą do refleksji nad zarzutem stawianym [kalifowi] ‘Utmānowi, że Koran był [pierwotnie] wieloma księgami, z których on [‘Utmān] pozostawił tylko jedną” – piszą Crone i Cook¹¹⁷. Również z punktu widzenia formy literackiej, w Koranie „uderzająco brakuje struktury przewodniej, jest on często niejasny i niekonsekwentny zarówno pod względem języka jak i treści, niedbały w łączeniu odrębnych materiałów, i powtarzający całe ustępy w różnych wersjach” – uważają badacze¹¹⁸. Wnioskują na tej podstawie, że – podobnie jak np. Biblia Hebrajska – również i święta księga islamu jest „rezultatem późnego i niedoskonałego redagowania materiałów pochodzących z licznych tradycji”¹¹⁹.

Prace redakcyjne nad pierwszą wersją Koranu musiały przebiegać w pośpiechu i trwać raczej krótko. Crone i Cook nie wskazują jednak na

¹¹⁵ Crone, Cook, Hagarism, s. 17.

¹¹⁶ Crone i Cook podają tu jako przykład wers 15:87 mówiący o tym, że prorok otrzymał siedem enigmatycznych *maṭānī* (w tłum. J. Bielawskiego: „Daliśmy tobie siedem powtarzanych i Koran wspomniały”). Kolejne wersy potępiają tych, którzy dzielą Koran (wers 15:90 i n.); niektórzy odrzucają częściowo to, co zostało objawione prorokowi (13:36); inni woleliby, by Koran został objawiony naraz w całości (25:32) lub by został zmieniony (10:15).

¹¹⁷ *Ibidem*, s. 17. Crone i Cook nawiązują tu do treści jednego z hadisów, który donosi, iż niektórzy muzułmanie zarzucali kalifowi ‘Utmānowi, że na skutek redakcji Koranu na jego zarządzenie powstała tylko jedna święta księga (arab. *kitāb*), podczas gdy wcześniej istniało ich wiele (arab. *kutub*). Można to również rozumieć w ten sposób, że ludzie ci protestowali przeciwko likwidacji przez ‘Utmāna innych wariantów koranicznego tekstu sprzecznych z Bożymi objawieniami. Tak właśnie interpretuje ten niejednoznaczny hadis tradycja muzułmańska.

¹¹⁸ *Ibidem*, s. 18.

¹¹⁹ *Ibidem*.

świadczenia, które mogłyby pomóc w określeniu daty tej redakcji. Stwierdzają jedynie dość lakonicznie, że: „(...) treść samego Koranu jest niewiele pomocna w ustaleniu historycznego kontekstu jego powstania”¹²⁰. Dopiero inskrypcja z Kopuły na Skale na Wzgórzu Świątynnym w Jerozolimie (pochodząca z ostatniej dekady VII w.), zawierająca formuły zbliżone do koranicznych, pozwala – ich zdaniem – osadzić Koran w przybliżonych ramach czasowych.

Najwcześniejsza wzmianka o Koranie w tradycji niemuzułmańskiej, do której docierają P. Crone i M. Cook, pochodzi z późnego okresu umajjadzkiego (I poł. VIII w.). Jest to znana w islamistyce dysputa między anonimowym Arabem a mnichem z Bēt Hālē¹²¹. „Nie istnieje żadna wskazówka na istnienie Koranu przed końcem VII wieku” – twierdzą Crone i Cook¹²². Przeciw wczesnej kodyfikacji tekstu Koranu ma przemawiać m.in. fakt, że pierwsze fragmenty tekstów zbliżone do cytatów koranicznych pojawiają się na monetach i w inskrypcjach dopiero pod koniec VII wieku, przy czym różnią się jeszcze treścią od znanego nam dziś tekstu Koranu¹²³.

Oboje badacze opowiadają się za tezą, że osobą, która zebrała i zniszczyła rozbieżne warianty tekstu koranicznego zastępując je ujednoliconą (lecz jeszcze niefinalną) księgą opracowaną według własnej koncepcji był – nie jak przekazuje tradycja muzułmańska kalif ‘Utmān Ibn ‘Affān – lecz znany umajjadzki rządcą Iraku Al-Ḥağğāğ Ibn Yūsuf (661–714). W tradycji islamu przypisuje mu się m.in. modyfikację arabskiej ortografii. Dzieło zniszczenia Al-Ḥağğāğa Ibn Yūsufa miało ujść tylko niewiele niekanonicznych manuskryptów Koranu przypisywanych zwolennikom Alego¹²⁴.

¹²⁰ *Ibidem*, s. 167 (przyp. 17). Por. również: *Ibidem*, s. 18.

¹²¹ *Ibidem*, s. 12, 18, 241; P. również: David G.K. Taylor (red. i tłum.), *The Disputation between a Muslim and a Monk of Bēt Hālē: Syriac Text and Annotated English Translation*, [w:] Sidney Griffith, Sven Grebenstein (red.), *Christsein in der islamischen Welt: Festschrift für Martin Tamcke zum 60. Geburtstag*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2015, s. 187–242.

¹²² *Ibidem*, s. 18.

¹²³ Cook, *Mahomet*, s. 103: “Podobnie gdy pod koniec VII wieku pojawiają się pierwsze koraniczne cytaty na monetach i w inskrypcjach, wykazują one różnice w stosunku do tekstu kanonicznego. Rozbieżności te są nieznaczne, gdy chodzi o treść, lecz fakt, że pojawiają się w tak oficjalnych sytuacjach, źle pasuje do poglądu, iż w owym czasie tekst Księgi był już ustalony.”

Koncepcja poddaństwa Bogu a samarytanizm

Istnienie wspomnianych analogii między hagaryzmem a samarytanizmem jest jedną z głównych osi, na których zasadza się teoria Patricii Crone. Wpływy samarytanizmu miały głęboko przeniknąć do świadomości Hagarenów. Już na wczesnych etapach hagaryzmu, mieli oni odciąć się od judaizmu, na wzór samarytan, poprzez odrzucenie świętości Jerozolimy i ustanowienie własnego sanktuarium (samarytanie w Sychem, Hagareni docelowo w Mekce). W jednej i drugiej religii miejsce kultu umiejscowiono nieopodal świętej góry (samaryjskie Garizim i mekkańskie 'Arafāt), do której pielgrzymuje się ze świętego miasta. Również w obydwu przypadkach, sanktuaria miały być szczególnie naznaczone obecnością Abrahama. W samaryjskim Sychem miał znajdować się grób patriarchy Józefa (nie zaś Judy), a w hidżazyjskiej Mekce grób Izmaela (a nie Izaaka)¹²⁵.

Kolejną kalką przejętą przez Hagarenów z samarytanizmu ma być legitymizacja instytucji władzy, odmienna od judaizmu i chrześcijaństwa¹²⁶. Społeczności samarytan przewodniczy religijnie i politycznie dziedziczny kapłan z linii Aarona, nie zaś król¹²⁷. Jego mandat sankcjonuje święta genealogia i ezoteryczna wiedza religijna¹²⁸. Jak przekonują Crone i Cook, analogię systemu władzy w samarytanizmie i islamie widać na przykładzie szyizmu (samarytański Aaron i szyicki Ali)¹²⁹. Crone jest zresztą przekonana, że

¹²⁴ Crone i Cook mają tu prawdopodobnie na myśli hadis zawarty w jednym z sześciu podstawowych zbiorów hadisów (uznawanych przez w islamie za kanoniczne) autorstwa Abū Dāwūda as-Siġistānīego (817–889) znany pt. *Sunan Abī Dāwūd* Autor donosi w nim, że Al-Ḥaġġāġ Ibn Yūsuf dokonał zmiany 11 liter w Koranie. Muzułmańscy teolodzy uważają ten hadis powszechnie za słaby (ze względu na wątpliwy ciąg jego tradentów). Crone, Cook, *Hagarism*, s. 18, 168 (przyp. 21).

¹²⁵ Crone, Cook, *Hagarism*, s. 21

¹²⁶ *Ibidem*, s. 123.

¹²⁷ Crone i Cook piszą w tym kontekście, że według zachowanej we fragmentach maronickiej *Chronica Minora* (tzw. *Kroniki Guidiego*), Mu'āwiya nie nosił korony. *Ibidem*, s. 176; za: Ignacio Guidi (red. i tłum.), *Chronica Minora*, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Scriptores Syri, ser. III, t. IV, Paris 1903, s. 71.

¹²⁸ Crone, Cook, *Hagarism*, s. 26, 29, 131.

¹²⁹ *Ibidem*, s. 26–27.

to właśnie szyicki odłam islamu zachował do dziś strukturę władzy religijnej i politycznej najbardziej zbliżoną do „*hagareńskiego oryginału*”¹³⁰. Z tej perspektywy, pozycja szyizmu wobec sunnizmu stała się analogiczna do pozycji samarytanizmu wobec judaizmu¹³¹.

Crone i Cook uważają, że również wpływom samarytańskim mają mużulmanie zawdzięczać ugruntowanie się terminu *islām* we współczesnym jego znaczeniu poddaństwa Bogu¹³². Warto tu zauważyć, że mimo iż arabski czasownik *aslam*^a (w IV temacie sprawczym oznaczający współcześnie pole semantyczne ‘stawania się mużulmaninem, poddanym Bogu’) ma odpowiedniki w wielu językach semickich – hebrajskim, aramejskim czy syryjskim, jednak ani żydowska ani chrześcijańska literatura nie dostarczają przekonujących przykładów na historyczne użycie tego terminu w tym konkretnym znaczeniu¹³³. Crone i Cook przekonują, że odnaleźli taki uzus w tekstach samarytańskich poprzedzających erę islamu¹³⁴.

Tak pojmowana idea islamu ma w samarytaniźmie kontekst patriarchalny i jest zorientowana wokół osoby Abrahama. Nie zajmuje jednak w tej religii pozycji centralnej, a raczej peryferyjną. Tymczasem w religii Hagarenów uzyskała doniosłe miejsce, analogiczne do pojęcia przymierza możeszowego

¹³⁰ Crone, Hinds, *God's Caliph*, s. 1–3.

¹³¹ Crone, Cook, *Hagarism*, s. 27.

¹³² *Ibidem*, s. 19.

¹³³ W dyskursie naukowym zwraca się uwagę, iż arabskie terminy *aslam*^a i *islam* charakteryzują się w samych arabskich źródłach wieloznacznością.

¹³⁴ Autorzy teorii hagaryzmu powołują się tu na *Memar Marqah* – samarytański midrasz będący komentarzem do Pięcioksięgu: John MacDonald (red. i tłum.), *Memar Marqah. The Teaching of Marqah. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, t. 84 (1963). Zwrot *Ašlēm nafšēh le-marēh* (pol. ‘oddać duszę Panu’) pojawia się w odniesieniu do Abrahama na s. 85 i w odniesieniu do patriarchów ogólnie na s. 90. W tym drugim przykładzie, użycie tego zwrotu łączy się z ideą Bożego wynagrodzenia dla sprawiedliwych, co – zdaniem Crone i Cook – jest uderzająco podobne do sury Koranu 2:106. Ponadto w *Memar Marqah* znajdują się podobne morfologicznie i semantycznie konstrukcje z wykorzystaniem innych tematów tego samego czasownika: *šallēm nafšēh le-marēh* (pol. ‘oddać, przekazać duszę Panu’) (s. 43), *eštelem* (pol. ‘oddać się’) (s. 60), i pokrewnego rdzenia: *ešta'bad* oraz *mešta'bedin* (s. 60). Crone, Cook, *Hagarism*, s. 19, 169.

Panteon sceptyków...

w judaizmie. Abraham stawiany jest przez Koran (po dziś dzień) za wzór poddaństwa Bogu, co staje się centralnym przesłaniem nowej religii¹³⁵.

Biorąc pod uwagę specyfikę użycia terminu *islām* w Koranie oraz semantykę semickiego rdzenia *s/šlm*, Crone i Cook sugerują, że słowo to mogło przejściowo oznaczać w siatce pojęciowej religii Hagarenów ‘wstąpienie w przymierze pokoju’ w duchu abrahamowym¹³⁶. W tym rozumieniu, koncepcja *islāmu* stanowiła teologiczną ripostę Hagarenów wobec Żydów, stając się narzędziem do ich zamierzonego rozłamu z judaizmem po zwycięskiej kampanii w Ziemi Świętej¹³⁷.

Crone i Cook przekonują, że po ugruntowaniu się pojęcia *islām* w owym nowatorskim ujęciu Hagarenów, zepchnęło ono dotychczas ich główny obowiązek religijny – wędrówkę ku Ziemi Obiecanej (‘hidżrę’) na dalszy plan. Po tym jak Ziemia Obiecana została zdobyta, a objawienie znalazło swój wyraz w postaci spisanej księgi, Hagareni zwrócili się z większą atencją ku koncepcji ‘wstąpienia w przymierze pokoju’. *Islām* zastąpił ‘hidżrę’ stając się najważniejszym obowiązkiem religijnym, a *Mahgrayē* zostali przemianowani na *muslimūn* (muzułmanów)¹³⁸.

Mekka w krainie Nabatejczyków

Crone i Cook są przekonani, że również status świętości Mekki w islamie ma swoje źródło w religii samarytańskiej. „(...) żadne wczesne źródło spoza muzułmańskiej tradycji literackiej nie wspomina Mekki z nazwy” – stwierdzają badacze¹³⁹. Jedna z najwcześniejszych takowych wzmianek znajduje się w syryjskiej wersji Apokalipsy Pseudo-Metodego (koniec VII wieku). Jednak

135 Por. m.in. analogie pomiędzy oddaniem się człowieka prawowiernego Bogu i przyjęciem przez niego religii Abrahama (Koran 4:124–125) oraz między koranicznymi określeniami *muslimūn* (pol. ‘muzułmanie’) i *millat Ibrāhīm* (pol. ‘religia Abrahama’) (22:78). *Ibidem*, s. 169–170.

136 Crone i Cook zwracają tu uwagę na użycie hebrajskiego imiesłowu biernego *mušlam* w kontekście relacji między człowiekiem a Bogiem. *Ibidem*, s. 170.

137 *Ibidem*, s. 20.

138 *Ibidem*.

139 *Ibidem*, s. 22.

w ocenie autorów teorii hagaryzmu, odniesienie do Mekki jest w tym wypadku późniejszą interpolacją kopistów¹⁴⁰. Kolejna jej wzmianka pojawia się w łacińskiej kronice *Continuatio Byzantia Arabica* powstałej na Półwyspie Iberyjskim ok. roku 741 roku. Paradoksalnie, kronika definiuje Mekkę jako dom Abrahama i umiejscawia ją na pustyni pomiędzy Ur Chaldejskim a Harranem (w Górnej Mezopotamii). Sam Koran, wymienia Mekkę (arab. *makka*) z nazwy jeden raz (w wersji 48:24) w kontekście zbrojnych zająć związanych z jej doliną, nie podaje jednak geograficznej lokalizacji¹⁴¹.

Crone i Cook kwestionują również twierdzenie tradycji muzułmańskiej, że pojawiający się w koranicznym wersie 3:96 wyraz *bakka* (hapax legomenon, podobnie jak słowo *makka*) odnosi się do Mekki. Stwierdzają, że nie ma zewnętrznych (czytaj: niemuzułmańskich) dowodów na istnienie takiej zależności¹⁴². Według nich, koraniczne *bakka* wywodzi się raczej od sanktuarium Bakka (lub Bekka) wspominanego w samarytańskim targumie znanym pod nazwą *Asatir*¹⁴³. Lektura targumu sugeruje, że ośrodek kultu w Bekce zbudowali potomkowie Nebajota po śmierci Izmaela (Nebajot był pierworodnym synem Izmaela; por. Księga Rodzaju 25:13), zamieszkujący ziemię „*od Chawila aż do Szur; leżącego naprzeciw Egiptu, na drodze do Aszszuru.*” (Ks. Rodz. 25:18)¹⁴⁴. W wersach 17 i 18 rozdziału 25 Księgi Rodzaju *Asatir* podaje w kontekście Izmaela, że „*umarł [on] i połączył się ze swoimi przodkami, na drodze do Bekki w kierunku Aszszuru*”. Bekkańskie sanktuarium byłoby w tym rozumieniu archetypem Mekki, lub nawet jej archaiczną nazwą¹⁴⁵. Crone i Cook postulują, że Hagareni mogli w pierwszej fazie swej

¹⁴⁰ *Ibidem*, s. 21–25.

¹⁴¹ *Ibidem*, s. 22.

¹⁴² *Ibidem*.

¹⁴³ Moses Gaster (red. i tłum.), *The Asatir: The Samaritan Book of the „Secrets of Moses”*, The Royal Asiatic Society, London 1927, s. 262.

¹⁴⁴ Crone, Cook, *Hagarism*, s. 22. Pełna treść wersów 17 i 18 rozdział 25 Księgi Rodzaju (wg Biblii Tysiąclecia): „*17. A Izmael, mając sto trzydzieści siedem lat, doszedł do kresu swego życia; umarł i połączył się ze swoimi przodkami. 18 [Jego zaś potomkowie] mieszkali od Chawila aż do Szur; leżącego naprzeciw Egiptu, na drodze do Aszszuru. Osiedlili się tam, mimo sprzeciwu ze strony spokrewnionych z nimi szczepów*”. Według Crone i Cook, Arabowie to pod względem etnicznym biblijny lud Kenitów (Ks. Rodzaju 15:18–21). *Ibidem*, s. 35–36.

¹⁴⁵ *Ibidem*, s. 22.

Panteon sceptyków...

religii zaczerpnąć z targumu Pięcioksięgu „*swych samarytańskich mentorów*” mandat do umocowania sanktuarium we własnym świętym mieście¹⁴⁶.

Gdzie dokładnie owo sanktuarium lub miasto – Bakka – mogło się znajdować? Autorzy teorii hagaryzmu uważają, że topografia szeregu aramejskich targumów jak i samego Koranu wskazuje, iż hagareńskie sanktuarium nie leżało pierwotnie w Hidżazie, lecz znacznie dalej na północny-zachód zarówno od Mekki jak i Medyny, na północno-zachodnich obrzeżach Półwyspu Arabskiego¹⁴⁷. Sugerują lokalizację w nabatejskiej Elusie (dziś w Izraelu, na pustyni Negew) znanej z targumów – co ciekawe – pod nazwą Hągra¹⁴⁸ (arabskie *Al-Ḥiġr*)¹⁴⁹. Hągra pojawia się w targumach też pod sparafrazowaną nazwą Szur. Cytowany wyżej passus z Księgi Rodzaju wymienia tę miejscowość w kontekście śmierci Izmaela. Co interesujące, jak zauważają Crone i Cook, według tradycji muzułmańskiej zarówno Hagar jak i jej syn Izmael zostali pochowani właśnie w miejscu zwanym *al-ḥiġr*¹⁵⁰ (co dziś

¹⁴⁶ *Ibidem*.

¹⁴⁷ *Ibidem*, s. 23–24.

¹⁴⁸ Hągra w miejsce hebrajskiego Szur pojawia się w Targumie Onkelosa w Ks. Rodz. 16:7, 20:1, 25:18, oraz Targumie Pseudo-Jonatana w 16:7 i 20:1, natomiast Hągra w miejsce Bered pojawia się w Targumie Onkelosa w 16:14; za: *Ibidem*, s. 172 (przyp. 21).

¹⁴⁹ Zastanawiające, że Crone i Cook nie wspominają tu o innym starożytnym mieście nabatejskim i tamudejskim Al-Ḥiġr, znanym dziś z ruin zachowanych nieopodal saudyjskiego miasta Mada'in Šālīh (dziś północny kraniec prowincji Medyna, a kiedyś południowy kraniec Nabatei). Pod nazwą Hegra miasto to pojawia się w źródłach greckich i rzymskich, m.in. u Pliniusza. Współczesne badania archeologiczne wskazują także, że w Hegrze sprawowany był kult matki bogów Al-Lat (arab. *Al-Lāt*), natomiast w Elusie kult Al-Uzzy (arab. *Al-'Uzzā*). Nie wiadomo jednak, czy można utożsamiać Elusę z Hegrą, jak czynią to Crone i Cook. Zofia Brzozowska, *Boginie przedmuzułmańskiej Arabii (Al-Lat, Al-Uzza, Manat)*, [w:] Teresa Wolińska, Paweł Filipczak (red.), *Bizancjum i Arabowie. Spotkanie cywilizacji VI – VIII wiek*, Wydawnictwo Naukowe PWN SA, Warszawa 2015, s. 64–89.

¹⁵⁰ Crone, Cook, *Hagarism*, s. 23. Można tu uzupełnić narrację Crone i Cooka o inną interesującą obserwację, a mianowicie, że u Euzebiusza z Cezarei (w *Preparatio evangelica*) znajduje się stwierdzenie, iż Abraham składał w ofierze nie Izaaka, a Izmaela (a więc tak, jak naucza tradycja muzułmańska). Dwunastu królów arabskich, potomków Abrahama i jego nałożnicy miało na przełomie ery starożytnej i nowożytnej panować w prowincji 'Arabia' na rubieżach Cesarstwa Rzymskiego. Edwin H. Gifford (red.), *Eusebii Pamphili. Evangelicae Praeparationis Libri XV*, Oxford University Press, Oxford 1903.

według tej tradycji objaśnia się jako teren mekkańskiego sanktuarium)¹⁵¹. Sam termin *al-ḥiğr* pojawia się też w Koranie (wers 15:80) jako miejsce gniewu Bożego¹⁵². Od niego nazwę przybrała piętnasta sura Koranu.

Według tezy Crone i Cooka, hagareńskie sanktuarium znajdowało się zatem pierwotnie w północno-arabskiej Eluzsie/Bekce (*Al-Hiğr*), skąd Hagareni mieli odbyć swą wędrówkę, zwaną hidżrą, do Jerozolimy. Dopiero wiele lat później cała ta topografia została wstecznie projektowana (jak zresztą całe dzieje islamu) na obszar Hidżazu – do Mekki i Medyny. Z jakich powodów miano tak uczynić? Oboje orientaliści tłumaczą, że było to właśnie skutkiem zerwania Hagarenów z żydowskim mesjanizmem¹⁵³. Te kwestie religijne sprawiły, że sanktuarium nowej religii musiało znaleźć się w dalekiej Arabii. Jerozolima natomiast pozostała hagareńską metropolią o strategicznym znaczeniu politycznym. Wyraz dążeń religijnych Hagarenów z tego okresu stanowi budowlą jerozolimskiej Kopuły na Skale, dzieło umajjadzkiego kalifa ‘Abd al-Malika¹⁵⁴. Crone i Cook uważają w kontekście geograficznej lokalizacji Mekki, że jeszcze w późnej tradycji muzułmańskiej można znaleźć zawołowane reminiscencje faktu, że arabski wyraz *makka* musiał albo odnosić się pierwotnie do lokalizacji hagareńskiej Bekki albo określać jeszcze inną lokalizację geograficzną. Przykładem mogą być muzułmańskie tradycje donoszące, że w okresie pierwszej i drugiej fitny w islamie (tj. wojen o władzę

¹⁵¹ P. m.in: Al-Ḥiğr, *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*, E.J. Brill, Leiden 1986, t. 3, s. 366; oraz: Juan Eduardo Campo (red.), *Encyclopedia of Islam*, Facts On File, New York 2009, s. 281.

¹⁵² Koran, sura 15 (*Al-Hiğr*), wersety 78–84: „78. *I mieszkańcy Gąszczy byli z pewnością niesprawiedliwi!* 79. *Przeto zemściliśmy się na nich. Zaprawdę, obydwie miasta stały się jasnym wzorem!* 80. *I oto mieszkańcy Al-Hidżr uznali wysłanników za kłamców.* 81. *My przynieśliśmy im Nasze znaki, lecz oni się odwrócili.* 82. *I drżyli mieszkania w górach, bezpieczni.* 83. *I pochwycił ich krzyk o rannej porze.* 84. *I na nic im się przydało to, co oni zyskali.*” W przypisie do wyrazu Al-Hidżr J. Bielawski pisze, że „mieszkańcy Al-Hidżr to, według muzułmańskich egzegetów, lud Samud, mieszkańcy krainy skalistej. Nie jest to dawna Petra, jak sugerują niektórzy, lecz kraina zwana Hegra przez Ptolemeusza, a Egra przez Pliniusza. Dzisiejsza nazwa tej krainy czy miasta – Madā’ in Šāliḥ – „Miasto Saliha” nawiązuje do legendy koranicznej, według której Šāliḥ miał ostrzegać lud Samud, który go jednak nie posłuchał. Madā’ in Šāliḥ leży na północ od Medyny (kilka dni drogi), na szlaku wiodącym do Syrii; dziś to już tylko ruiny, kryjące często cenne inskrypcje”. Koran, Józef Bielawski (tłum.), Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1986, s. 885.

¹⁵³ Crone, Cook, *Hagarism*, s. 25.

¹⁵⁴ *Ibidem*, s. 32.

Panteon sceptyków...

między muzułmanami w II poł. VII w. n.e.) podróźni odbywali trasę z Medyny do Iraku przez Mekkę¹⁵⁵.

Wspierając swą tezę, Crone i Cook wskazują ponadto na dowody archeologiczne (niestety dość wybiórcze): co najmniej dwa meczety w Iraku z okresu Umajjadów (meczet Al-Ḥaġġāġa Ibn Yūsufa w Wasīṭ w południowo-wschodnim Iraku oraz inny meczet pod Bagdadem) są skierowane mihrabem za bardzo na północ, by wskazywać Mekkę (odchylenie odpowiednio o 33 i 30 stopni). Dla obojga badaczy pokrywa się to z niektórymi stwierdzeniami z literatury muzułmańskiej, że mekkańska *qibla* leżała na zachód od Iraku (takie objaśnienie pojawia się np. w opisie meczetu w Al-Kufie u Al-Balāḍurīego¹⁵⁶). Również w Egipcie, jedna z zachowanych tradycji muzułmańskich donosi, że mihrab meczetu ‘Amra Ibn al-‘Āṣa w Al-Fustāt był pierwotnie zorientowany zbytnio na północ, by wskazywać kierunek na Mekkę, więc został architektonicznie skorygowany za rządów Qurry Ibn Šarīka al-‘Absīego w pierwszych latach VIII w. n.e.¹⁵⁷. Z kolei w literaturze chrześcijańskiej zachowało się zastanawiające stwierdzenie Jakuba z Edessy (640–708), że *Mahgrayē* w Egipcie modlili się twarzą na wschód w stronę Al-Ka‘by¹⁵⁸. Umiejscowienie sanktuarium muzułmańskiego w Mekce jest zatem, według autorów teorii hagaryzmu, późniejszym wytworem tradycji muzułmańskiej, podjętym przez późniejsze źródła wschodniochrześcijańskie (X – XII wiek) jako topos literacki¹⁵⁹.

Mekkański handel

Patricia Crone, już na własną rękę (bez M. Cooka), kontynuuje poszukiwania historycznych dowodów na nieistnienie Mekki w Hidżazie¹⁶⁰. Dezawuuując a priori źródła tradycji religijnej islamu jako niewiarygodne

155 Ibidem, s. 173 (przyp. 25).

156 Aḥmad al-Balāḍurī, *Kitāb futūḥ āl-buldān*, Michael de Goeje (red.), Brill, Leiden 1863–1866, s. 276; za: *Ibidem*, s. 23, 173 (przyp. 27).

157 *Ibidem*, s. 24, 173 (przyp. 29).

158 *Ibidem*, s. 24, 173 (przyp. 30).

159 *Ibidem*, s. 24.

naukowo, Dunka weryfikuje pod kątem historyczno-tekstualnym ważny komponent muzułmańskiej tradycji, a mianowicie tezę o istnieniu w VII wieku legendarnej międzynarodowej sieci handlowej z ośrodkiem w Mekce. Zgodnie z przekazem tej tradycji, kosmopolityczna Mekka leżała na ważnym kupieckim szlaku łączącym Syrię i Bizancjum na północy z Jemenem na południu. Brak wzmianek o Mekce (i Kurajszytach) w niemuzułmańskich źródłach późno-antycznych spoza Półwyspu Arabskiego doprowadził Patricię Crone do wniosku, że region Hidżazu, a tym bardziej sama Mekka, nie mogły kontrolować międzynarodowego handlu, lecz miały w nim najwyżej szczątkowy udział. Również w kontekście samej Mekki Crone uznaje, że najrozsądniej jest z punktu widzenia naukowego uznać przekaz tradycji muzułmańskiej za fikcję literacką¹⁶¹. Wyklucza, by Mekka mogła być w VII wieku n.e. tętniącym życiem, legendarnym, hidżazyjskim ośrodkiem handlowym, jak przyjęło się uważać w nauce w ślad za nauczaniem islamu.

Badaczka argumentuje, że Mekka, jeśli wówczas już w ogóle istniała w swojej obecnej lokalizacji, leżała na uboczu szlaków handlowych, jak wiadomo w trudno dostępnym, podgórskim regionie. Aby do niej dotrzeć, karawany przemieszczające się między południem Półwyspu Arabskiego a Syrią musiałyby zbaczać z trasy o ponad sto kilometrów w głąb lądu: „*Innymi słowy, Mekka nie była więc tylko odległa i nieurodzajna, lecz leżała też na uboczu*”¹⁶².

Co więcej, w okresie późnego antyku, w handlu między Południem (Jemenem) a Północą (Basenem Morza Śródziemnego) nie wykorzystywano już starożytnych szlaków lądowych. Od około I-II wieku n.e. wszystkie towary transportowano drogą morską¹⁶³, a w III wieku grecko-rzymski rynek wonności począł załamywać się bezpowrotnie. W VII wieku, jak wynika z badań Crone, handel tranzytowy wonnościami, przyprawami czy innymi towarami zamorskimi już dawno nie istniał, nawet w postaci transportu morskiego: „*W początko-*

¹⁶⁰ Crone poświęca temu zagadnieniu oddzielną, wspomnianą wyżej książkę – *The Meccan Trade and the Rise of Islam (Mekkański handel i narodziny islamu)*.

¹⁶¹ Crone, *Meccan Trade*, s. 225.

¹⁶² *Ibidem*, s. 7.

¹⁶³ *Ibidem*, s. 10, 29.

Panteon sceptyków...

wym okresie świetności Mekki nie było już lądowego handlu wonnościami, który Kurajscy mogliby przejąć, ani rzymskiego rynku, z którego mogliby czerpać zyski”¹⁶⁴. Jak pisze Crone, również „z samej tradycji muzułmańskiej nie wynika, jakoby mekkańczycy mieli handlować tymi towarami, natomiast Grecy, którzy mieli je od nich kupować, nigdy nie słyszeli o Mekce”¹⁶⁵. Co więcej, jak postuluje badaczka, nie ma dowodów na istnienie morskich kontaktów Arabów z Indiami zanim takowe powstały między Indiami a światem zachodnim¹⁶⁶. „Człowiek zastanawia się, gdzie w tym wszystkim miejsce na handlową i polityczną hegemonię Mekki, w której tle Mahomet miał rozpocząć swoją działalność? Jakież handel arabskimi przyprawami ostał się, by mogli go przejąć mekkańczycy? Handel jakimi orientalnymi towarami mogli oni wydrzeć z rąk Persów, Etiopczyków i Greków? Gdzie w Arabii ‘zamkniętej między Persją a Rzymem’ (...) było miejsce na powstanie dalece rozwiniętego ‘mekkańskiego imperium’? To nie ma sensu. (...) kurajczycki handel wonnościami, przyprawami i towarami zamorskimi jest fikcją”¹⁶⁷ – pisze Crone.

Według niej, nieprawdą jest również, że mekkańczycy eksportowali własne (arabskie) złoto, srebro, czy perfumy. Mogli raczej jedynie zbywać skóry, a także ewentualnie tkaniny, wełnę, zwierzęta (wielbłądy, być może również osły) i żywność (sery)¹⁶⁸. Jednak żaden z tych towarów nie byłby osobliwością w basenie Morza Śródziemnego: Bizantyńczycy produkowali własne perfumy i wyrabiali tkaniny, a syryjska pustynia dostarczała wielbłądy, owce i wyroby pochodne¹⁶⁹. Poza tym powstaje pytanie, w jaki sposób, towary tak nikłej wartości, nawet po przetransportowaniu kilku tysięcy kilometrów, mogły skutecznie cenowo konkurować z takimi samymi rodzimymi produktami

¹⁶⁴ *Ibidem*, s. 29, a także 45, 51. Ilości arabskich przypraw sprowadzanych przez cywilizację grecko-rzymską były w okresie apogeum dosyć pokażne, natomiast w VI wieku już tylko śladowe.

¹⁶⁵ *Ibidem*, s. 11.

¹⁶⁶ *Ibidem*, s. 30, 39.

¹⁶⁷ *Ibidem*, s. 50.

¹⁶⁸ *Ibidem*, s. 87, 138, 141. Crone pisze, że nie ma źródeł, aby stwierdzić lub zaprzeczyć hipotezie, że ewentualny handel skórą z Mekki, jeśli w ogóle takowy istniał, był zmonopolizowany przez mekkańczyków.

¹⁶⁹ *Ibidem*, s. 107. Por.: Patricia Crone, *Quraysh and the Roman Army Making Sense of the Meccan Leather Trade*, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, t. 70 (2007), s. 63–88.

w Syrii?¹⁷⁰ Pozostałe produkty – rodzynki, wino (a także niewolnicy) – nie pochodziły z Arabii, nie stanowiły wyrobów miejscowych, lecz były jedynie tam sprzedawane¹⁷¹. Jedyńm towarem, na który mógł w VII wieku istnieć popyt w basenie Morza Śródziemnego były jemeńskie perfumy, które mekkańczycy mogli reeksportować na północ.

Jak twierdzi Crone, również w samej tradycji muzułmańskiej „*nie ma nic, co by sugerowało że [tego typu handel] miał przyciągać uwagę poza Arabią: sprzedaż wyrobów skórzanych, wełnianych i perfum w takich miejscach jak Buṣrā czy Adri‘āt raczej nie była hitem*”¹⁷². Konkluzja brzmi zatem, że mekkański handel praktycznie nie istniał: „*Jeśli tak mają się sprawy, nie można na temat handlu mekkańskiego powiedzieć nic i – koniec końców – to może okazać się jedynym rozsądnym wnioskiem*”¹⁷³. „*(...) Podsumowując, można stwierdzić, że cała próba rekonstrukcji natury mekkańskiego handlu jest daremna*”¹⁷⁴.

Crone dochodzi do wniosku, że handel mekkański „*nie był, po pierwsze, handlem tranzytowym. Po drugie, nie był handlem, który mógłby przyciągnąć uwagę mieszkańców Egiptu i Żyznego Półksiężycy. Po trzecie, nie był to handel, który implikowałby kontrolowanie jakichkolwiek szlaków handlowych w Arabii*”¹⁷⁵. Zaznacza, że „*Ani o Kurajszytach, ani o ich ośrodku handlowym, nie ma żadnej wzmianki zarówno w piśmiennictwie greckim, łacińskim, syryjskim, aramejskim, koptyjskim, ani żadnym innym powstałym poza Arabią przed podbojami*”¹⁷⁶. Z tej perspektywy nieprawdą jest zatem w ocenie badaczki, że handel mekkański mógł być jednym z decydujących czynników

¹⁷⁰ Crone, *Meccan Trade*, s. 101, 103.

¹⁷¹ *Ibidem*, s. 87.

¹⁷² *Ibidem*, s. 137–138.

¹⁷³ *Ibidem*, s. 108.

¹⁷⁴ *Ibidem*, s. 166.

¹⁷⁵ *Ibidem*, s. 133.

¹⁷⁶ *Ibidem*, s. 134.

prowadzących do powstania islamu, jak twierdzą niektórzy orientaliści (np. znany z klasycznych poglądów na temat islamu William Montgomery Watt)¹⁷⁷.

Zatem według Crone, wydarzenia związane z misją proroka Mahometa miały mieć miejsce nie w Hidżazie, lecz w rejonie basenu Morza Śródziemnego, a doniosłe znaczenie geopolityczne przedmuzułmańskiej Mekki wydaje się przecenione¹⁷⁸. Duńska badaczka nie podważa jednak samej koncepcji pochodzenia siły sprawczej islamu z Półwyspu Arabskiego jak i nie kwestionuje historyczności podbojów arabskich. Podboje miały w jej rozumieniu przyspieszyć proces autonomizacji wiary muzułmańskiej, ścierając ze sobą ludy różnego tła religijno-kulturowego – melkickich (melchickich) diofizytów z monofizytami i nestorianami z Syrii, Mezopotamii i Egiptu, a także z judaistami i niemonoteistami z Półwyspu Arabskiego i Persji.

Geneza prawa religijnego

Przełomowym okresem w procesie transformacji hagarystu w religię islamu miały być rządy umajjadzkiego kalifa ‘Abd al-Malika (685–705). Pod ich koniec, na początku VIII wieku islam był już w zarysach doktrynalnych bliski takiemu, jaki znamy dziś¹⁷⁹. Następnie, prawdopodobnie na skutek przeniesienia ośrodka władzy politycznej i religijnej z Syrii do Iraku w połowie VIII wieku, religia ta zaczęła wtórnie przesiąkać elementami pochodzącymi z tradycji rabinicznej.

Do tego czasu, jak przekonują Crone i Cook, kategoria prawa religijnego nie odgrywała w hagarystmie zbyt znaczącej roli. Kierowano się raczej elementami praktyki prawnej administracji Umajjadów, której nie można określić mianem tradycji prawa religijnego¹⁸⁰. Żydowski model prawa religijnego miał zostać zaadoptowany przez islam dopiero po przeniesieniu

¹⁷⁷ *Ibidem*, s. 231. P. np.: William Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca*, Clarendon Press, Oxford 1953; William Montgomery Watt, *Muhammad at Medina*, Clarendon Press, Oxford 1956.

¹⁷⁸ Crone, *Meccan Trade*, s. 225; Crone, *Hagarism*, s. 22 i 171.

¹⁷⁹ Crone, *Hagarism*, s. 29.

¹⁸⁰ *Ibidem*, s. 30; za: Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Clarendon Press, Oxford 1950, s. 190 i n.

środką ciężkości arabskiego kalifatu do Iraku – podówczas wiodącego ośrodka judaizmu rabinicznego.

Crone i Cook wskazują, że pierwsze szkoły muzułmańskiego prawodawstwa przypisują ustną tradycję prawną osobie proroka Mahometa, podobnie jak rabini czynili to w odniesieniu do Mojżesza podług maksymy: „*Tora w całości jest halachą Mojżesza na Synaju*”¹⁸¹. W ujęciu pierwszych muzułmańskich egzegetów, u podstaw tradycji poszczególnych szkół prawnych legła sunna proroka, czyli zbiór opowieści z jego życia i przykłady postępowania¹⁸². Crone i Cook stawiają przy tym tezę, że „*Jednocześnie rola samego świętego pisma wydaje się być we wczesnym prawodawstwie muzułmańskim jeszcze minimalna, co mogło być spowodowane połączeniem uproszczonego modelu misznaickiego z późnym pojawieniem się Koranu*”¹⁸³. Badacze opierają tu swe wnioski w przeważającej mierze na studiach wspomnianych wyżej, znanych islamoznawców XX wieku – Josepha Schachta¹⁸⁴ oraz Johna Wansbrough¹⁸⁵.

W drugiej połowie VIII w. społeczność muzułmańską podzielił teologiczny i prawny spór dotyczący statusu tradycji ustnej jako fundamentu świętego prawa. Jak piszą Crone i Cook, również i w tym wypadku losy islamu potoczyły się śladem precedensu judaizmu. Za odrzuceniem interpretacji prawa na bazie tradycji ustnej (na wzór miszny w judaizmie) na rzecz zdroworozsądkowej egzegezy na bazie pisemnego przekazu objawienia (na wzór midraszów w judaizmie) opowiedzieli się mutazylici, na wzór karaimów w judaizmie¹⁸⁶. Wysiłki mutazylitów spaliły jednak na panewce: „*(...) [mutazylici] usiłowali uzupełniać skrypturalne fundamenty prawa rozumem, czego efektem był rozum zamiast prawa. (...) [Tymczasem] prawo*

181 Crone, *Hagarism*, s. 30, 180 (przyp. 14); za: Birger Gerhardsson, *Memory and Manuscript. Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, C.W.K. Gleerup-Lund, Uppsala 1961, s. 82 i n.

182 Crone, *Hagarism*, s. 30.

183 *Ibidem*.

184 P. m.in.: Joseph Schacht, *An introduction to Islamic Law*, Clarendon Press, Oxford 1964; Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, op. cit.

185 Patricia Crone była seminarzystką Johna Wansbrough w School of Oriental and African Studies (SOAS) w Londynie.

186 Crone, *Hagarism*, s. 30–31.

Panteon sceptyków...

*muzułmańskie zawsze czuło się dobrze znalazłszy się raz pod ogólną egidą Koranu. A redukcja miszny do midraszu element po elemencie jest w islamie operacją po prostu niewykonalną*¹⁸⁷.

Crone i Cook uważają, że w VIII wieku historyczne fundamenty korpusu tradycji ustnej proroka były wciąż jeszcze „wdzięcznie plastyczne”¹⁸⁸. Dzieło tworzenia prawa, które nie powiodło się mutazylitom przy użyciu narzędzi rozumowania, logiki i analogii (na zasadzie żydowskiej gemary), udało się tradycjonalistom poprzez uświęcenie ustnej tradycji (zwielokrotnienie ciągów isnadów) i stworzenie systemu setek tysięcy hadisów – opowieści stanowiących mniej lub bardziej spójne precedensy prawne, tj. prawo obyczajowe¹⁸⁹.

Tym samym, jak piszą Crone i Cook, dzieje religii Hagarenów zatoczyły swojeiste koło – od pierwotnego zapału religijnego, mariażu z judaizmem i epoki ekspansji, poprzez religijny i polityczny rozłam z judaizmem w celu stworzenia własnego kalifatu i wypracowania własnej religijnej tożsamości, po powrót ku modelom rabinicznym w procesie ostatecznej kanonizacji tradycji religijnej¹⁹⁰. Pozostajemy więc w kręgu semickiej tradycji religijnej.

187 *Ibidem*, s. 31.

188 *Ibidem*.

189 *Ibidem*. Na temat isnadów p. również: Cook, *Mahomet*, s. 90–92; a także szerzej o transmisji tradycji: Crone, Hinds, *God's Caliph*, s. 69–70. M. Cook pisze o isnadach w następujący sposób: „(...) fałszywe przypisywanie komuś autorstwa wypowiedzi było rozpowszechnione wśród uczonych z VIII wieku, a Ibn Ishak i jego współcześni opierali się na tradycji ustnej. Żaden z tych wniosków nie jest tak arbitralny, jak się może wydawać. Mamy podstawy uważać, że liczne Tradycje, dotyczące zagadnień dogmatycznych i prawa, rozmyślnie wprowadzono do obiegu wraz z fałszywymi łańcuchami przekazicieli. Ale posiadamy też liczne świadectwa toczonych w VIII wieku sporów o to, czy wolno zapisywać tradycje ustne. Implikacje wynikającej z tego poglądu dla oceny wiarygodności naszych źródeł są raczej negatywne. Skoro nie możemy polegać na łańcuchu przekazicieli, nie możemy twierdzić, że dysponujemy relacjami przekazanymi przez niezależnych świadków. Wiedza o życiu Mahometa – zanim została spisana – była przekazywana ustnie przez całe stulecie: prawdopodobieństwo, że materiał mógł ulec wówczas poważnym zmianom, jest duże”. Cook, *Mahomet*, s. 91–92.

190 Crone, *Hagarism*, s. 31–32.

VII wiek n.e. pod obcym jarzmem

Przez prace Crone przewija się jak leitmotyw jeszcze inna, ważka myśl: badaczka zdaje się szukać odpowiedzi na pytanie, dlaczego islam powstał właśnie w VII wieku, tj. dlaczego Arabowie z Półwyspu Arabskiego mieli akurat wówczas zjednoczyć się pod sztandarem religii, by dokonać podboju całego Lewantu?¹⁹¹ Arabia rządziła się przez setki, a może i tysiące lat tymi samymi plemiennymi zasadami, podlegała podobnym uwarunkowaniom. Od początku naszej ery była intensywniej poddawana wpływom monoteizmu, w różnych jego misyjnych formach. Co mogło sprawić, że Arabowie z takim zapalem podjęli inicjatywę krzewienia idei religijnej sąsiednim ludom właśnie w VII wieku, podczas gdy z pewnością mieli do tego wiele okazji również wcześniej, i zapewne mieliby też później? A może było to dziełem przypadku bądź, jak chce tradycja muzułmańska, zrządzeniem z wysoka i wypełnieniem się Bożego planu wobec Arabów i całej ludzkości?

Crone uważa, że końcówka VI wieku i początek VII upłynęły pod znakiem niespotykanych wcześniej prób obcej kolonizacji Półwyspu Arabskiego na szeroką skalę. Perskie kolonie były rozsiane we wschodniej jego części, w Nadżdżie i Jemenie. Persowie utrzymywali również sferę wpływów od Pustyni Syryjskiej po Hidżaz. Bizantyńczycy posiadali kolonie od Tabuku (obecnie prowincja na północnym-zachodzie Arabii Saudyjskiej) na północ, lecz ich pośrednie wpływy sięgały o wiele dalej na południe. Jemenem władali etiopscy sojusznicy Konstantynopola, zanim zostali wyrugowani przez Persów. „*Arabia Mahometa była poddana obcym rządóm na skalę nieporównywalną nawet z czasami współczesnymi (...)*” – stwierdza orientalistka¹⁹².

Czy jarzmo kolonizatorów mogło być wystarczającym powodem ‘eksplozowania’ Arabii właśnie w VII wieku? Według P. Crone, odpowiedź na to pytanie jest twierdząca. Czynnikiem prowadzącym do pojawienia się

¹⁹¹ *Ibidem*, s. 30.

¹⁹² Crone, *Meccan Trade*, s. 246.

Panteon sceptyków...

judeohagaryzmu (a później hagaryzmu i islamu) mógł być oddolny ruch autochtoniczny powstały w reakcji na obcą okupację¹⁹³.

Analogiami w historii są według badaczki późniejsze przewroty polityczno-religijne przeciwko arabskiej okupacji w Afryce Północnej i Iranie, a także XX-wieczna fala niepodległościowa mieszkańców Trzeciego Świata wobec starego porządku kolonialnego¹⁹⁴. Crone wylicza, że tego typu zrywy zrzeszają zwykle ludzi bez organizacji politycznej; przybierają niechybnie formę religijną; ich liderzy często podają się za proroków Bożych; są to zazwyczaj ruchy o charakterze milenijnym, nierzadko mesjańskim i zawsze prowadzą do powstania nowych struktur politycznych; są inicjowane walką zbrojną, której celem jest wygnanie okupanta z kraju¹⁹⁵.

Z przykładów bliższych współczesności, duńska orientalistka widzi w genezie islamu podobieństwo do ruchu maoryskiego proroka z lat 60. XIX wieku, który – jak pisze Crone – „praktycznie wymyślił islam na własne potrzeby”¹⁹⁶: widział w sobie nowego Mojżesza (podobnie jak Mahomet), proklamował pochodzenie Maorysów i Żydów od wspólnego przodka (podobnie jak Izmaelici i ich żydowscy bracia), utrzymywał, że anioł Gabriel nauczył go nowej religii, połączył jedynobóstwo kolonizatorów z elementami rodzimych wierzeń, głosił rychłe nadejście dnia Sądu Ostatecznego¹⁹⁷. Choć sam lider tego ruchu mógł być pacyfistą, jego zwolennicy już takimi nie byli. W walce z dominującym chrześcijaństwem maoryski prorok posłużył się zatem elementami judaizmu, jednając sobie zwolenników nadziejami na samostanowienie w wymiarze ideologicznym i militarnym.

Crone stawia tezę, że w przypadku islamu katalizatorem sukcesu były prześladowania Żydów w Bizancjum. Według wspomnianej wyżej armeńskiej

193 *Ibidem*, s. 247.

194 *Ibidem*.

195 *Ibidem*.

196 *Ibidem*.

197 *Ibidem*. Tego dnia Brytyjczycy mieli zostać wygnani z Nowej Zelandii (podobnie jak Bizantyńczycy z Syro-Palestyny), a wszyscy Żydzi mieli przybyć do tego kraju, by żyć tam w pokoju ze swymi maoryskimi braćmi (podobnie jak Żydzi i Arabowie w Syro-Palestynie).

kroniki Sebeosa z II poł. VII wieku, zbiegli Żydzi mieli osiedlić się w północno-zachodniej Arabii, gdzie wytworzyli swoistą ‘symbiozę’ z Arabami¹⁹⁸. Tak powstał żyzny grunt do zawiązania się ruchu Mahometa. Stąd, według Crone, przyszłe badania islamoznawców powinny skupić się w dużej mierze na zakresie wpływów bizantyńskich i perskich w VII-wiecznej Arabii oraz ich przełożeniu na genezę islamu¹⁹⁹.

Echa hagaryzmu

Hipoteza hagaryzmu odbiła się szerokim echem w kręgach naukowych. Większość badaczy uznała ją w swoim czasie za dość dobrze udokumentowaną, lecz subiektywną a nawet fantazyjną próbę rekonstrukcji dziejów wczesnego islamu. Mentor studiów islamistycznych John Wansbrough pisał na swój sposób kurtuazyjnie w recenzji, że „*erudycja autorów [teorii hagaryzmu] jest całkiem nadzwyczajna, ich warsztat naukowy widoczny wszędzie, a ich pióro porywa*”²⁰⁰. Jednocześnie, Wansbrough podaje w wątpliwość metodologię Crone i Cook, którzy zdecydowali się na rekonstrukcję genezy islamu na podstawie źródeł w większości wrogo nastawionych do tej religii.

Od czasu publikacji pozycji książkowych składających się na tron teorii hagaryzmu (w porządku chronologicznym: *Hagarism, Slaves on Horses, God's Caliph* oraz *Meccan Trade and the Rise of Islam*) weryfikacji uległ szereg zawartych w nich tez i poglądów naukowych. Kilkadziesiąt lat drobiazgowej krytyki zrobiło swoje dostarczając argumenty podważające zasadność sądów wyartykułowanych przez konstruktorów teorii hagaryzmu. Oprócz ogólnej krytyki związanej z selektywnością źródeł niearabskich, subiektywnością ich analizy i nadinterpretacją, słabo ugruntowanymi hipotezami, uprzedzeniem wobec tradycji muzułmańskiej, niekiedy pseudonaukową konfabulacją oraz niekonsekwencjami w przyjętej metodologii, Patricii Crone i współautorom zarzuca się ad substantiam również błędne tłumaczenie i interpretację arabskich

¹⁹⁸ *Ibidem*, s. 248.

¹⁹⁹ *Ibidem*, s. 252.

²⁰⁰ John Wansbrough, *Review of: Hagarism: The Making Of The Islamic World*, Bulletin of the School of Oriental and African Studies, t. 41, z. 1 (1978), s. 155–156.

Panteon sceptyków...

tekstów, pomijanie niewygodnych faktów historycznych, brak dogłębnego poznania społecznej struktury Arabii²⁰¹, a także – od strony technicznej – nieprzejrzysty styl narracji – wprowadzanie licznych odniesień, dygresji, wątpliwych naukowo skojarzeń i analogii²⁰². Dziś do tej listy należałoby również dołączyć postęp badań nad poszczególnymi, niearabskimi tekstami źródłowymi VII i VIII wieku.

Mimo kategorycznego odżegnywania się od źródeł tradycji muzułmańskiej, Crone posiłkuje się nimi niekiedy w poszukiwaniu potwierdzenia stawianych przez siebie tez. Popełnia więc ten sam błąd, którego chciała uniknąć uciekając od brzemienia zależności od tradycji religijnej. Po naszkicowaniu zarysów swej teorii na podstawie źródeł niemuzułmańskich, Crone stara się bowiem wypełnić je szczegółami pochodzącymi z... późnej literatury muzułmańskiej. Taki zabieg ma pośrednio dowieść trafności wyników jej pracy. Brak w tym jednak naukowej konsekwencji zważywszy, że założeniem a priori miało być całkowite odrzucenie źródeł tradycji muzułmańskich jako późnych i niewiarygodnych naukowo. Usilne doszukiwanie się w nich potwierdzenia słuszności swych tez wychodzi poza przyjętą metodologię, tworząc błędne koło. Zdziwiająco jest też, że brak jest w studium Crone krytycznych uwag co do rzeczywistej wartości historiograficznej dzieł niemuzułmańskich stanowiących filary jej teorii²⁰³. Nie ulega przecież wątpliwości, że również i one podlegały przez wieki pisarskim modyfikacjom i istotnym ingerencjom w sedno przekazu.

Sam dobór niemuzułmańskich źródeł jest zresztą dość ograniczony i jednostronny, lecz przede wszystkim od lat 70. XX się zdezaktualizował.

201 Robert Bertram Serjeant, *Meccan Trade and the Rise of Islam: Misconceptions and Flawed Polemics*, *Journal of the American Oriental Society*, t. 110, z. 3 (Jul.-Sep. 1990), s. 472–486.

202 R. Stephen Humphreys, *Islamic History: A Framework for Inquiry*, Princeton University Press, Princeton 1991, s. 85.

203 Na ten element zwraca uwagę niemiecki krytyk i religioznawca Karl-Heinz Ohlig. P. m.in.: Karl-Heinz Ohlig, *Vom muhammad Jesus zum Propheten der Araber. Die Historisierung eines christologischen Prädikats oraz Hinweise auf eine neue Religion in der christlichen Literatur "unter islamischer Herrschaft"?*, [w:] Karl-Heinz Ohlig (red.), *Der frühe Islam. Eine historisch-kritische Rekonstruktion anhand zeitgenössischer Quellen*, Verlag Hans Schiler, Berlin 2007, s. 373–374, a także: 237–240, 248–255, 289–290.

Trzon teorii hagaryzmu osadzony jest na przekazie trzech faworyzowanych dzieł prezentujących zbliżoną interpretację dziejów: przede wszystkim *Doktryny Jakuba* (*Doctrina Jacobi nuper baptizati* – chrześcijańskim dialogu polemicznym przeciw judaistom, powstałym w Palestynie w czwartej dekadzie VII w.), armeńskiej kronice monofizyckiego biskupa Sebeosa (doprowadzonej do 661 r.) oraz żydowskim traktacie apokaliptycznym *Tajemnice rabiego Szymona bar Jochaja* z poł. VII w. (potwierdzającym poglądy *Doktryny Jakuba* co do najazdów arabskich)²⁰⁴. Nierabskie źródła używane przez Crone i Cooka (w tym te wzmiankujące o osobie proroka Arabów Mahometa) są również stosunkowo późne, choć – co trzeba przyznać – na pewno nie tak późne jak odległe źródła tradycji muzułmańskiej.

Wartym zwrócenia uwagi jest również fakt, że hagaryzm – postrzegany w kategoriach naukowej kontr-teorii dla klasycznej wersji genezy islamu – nie jest zupełnie kompletny. Nie obejmuje bowiem alternatywnego pomysłu na powstanie Koranu. Badacze dekonstruują konwencjonalną muzułmańską wersję wydarzeń prowadzącą do powstania świętej księgi islamu; wykazują, że jest ona naukowo nie do obrony; jednak nie oferują pod tym względem nic w zamian. Być może dlatego, że wyżej wymienione, niemuzułmańskie źródła nie odnoszą się do Koranu w sposób wystarczający do poczynienia nawet wstępnych stwierdzeń o jego historii i pochodzeniu.

Podobnie brak jest w teorii Crone innych zasadniczych wątków badawczych nierozzerwalnie związanych z dziejami religii muzułmańskiej; wątków, które – jak wydaje się z perspektywy czasu – nie powinny być przemilczane. Przykładem jest pytanie, dlaczego spośród setek odłamów religijnych, ideologicznych i nurtów filozoficznych na Bliskim Wschodzie Arabowie masowo podnieśli w jednej chwili sztandar właśnie islamu?

Stąd studium Patricii Crone, prowadzącej dużą część badań nad hagaryzmem rozdzielnie od M. Cooka, należy postrzegać naukowo przede wszystkim w kategoriach dobrze przygotowanego doświadczenia. ‘Eksperyment młodości’ to chyba najtrafniejsze określenie. Nie można mu jednak ująć

²⁰⁴ Według autora tego dzieła, Żydzi mieli zostać wyzwoleni rękami Izmaelitów spod bizantyńskiego jarzma.

Panteon sceptyków...

swoistego wkładu w rozwój metodologii badań wczesnych dziejów islamu, oraz inspiracji dla kilku już pokoleń naukowców do dalszej pracy nad tą i podobnymi metodologiami. Nauka potrzebuje innowacyjnych prób choćby dlatego, że wciąż dysponuje niewielką wiedzą na temat realiów społeczno-kulturowych, w jakich powstawały bliskowschodnie, niemuzułmańskie zabytki historii współczesne początkom islamu. Wystarczy wymienić niezwykle ważny aspekt apokaliptyzmu i mesjanizmu, którymi przesiąknięte są chyba wszystkie materiały źródłowe tamtej epoki. Jak wskazuje w szerszym kontekście amerykański judaista John C. Reeves (wielokrotnie wspierający się dociekaniemmi Crone i Cooka), „*Jedno z ważniejszych zadań [stojących przed nauką] obejmuje metodyczną identyfikację, zestawianie i publikowanie pokażnej liczby późnoantycznych i wczesnośredniowiecznych tekstów apokaliptycznych spoczywających w kolekcjach rękopisów w bibliotekach i instytucjach badawczych na całym świecie*”²⁰⁵.

Studium Crone stanowi więc dobry przykład innowacyjnego instrumentarium metodologicznego. Przede wszystkim jednak dowodzi, że przy określonym doborze materiałów źródłowych można skonstruować bardzo odmienne hipotezy. W szczególności, gdy wybrana metodologia ma z założenia pomijać pewną kategorię materiałów. Z punktu widzenia nauki jest to próba dopuszczalna, aczkolwiek nie otrzymamy tą drogą miarodajnego obrazu.

Crone nie ustrzegła się też ograniczeń wynikających z ogólnych ram metodologicznych szkoły sceptyków. Odrzucając całokształt źródeł tradycji muzułmańskiej należy pamiętać, iż z okresu I poł. VII wieku nie zachowały się lokalne (tj. pochodzące z obszaru Syro-Palestyny czy Płw. Arabskiego) materiały o charakterze historiograficznym (kroniki, annały, dziejopisy itp.) relacjonujące z pierwszej ręki przebieg narodzin islamu, podbojów arabskich i początków kształtowania się nowego wielkiego imperium na Bliskim Wschodzie. Nawet cytowana przez Crone armeńska kronika Sebeosa opisuje (zresztą w dość aluzyjny sposób i w wymiarze apokaliptycznym) wydarzenia poprzedzające jej spisanie o kilkadziesiąt lat. Z I poł. VII wieku nie zachowały

²⁰⁵ John C. Reeves, *Trajectories in Near Eastern Apocalyptic: A Postrabbinic Jewish Apocalypse Reader*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2005, s. 23–24.

się też archiwa Cesarstwa Bizantyńskiego, które byłyby z pewnością pomocne dla odwzorowania przebiegu wydarzeń związanych z początkami islamu.

Crone była już w latach 70. XX wieku świadoma, że jej podejście metodologiczne, ukierunkowane na ożywienie stężalego przez wiele wieków kośćca zachodniej islamistyki, może być obrazoburcze dla muzułmanów. Pisze o tym wraz z Cookiem w *Hagarism. The Making of the Islamic World* w następujący sposób: „*Ta książka jest napisana przez niewiernych dla niewiernych, i jest oparta na tym, co z każdej, muzułmańskiej perspektywy musi wyglądać na nadużycie świadectw zawartych w źródłach niewiernych*”²⁰⁶. Stwierdzenie to wytrąca z rąk krytyków Crone (deklarującej się jako osoba areligijna) i Cooka zarzut o ich programowej stronniczości w przedkładaniu źródeł chrześcijańskich nad muzułmańskie.

Z rozwojem kariery Crone odstąpiła nieco od radykalizmu swych poglądów, jednak swoich zasadniczych twierdzeń nie odwołała. W połowie lat 90. sugerowała, że trzon tekstu Koranu mógł ustabilizować się stosunkowo wcześniej (nawet w VII wieku), natomiast jego ostateczna kanonizacja była o wiele późniejsza²⁰⁷. Z kolei w eseju opublikowanym on-line w roku 2007 Crone wypowiadała się w sposób stonowany i pojednawczy pisząc m.in., że „*Możemy być w miarę pewni, że Koran jest zbiorem jego [tj. Mahometa] wypowiedzi, które wygłosił w przekonaniu, że zostały mu objawione przez Boga*”²⁰⁸. Lektura tego tekstu może sugerować, jakoby badaczka wycofała się z radykalnych osądów. Tak się jednak nie stało. Jeszcze dwa lata przed śmiercią deklarowała, że podtrzymuje większość tez postulowanych kilkadziesiąt lat wcześniej²⁰⁹. Utraciwszy jednak nadzieję na ustalenie niepodważalnych faktów dotyczących tak odległej przeszłości jak narodziny religii muzułmańskiej,

²⁰⁶ Crone, *Hagarism*, s. viii.

²⁰⁷ Patricia Crone, *Two Legal Problems Bearing on the Early History of the Qur'ān*, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, nr 18 (1994), s. 1–37.

²⁰⁸ Patricia Crone, *What do we actually know about Mohammed?*, https://www.opendemocracy.net/faith-europe_islam/mohammed_3866.jsp (opublikowane 10.06.2008).

²⁰⁹ Rozmowy prywatne, które autor tej książki przeprowadził z Patricią Crone na wiosnę 2013 r. w USA.

Panteon sceptyków...

porzuciła studia nad wczesnym okresem islamu na rzecz badania kultury muzułmańskiej wieków późniejszych (w tym późnego okresu abbasydzkiego)²¹⁰.

Orientaliści zgodnie uznają, że teoria hagaryzmu była kamieniem milowym w dziejach współczesnych badań nad islamem. Znany amerykański orientalista i krytyk naukowy Fred Donner, nie szczędząc po latach słów surowej oceny pod adresem hagaryzmu, wskazuje jednocześnie na motywy, które przyczyniły się do powstania tej teorii. Są nim naukowy konformizm i bezkrytyczna akceptacja przez islamoznawców historyzowanych dziejów islamu, jakie oferuje nam korpus tradycji muzułmańskiej: „profesor Crone wyraźnie wykazała, iż dziejopisowie zajmujący się wczesnym islamem w rzeczywistości nie sprostali wymaganiom swojej dziedziny nauki – zawiedli jeśli chodzi o weryfikację naukowej wartości swoich źródeł; zamiast tego przyjęli z zadowoleniem to, co ja nazywam ‘tradycyjną narracją genezy [islam]’ stworzoną przez samą tradycję muzułmańską”²¹¹.

Mimo znacznego wkładu w rozwój niezależnej myśli historycznej, Crone (ani Cook czy współpracujący z P. Crone przy książce *God’s Caliph* – Martin Hinds) nie podjęła się usystematyzowania całokształtu źródeł historycznych dotyczących pierwszych wieków islamu a niezależnych od tradycji muzułmańskiej. Takiej próby podjął się natomiast dystansujący się od szkoły sceptycyzmu naukowego uczeń duńsko-amerykańskiej orientalistki – Robert G. Hoyland, badając źródła pisane i obszernie korzystając z materiałów archeologicznych. Jego prace stanowią fundament do nowych badań orientalistycznych²¹².

²¹⁰ P. np.: Patricia Crone, *God’s Rule: Government and Islam: Six Centuries of Medieval Islamic Political Thought*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2004, a także: Patricia Crone, *The Nativist Prophets of Early Islamic Iran: Rural Revolt and Local Zoroastrianism*, Cambridge University Press, Cambridge 2012.

²¹¹ Sam Roberts, Patricia Crone, *Questioning Scholar of Islamic History, Dies at 70*, New York Times online, 22 lipca 2015, http://www.nytimes.com/2015/07/23/us/patricia-crone-scholar-of-islamic-history-dies-at-70.html?_r=1.

²¹² P. m.in.: Robert G. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It. A Survey and Analysis of the Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Islam*, Darwin Press, Princeton 1997; Hoyland zajął się samą systematyzacją źródeł, natomiast nie kontynuował koncepcji hagaryzmu opisywanej przez Crone, ani nie wystąpił z własną, autorską teorią dotyczącą genezy islamu.

Rozdział IV

Yehuda D. Nevo – geneza islamu oczyma izraelskiego archeologa

„Jeśli nie mamy źródeł wiedzy z VII w. i akceptujemy teksty z IX w. lub późniejsze, wówczas nie możemy utrzymywać, że posiadamy wiedzę na temat VII w., lecz jedynie wiemy, jak ludzie w IX w. i później wyobrażali sobie VII wiek.”¹

Postacią niewątpliwie oryginalną naukowo w izraelskiej archeologii był szeroko znany w kręgach badaczy wczesnego islamu Yehuda D. Nevo (1932–1992). Zapisał się w annałach historii współczesnej teorią równie przełomową, co kontrowersyjną, rysującą całkowicie alternatywną wizję pochodzenia i rozwoju religii muzułmańskiej. U jej podstaw legły prowadzone przez niego wieloletnie badania archeologiczne, w tym studia zabytków epigraficznych, numizmatycznych, oraz źródeł literackich historiografii islamu.

Nevo poświęcił dużą część swej kariery na analizę stanowisk archeologicznych, arabskich monet i inskrypcji naskalnych odkrytych na Pustyni Negew w Izraelu. To właśnie ten pustynny region zajmuje centralną oś historyczną jego nieortodoksyjnej teorii². Wyniki swej pracy w zakresie

1 Yehuda D. Nevo, Judith Koren, *Crossroads to Islam: the Origins of the Arab Religion and the Arab State*, Prometheus Books, Amherst New York 2003, s. 9.

2 Obszerny opis znalezisk archeologicznych z Negewu i studium im poświęcone można

wychodzącym poza Negew prezentuje w niewielu publikacjach, w tym przede wszystkim w książce – *Crossroads to Islam. The Origins of the Arab Religion and the Arab State*³, która pozostaje w praktyce jedynym kompleksowym źródłem jego rozległej i spektakularnej teorii naukowej. Dla badaczy szkoły sceptycyzmu naukowego w islamistyce ta pozycja jest wartością samą w sobie.

Spośród mnogości przenikających się nurtów religijnych na obszarze Bliskiego Wschodu w epoce późnego antyku, izraelski archeolog stara się wytropić te, które mogły stanowić doktrynalny przyczynek do powstania islamu. Nevo jest przekonany, iż nie sposób jest badać genezy islamu bez szerszego kontekstu historycznego i religijnego Lewantu, w tym również sytuacji geopolitycznej, począwszy nawet od IV / V w. n.e.⁴. Stosuje metodę krytyki źródeł⁵, pozostając także pod dużym wpływem metodologii J. Wansbrough oraz P. Crone⁶, którzy swoje prace o wczesnym islamie publikowali kilka – kilkanaście lat wcześniej.

Yehuda Nevo doszedł do przekonania, że stopniowa ewolucja wiary muzułmańskiej musiała przebiegać przez wieleset lat począwszy od etapu abrahamizmu i silnego wpływu judeochrześcijaństwa, poprzez tzw. ‘niesprecyzowany, nieokreślony monoteizm’ (ang. *indeterminate monotheism*)⁷, po islam w rozumieniu bardziej współczesnym. Dopiero pod koniec II w. hidżry (początek IX w. n.e.) można mówić o ukonstytuowaniu się dogmatycznych filarów religii muzułmańskiej, zbliżonych do tych, które znamy obecnie. Izraelski archeolog twierdzi, że „*Ewolucję islamu z prostej, monoteistycznej wiary Arabów z atrybutami judeochrześcijańskimi można odczytać z monoteistycznych inskrypcji arabskich; a w szczególności w pewnym stopniu*

znaleźć się w: Yehuda D. Nevo, *Pagans and Herders. A re-examination of the Negev runoff cultivation systems in the Byzantine and Early Arab periods*, Achva Press, Jerusalem 1991.

3 Współautorka książki Judith Koren jest jej redaktorem po śmierci Yehudy Nevo.

4 Nevo, Koren, *Crossroads to Islam*, s. 11–12.

5 Judith Koren, *Methodological Approaches to Islamic Studies*, *Der Islam*, t. 68, z. 1 (1991), s. 87–107; przedruk w: Ibn Warraq (red.), *The Quest for the Historical Muhammad*, Prometheus, Amherst New York 2000, s. 420–443.

6 John Wansbrough, *Res Ipsa Loquitur: History and Mimesis*, Seventh Einstein Memorial Lecture, Israel Academy of Sciences and Humanities, Jerusalem 1987.

7 Nevo, Koren, *Crossroads to Islam*, s. 195–196, 243–244.

szczegółowości i widocznym porządku chronologicznym w odkrytych na przestrzeni ostatnich dekad inskrypcjach centralnego Negewu”⁸. Nevo podziela wnioski innych badaczy-sceptyków utrzymujących, że przekaz źródeł tradycji muzułmańskiej kłóci się z wynikami badań archeologicznych, a także nie znajduje pokrycia w niemuzułmańskich dokumentach źródłowych. Przyjęta dziś za naukowy pewnik wersja dziejów islamu (czerpiąca m.in. z klasycznych źródeł muzułmańskich) ma być zatem wynikiem wstecznej projekcji dziejów dokonanej przez określone środowiska polityczne i religijne w VIII, IX i X wieku, nie zaś relacjonowaniem faktycznego przebiegu wydarzeń historycznych.

Abrahamizm u korzeni islamu

Zacznijmy jednak opis genezy islamu w tym nieortodoksyjnym ujęciu po kolei. W teorii izraelskiego archeologa, prądzie islamu drzemią w abrahamizmie⁹. Była to w rozumieniu Nevo lokalna wiara rozpowszechniona wśród arabskich mieszkańców Pustyni Negew w pierwszych wiekach naszej ery, później inkorporowana do islamu i stanowiąca o fundamentalnej części jego dogmatyki. Abrahamizm nie jest współcześnie terminem sprecyzowanym naukowo. Bywa utożsamiany z pramozaizmem Hebrajczyków. W ujęciu Nevo, chodzi o bliżej nieokreśloną formę monoteizmu z elementami kultów pogańskich gloryfikującą Abrahama jako założyciela religii i wzór do naśladownictwa, wspominaną przez źródła chrześcijańskie i żydowskie, w tym m.in. przez Tertuliana (ok. 160–230), Sozomena Hermiasza (400–450), Izydora z Aleksandrii (ok. 450–520) i apokryficzną *Księgę Jubileuszów*. Izraelski badacz doszukuje się dowodów na istnienie abrahamizmu w tekstach papirusów i epigrafów z pustyni Negew z VI wieku pisanych greką, w których imię własne ‘Abraham’ występuje z niespotykaną częstotliwością (jako ‘Abraamos’, ‘Abraamios’)¹⁰.

⁸ *Ibidem*, s. 195.

⁹ *Ibidem*, s. 10, 186–190.

¹⁰ *Ibidem*, s. 187, 189. Więcej na ten temat: Yehuda D. Nevo, Judith Koren, *The Origins of the Muslim Descriptions of the Jāhili Meccan Sanctuary*, *Journal of Near Eastern Studies*, t. 49, z. 1 (styczeń 1990), s. 41–42.

Bardzo interesujący i szerzej znany opis abrahamizmu można napotkać w V wieku w *Historii Kościoła* autorstwa pochodzącego z Gazy Sozomena, który pisze, że religia Izmaelitów (między innymi tak przed islamem nazywano Arabów-niechrześcijan lub w ogóle Arabów) to forma monoteizmu, która uległa modyfikacjom pod wpływem dłuższego sąsiedowania z poganami, a następnie z powrotem podryfowała w kierunku zwłaszcza judaizmu, a dalej nawet chrześcijaństwa¹¹. Sozomen (a także dwa wieki później armeński kronikarz Sebeos) podaje, że Arabowie dowiedzieli się o swym pochodzeniu od Abrahama (z linii Izmaela) od Żydów; niektórzy z nich przejęli w następstwie praktyki judaizmu¹². Koran nadaje Abrahamowi większą rangę niż Izmaelowi, nazywając Abrahama *hanīfem* (w rozumieniu Nevo termin ten oznacza członka

¹¹ „Plemię to bowiem, wzięwszy początek od Izmaela, syna Abrahama, miało i nazwę od niego, a więc i starożytni nazywali ich Izmaelitami – od imienia praojca. Ale sami owi Izmaelici, pragnąc zetrzeć z siebie zawstydzające piętno, że pochodzą od przodka zrodzonego z nieprawego łoża, a Hagar, matka Izmaela, wywodziła się z tak niskiego stanu – była przecież niewolnicą! – nazwali się Saraceni, niby jako ci, którzy wyprowadzają swój rodowód od Sary, małżonki Abrahama. 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. Albowiem i Mojżesz, który przyszedł na świat w czasie o wiele generacji późniejszym, prawa dał tylko tym Hebrajczykom, którzy wyszli z Egiptu. A znów sąsiedzi ich, niezmiernie zabobonni, jak można się domyślić, zniekształcili całkowicie naukę przekazaną przez praojca, Izmaela: tę naukę, według której – i tylko według niej – żyli i postępowali dawni Hebrajczycy, przed prawodawstwem Mojżesza rządzący się prawami nie utrwalonymi na piśmie. W każdym razie Izmaelici zaczęli czcić te same bóstwa, które czcili ich sąsiedzi; i w podobny sposób składając im hołdy, podobnie je nazywając, przez samo upodobnianie swej religii do religii sąsiadów wskazywali na przyczynę zmiany, która przeobraziła ich ojczyście ustanowienia. I jako to bywa w podobnych sytuacjach, stopniowy wpływ czasu pogrążał dawniejsze zwyczaje w mroku niepamięci, a nowym torował w ich społeczności drogę, tak że się mogły szerzyć swobodnie. Później wszakże niektórzy z nich zetknąwszy się z Żydami, poznali swój rodowód i nawiązując do pokrewieństwa, przechylił się na stronę hebrajskich obyczajów i praw. I od tej pory wielu u nich jeszcze i teraz żyje na sposób żydowski. Ale na krótko przed nastaniem opisywanego tu okresu rządów zaczęli również przechodzić na religię chrześcijańską. A wiara Chrystusowa stała się ich udziałem dzięki temu, że stykali się ciągle z mieszkającymi tuż obok nich kapłanami i mnichami, którzy uprawiali ascezę w pobliskich pustelniach, żyjąc po Bożemu i dokonując cudów”. Hermiasz Sozomen, *Historia Kościoła*, z języka greckiego przeł. Stefan J. Kazikowski, wstępem opatrzył Zygmunt Zieliński, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1989, s. 446–447.

¹² Nevo, Koren, *Crossroads to Islam*, s. 195.

„społeczności przedmuzułmańskich wyznających jedyne Boga, lecz niebędących judaistami ani chrześcijanami”¹³. Uświadamiając sobie swoje etniczne pochodzenie opisane w Księdze Rodzaju, Arabowie mieli zostać szczególnie przyciągnięci ku tej formie monoteizmu, która jednoznacznie podkreślała ich pochodzenie w bezpośredniej linii od Abrahama: „Wydaje się, że Arabowie z Negewu szczególnie skłaniali się ku abrahamizmowi jako postaci monoteizmu, która w sposób unikatowy wyrażała ich własną tożsamość etniczną: wiarę swoiście arabską. Rodząca się w VII wieku nowa religia Arabów czerpała z abrahamizmu i budowała na nim, co było udaną próbą inkorporacji arabskiej tożsamości i, w następstwie tego, uzurpowania posłuszeństwa od Arabów”¹⁴.

Staroarabski kult skupiony wokół osoby Abrahama miał rozwijać się na Negewie z dużym natężeniem począwszy od V w. n.e., szczególnie w okolicy nabatejskiej Elusy i Nessany¹⁵, utrzymując się tam mniej więcej do roku 152 hidżry / 770 r. n.e.. Na Negewie odkopano ponad 50 ośrodków kultu, które zostały pokojowo opuszczone pod koniec VIII w. n.e (największy z nich datowany na VIII wiek to badane przez Nevo stanowisko Sede Boqer¹⁶). Oznacza to, że abrahamizm bądź jedna z jego form skorelowana z wierzeniami pogańskimi współistniał w tym regionie z islamem jeszcze przez ok. 150 lat, dłużej niż w innych regionach Syro-Palestyny¹⁷. Dla Nevo, cechy tych

¹³ *Ibidem*, s. 187.

¹⁴ *Ibidem*, s. 189–190.

¹⁵ *Ibidem*, s. 195; Nevo, Koren, *The Origins of the Muslim Descriptions of the Jāhili Meccan Sanctuary*, s. 42.

¹⁶ Koren, *Methodological Approaches to Islamic Studies*, s. 102–103; Yehuda D. Nevo, Zemira Cohen, Dalia Heftman (red.), *Ancient Arabic inscriptions from the Negev*, IPS, Negev 1993, s. 4.

¹⁷ Nevo sugeruje, że tak rozległy kult funkcjonował przez ten czas pośrodku pustyni za wiedzą i przyzwoleniem władz (muzułmańskich). Argumentuje, że ludność pustyni nie jest samowystarczalna, lecz zależna ekonomicznie od kontaktów z ekumeną. Gdyby więc władze sprzeciwiały się pogańskiemu kultowi, mogły go łatwo ukrócić, nawet bez użycia siły, poprzez zakaz kontaktów handlowych. Tak się jednak nie stało. Co więcej, jak twierdzi izraelski archeolog na podstawie swych znalezisk, w niektórych centrach kultu natrafiono na dowody na to, że były one wykorzystywane w krótkim odstępie czasu zarówno przez pogan jak i przybyłych spoza Negewu monoteistów. Nevo sugeruje, że wspomniany Sede Boqer mógł pełnić rolę sanktuarium (arab. *haram*) otaczanego czcią przez jednych i drugich. Nevo postuluje, że podczas okresu kształtowania się i promowania zrębów islamu trwającego ok. 170 lat (ze szczególnym nasileniem za kalifów z umajjadzkich – od panowania Hišāma

arabskich ośrodków kultu w wysokim stopniu korelują z opisem pogańskich sanktuariów z okresu dżahilijji ujętych w źródłach tradycji muzułmańskiej¹⁸. Izraelski badacz postuluje, że „(...) zgodnie z dostępnymi dziś materiałami, czasem i miejscem istnienia tego pogańskiego kultu [opisywanego w klasycznym przekazie muzułmańskim] nie był przedmuzułmański Hidżaz, lecz centralny Negew z II w. h. / VIII w. n.e.”¹⁹.

Wpływ judeochrześcijaństwa, „niesprecyzowany monoteizm” i narodziny islamu

Obok abrahamizmu, który na podstawie ustaleń epigraficznych Nevo miał zasięg raczej lokalny i ograniczony do Negewu²⁰, swój bezpośredni dogmatyczny wkład w duchowość islamu miało wnieść judeochrześcijaństwo. Na Bliskim Wschodzie istniały dziesiątki społeczności judeochrześcijańskich w sposób oczywisty otaczających wciąż patriarchę Abrahama w mniejszym lub większym stopniu (najbardziej znane z nich to ebionici, nazarejczycy, judaizanci, elkazaici i esseńczycy). Nevo jest przekonany, że współczesna nauka nie docenia należycie miary wpływu judeochrześcijaństwa na genezę

w latach 724–743), władze nie chciały likwidować pogańskiego kultu. Dopiero w kilka dziesięcioleci po nastaniu dynastii abbasydzkiej (zapewne za kalifa Al-Mahdiego 775–785), zaprowadzono nową politykę, w której nie było miejsca dla staroarabskich kultów (pogańskie sanktuaria zostały zlikwidowane w pośpiechu w przeciągu kilku lat od zaprowadzenia przez Abbasydów islamu na Pustyni Negew). Abbasydzka islamizacja środkowego Negewu nie odbyła się bez problemów. Wkrótce po zbudowaniu w Sede Boqer meczetu, ktoś próbował go zburzyć wyrwijąc kamienie ze ścian. Być może lokalna niechęć do islamu spowodowała, że z budynku nie korzystano potem jeszcze przez wiele lat. Brak jest też muzułmańskich inskrypcji w okolicy do końca III w. hidżry (ok. 912 r. n.e.). Po tej dacie takie inskrypcje pojawiają się w północnozachodniej części środkowego Negewu (region Nessany). Niewykluczone, że islam zadomowił się ostatecznie na odludnym Negewie w ogóle później niż w innych cywilizowanych częściach kalifatu arabsko-muzułmańskiego. Nevo, Koren, *Crossroads to Islam*, s. 183–184, 201–203, 205; Nevo, *Pagans and Herders*, s. 134–135; Nevo, Koren, *The Origins of the Muslim Descriptions of the Jāhilī Meccan Sanctuary*, s. 43.

18 Nevo, Koren, *Crossroads to Islam*, s. 179, 182, 185.

19 *Ibidem*, s. 179. I tak na przykład, w teorii Nevo, Al-Ka'ba była sanktuarium pogańskim, które zostało inkorporowane do nowej religii poprzez tradycję łączącą Al-Ka'bę z Abrahamem. *Ibidem*, s. 190.

20 Nevo, Koren, *The Origins of the Muslim Descriptions of the Jāhilī Meccan Sanctuary*, s. 42.

islamu²¹. Za główne paralele pomiędzy judeochrześcijaństwem a dogmatyką wczesnego islamu uznaje: oddawanie czci dla Jezusa jako proroka, a nie jako Boga; akcentowanie znaczenia zdobywania wiedzy; uznawanie Abrahama za pierwszego ‘człowieka wiedzy’; modlitwa w kierunku Jerozolimy; negacja śmierci krzyżowej Jezusa; świętość języka z proroczego przekazu; przekonanie o zniekształceniu przesłania Bożego przez Pawła Apostoła; zachowywanie Prawa Mojżeszowego, zachowywanie obrzezania i szabatu; uznawanie jedynie proroków z Pięcioksięgu Mojżeszowego (podobnie jak samarytanie) oraz Jezusa²².

W autorskiej teorii Nevo, judeochrześcijaństwo było w tym wypadku elementem zewnętrznym, który na Negewie nałożył się na abrahamizm. Przed przejściem władzy politycznej przez Arabów (być może na przełomie VI i VII wieku) na pustynię Negew (a także zapewne w inne południowe rubieże bliskowschodniej ekumeny) mieli przybyć judeochrześcijanie, gdzie wywarli duży wpływ na lokalnych arabskich abrahamistów²³. Przywędrowali prawdopodobnie z Mezopotamii (lub ewentualnie z północnej Syrii), czyli regionu, gdzie mogły znajdować się jeszcze resztki największych skupisk judeochrześcijańskich, a także społeczności nestoriańskie i samarytańskie, z którymi stykali się zarówno rdzennie mieszkający tam Arabowie, jak i arabscy nomadzi²⁴. Niestety Nevo nie przedstawia tezy tłumaczącej przyczyny takiej wędrówki z północy ku niegościnniej pustyni; nie ma też dowodów, które mogłyby takową tezę poprzeć. Być może przyczyną mogły być prześladowania. Kraina między Eufratem a Tygrysem była prawdopodobnie największym ośrodkiem judeochrześcijan w VI wieku, jeśli takowy w ogóle jeszcze istniał, i być może właśnie z tego powodu Nevo wskazuje dość arbitralnie w tamtą stronę.

Pod wpływem judeochrześcijaństwa i przemian politycznych początku VII wieku abrahamizm – uważany za rdzenną wiarę arabskich mieszkańców

21 Nevo, Koren, *Crossroads to Islam*, s. 190.

22 *Ibidem*, s. 193-194.

23 *Ibidem*, s. 195, 203.

24 *Ibidem*, s. 203.

pustyni – miał następnie ewoluować daleko poza granice Negewu. Izraelski archeolog nie wyklucza, że jednym z impulsów ku temu mógł być lokalny arabski prorok (lub prorocy). Według przesłanek archeologicznych i epigraficznych w interpretacji Nevo, wiara arabska miała stopniowo przekształcać się we wspomniany hipotetyczny nurt religijny nazwany przez niego ‘niesprecyzowanym monoteizmem’. W rozumieniu tego neologizmu, miała to być bardzo prosta, surowa wiara w jedyne Boga. W tej formule monoteizmu brak jest już aż tak wzniosłej czci dla Abrahama jak w abrahamiźmie. Rekompensuje go za to szereg elementów wierzeń judeochrześcijańskich nieobecnych w chrześcijaństwie czy judaizmie.

By prześledzić pochodzenie i duchowość owego tajemniczego odłamu monoteizmu Yehuda Nevo badał stanowiska archeologiczne i epigrafy na Pustyni Negew. Tylko w latach 80. XX wieku odnaleziono tam kilkaset inskrypcji naskalnych, z czego Nevo opisał i opublikował ok. czterysta²⁵. Ustalił on, że pogańskie inskrypcje w językach epigraficznych Półwyspu Arabskiego (tamudejskim, safaickim czy nabatejskim) zanikają na Bliskim Wschodzie w V / VI w. n.e. Począwszy od połowy VII wieku (ok. 660 r. n.e.) napisy naskalne w tych samych pustynnych regionach (Iraku, Syrii, Jordanii, Pustyni Negew i Półwyspu Arabskiego) mają już charakter monoteistyczny, i pojawiają się w takiej formie do początku VIII w. n.e.²⁶. W przeciwieństwie do epigrafów pogańskich, są one zapisywane w klasycznym języku arabskim pismem kufickim (kufijskim)²⁷. Nevo postuluje, że nie można ich sklasyfikować jako chrześcijańskie ani judaistyczne (choć zawierają wspólne z nimi elementy), nie mają też – według ustaleń badacza – związku z tym, co później nazwano islamem²⁸. Najstarsze z nich, pochodzące z połowy i końca VII wieku, „wyrażają formę bardzo rygorystycznego, prostego monoteizmu, który z czasem

25 *Ibidem*, s. vii. Nevo, Cohen i Heftman opublikowali te inskrypcje we wspomnianym wyżej *Ancient Arabic inscriptions from the Negev*.

26 Nevo, Koren, *Crossroads to Islam*, s. 195–196, 247, 273. Yehuda D. Nevo, *Towards a Pre-history of Islam*, Jerusalem Studies in Arabic and Islam, t. 17 (1994), s. 109. Przykładem jest inskrypcja z tamy w Tā'if (prawdopodobnie Mu'āwiyi) z roku 678.

27 Koren, *Methodological Approaches to Islamic Studies*, s. 104–105.

28 Nevo, Koren, *Crossroads to Islam*, s. 196.

ewoluował w coś wyraźniej rozpoznawalnego jako muzułmańskie”²⁹. Język inskrypcji ‘niesprecyzowanego monoteizmu’ jest mało wyszukany, treść uboga teologicznie. Nie zawierają wzmianek o Muḥammadzie (ani innym arabskim proroku) czy dogmacie *tawḥīdu*³⁰, nie angażują się w polemikę teologiczną; podkreślają wielokrotnie z dużym naciskiem, że każdy człowiek jest grzesznikiem i winien prosić o Boże przebaczenie. Jedynym bóstwem jest *’Allāh / ’Allāhumma*, określanym również terminem *rabb / rabbī*³¹. Bóg jest definiowany tylko w odniesieniu do proroków – Mojżesza, Jezusa, Aarona i Abrahama (np. „*Pan Mojżesza i Jezusa*”)³², co może sugerować wpływ judeochrześcijaństwa. Brak jest w inskrypcjach mowy o zmartwychwstaniu wiernych czy piekle. Napisom nie towarzyszą znaki krzyża, nie zawierają odniesień do (osób) Trójcy Świętej – Boga Ojca, Syna czy Ducha Świętego, nie wspominają nic o boskości Jezusa, lecz odnoszą się do niego jako proroka. Brak jest też w napisach śladów judaizmu rabinicznego³³.

Wiara z inskrypcji stopniowo ewoluuje. Jak wynika z badań Nevo, po roku 730 n.e. pojawiają się w nich pierwsze odniesienia do proroka o imieniu Muḥammad. Podlega on grzechowi jak każdy inny człowiek (pojawiają się epigrafy wzywające miłosierdzia dla niego). Nie ma więc jeszcze śladów muzułmańskiego dogmatu o nieomyślności proroka (*’iṣma*). Po raz pierwszy pojawiają się takie pojęcia jak *ṣirāt mustaqīm* (droga prosta), *hudà* (prowadzenie przez Boga), *ḡahd* (wysłłek na rzecz Boga)³⁴. W latach 70. i 80. VIII wieku pokazują się na inskrypcjach wcześniej niezaświadczone muzułmańskie pojęcia piekła i raju, zmartwychwstania wiernych i wskazówki na konieczność złożenia świadectwa wiary (*ṣahāda*)³⁵.

29 *Ibidem*.

30 *Tawḥīd* – dogmat jedynobóstwa w islamie. Więcej na temat *tawḥīdu* w kontekście teorii Nevo: Nevo, *Towards a Prehistory of Islam*, s. 111, 121–122.

31 *Ibidem*, s. 111.

32 *Ibidem*.

33 Nevo, Koren, *Crossroads to Islam*, s. 197.

34 *Ibidem*, s. 199.

35 *Ibidem*, s. 200.

Nevo postuluje, że w II poł. VII wieku ‘niesprecyzowany monoteizm’ stawał się stopniowo oficjalną religią arabskiego państwa, którego Negew był tylko niewielką częścią, lecz reprezentatywną ze względu na rdzennie arabski charakter. Proces ten nabrał tempa, gdy rządy objął ‘Abd al-Malik (685)³⁶. Kilkadziesiąt lat później wiara ta przерodziła się w islam. Proces rozwoju religii Arabów wyczytany przez izraelskiego archeologa m.in. z pustynnych epigrafów miał trwać około 150 lat³⁷ licząc od przeniknięcia się abrahamizmu z judeo-chrześcijaństwem, poprzez etap ‘niesprecyzowanego monoteizmu’, wypracowanie idei arabskiego proroka za czasów ‘Abd al-Malika, aż po wykształcenie się religii islamu w zarysie podobnym do dzisiejszego.

Negew był jednym z wielu, pustynnych obszarów leżących na styku dwóch bliskowschodnich światów – domeny osiadłych, cywilizowanych i zróżnicowanych mieszkańców północy oraz rdzennie arabskiego obszaru ludów południa. Ten drugi obszar pozostał na wieki odniesieniem dla rządzących arabsko-muzułmańskim kalifatem jako ucieleśnienie arabskości i źródło, z którego pochodzi duchowa i religijna inspiracja.

Napływ Arabów z południa i fikcja muzułmańskich podbojów

Według powszechnej, akademickiej wersji historii, fakt dokonania się muzułmańskich podbojów Syro-Palestyny (629–638), a następnie Mezopotamii, Egiptu i kolejnych prowincji bizantyńskich i perskich, jest bezsprzeczny i nie podlega naukowej dyskusji. Arabska ekspansja miała przebieg gwałtowny i brutalny. Była z jednej strony motywowana dążeniem następców Mahometa do krzewienia nowej religii (tak naucza tradycja muzułmańska), a z drugiej strony za podbojami kryły się czynniki ekonomiczne – pragnienie zysków i łupów, które od wieków towarzyszyło funkcjonowaniu arabskich państw buforowych położonych na cesarskich rubieżach Bizancjum. Ku tej drugiej tezie skłania się duża część zachodnich islamoznawców postulując, że większość najeźdców nie mogła na tak wczesnym etapie znać islamu jak tylko

³⁶ *Ibidem*, s. 247.

³⁷ Nevo, *Towards a Prehistory of Islam*, s. 108.

z nazwy. Wylicza się argumenty, że arabsko-muzułmańskie podboje rozpoczęły się jeszcze na długo przed spisaniem pełnej, oficjalnej wersji Koranu oraz pierwszych pism mużułmańskich, przed dotarciem z przesłaniem nowej religii do wszystkich arabskich plemion biorących udział w kampanii przeciw Bizantyjczykom, przed doktrynalnym okrzepnięciem nowej religii, a nawet przed rozpowszechnieniem się szerszej wiedzy o życiu i działalności arabskiego proroka. Tłumaczyłoby to między innymi zastanawiający brak wzmianek w źródłach bizantyńskich (zarówno greckich, syryjskich jak i egipskich) o religijnej przynależności agresorów, a jedynie o ich konotacjach etnicznych (i to często w dość aluzyjny, niebezpośredni sposób, nierzadko w duchu apokaliptycznym). Skoro świadomość islamizacji przynajmniej części samych arabskich plemion była nikła, tym bardziej podbijana populacja bizantyńskich prowincji mogła nie uświadamiać sobie faktu narodzin nowej niechrześcijańskiej religii. Nie musiała też znać procesu przemian, które dokonywały się w odległym interiorze Półwyspu Arabskiego, co implikowało postrzeganie arabskich przybyszów przez część chrześcijańskich autorów jako bezceremonialnych łupieżców – bolesny dopust niebios za grzech i niewiarę³⁸. Co więcej, na Bliskim Wschodzie, a w szczególności w Syro-Palestynie, funkcjonowało wówczas wiele nurtów religijnych (m.in. chrześcijańskich, judaistycznych, judeochrześcijańskich lub im pokrewnych), z których część korespondowała doktrynalnie z islamem w pewnym zakresie (muzułmanom bliżej było do perskich nestorian i syropalestyńskich monofizytów niż do zhellenizowanych melkitów)³⁹. Nie tłumaczy to jednak widocznego w źródłach braku oporu większości ludności najeżdżanych regionów wobec arabskich sił wkraczających i przejmujących stery władzy (oczywiście nie dotyczy to nielicznego odsetka ludności probizantyńskiej, która salwowała się emigracją; z drugiej strony, nie

38 W takich kategoriach postrzegał Arabów m.in. melkiicki patriarcha Jerozolimy Sofroniusz (I poł. VII w.), egipski biskup monofizycki Jan z Nikiu (I poł. VII w.), armeński kronikarz Sebeos (poł. VII w.), teolog grecki Maksym Wyznawca (I poł. VII wieku) oraz autorzy tekstów hagiograficznych i apokaliptycznych.

39 W dobrych słowach o Arabach wyrażali się (zazwyczaj fragmentarycznie) m.in. nestoriański Patriarcha Jeszujab III (poł. VII w., wspominający o Arabach nawet jako o powiernikach wiary chrześcijańskiej), nestoriański katolikos Tymoteusz (przełom VII i VIII w.), nestoriański mnich Jan Penkaje (II poł. VII w.), anonimowy autor żydowskiego traktatu *Tajemnice rabbiego Szymona bar Jochaja* (poł. VII w.).

można też na pewno mówić o witaniu najeźdźców z entuzjazmem). W naukowym dyskursie wyjaśnia się to nadzieją lokalnej populacji na – z jednej strony – poprawę sytuacji fiskalnej, zaś z drugiej – ustanie ucisku religijnego nieortodoksyjnej większości monofizyckiej (a także bardzo już nielicznych społeczności nestorian w Syro-Palestynie). W szczególności monofizyci i nestorianie mieli powody poczuć się pod panowaniem muzułmańskich w nieco korzystniejszej sytuacji, gdyż – w przeciwieństwie do władzy cesarskiej – byli faworyzowani w porównaniu z probizantyńskimi ortodoksami. Jednak, w ogólnym rozrachunku, w obliczu regularnych wojen i konfliktów, których systematycznie doświadczali bliskowschodni mieszkańcy, arabski najazd mógł nie być początkowo postrzegany jako wydarzenie przełomowe bądź w jakimś sensie wyjątkowe, tak jak dziś często się go obrazuje w dużym uogólnieniu. Również i sam islam był aż do poł. VIII wieku postrzegany przez zdecydowaną większość bliskowschodnich autorów jeszcze jako herezja chrześcijańska propagowana przez rządzących Arabów (nazywanych w źródłach niearabskich Hagarenami, Izmaelitami lub Saracenami). Dopiero po tym czasie zaczyna kształtować się wizerunek muzułmanów jako wyznawców religii konkurencyjnej wobec chrześcijaństwa, wyrosłej za zasadzie eklektyzmu ze źródeł judaistyczno-chrześcijańskich oraz arabskich wierzeń plemiennych.

Yehuda Nevo łączy brak odniesień w tekstach źródłowych do religii Arabów z problematyką podbojów. Nie koncentruje się on jednak na bazie źródłowej piśmiennictwa, lecz na archeologii. Rekonstruując bieg dziejów z VII wieku na podstawie znalezisk archeologicznych (cały czas przede wszystkim z pustyni Negew) Nevo twierdzi, że powszechnie przyjęte za fakt historyczny podboje muzułmańskie w Syro-Palestynie (lata 629–638) w rzeczywistości nie miały miejsca, gdyż Bizancjum miało już wcześniej samodzielnie wycofać się ze swoich wschodnich prowincji⁴⁰. Kolejni cesarze bizantyńscy późnego antyku (a nawet począwszy od ich rzymskiego poprzednika – Dioklecjana panującego

⁴⁰ Nevo, Koren, *Crossroads to Islam*, s. 10, 48–50: W kontekście muzułmańskich podbojów por. również: Christoph Luxenberg, *Keine Schlacht von Badr. Zu syrischen Buchstaben in frühen Koranmanuskripten*, [w:] Markus Groß, Karl-Heinz Ohlig (red.), *Vom Koran zum Islam. Schriften zur frühen Islamgeschichte und zum Koran*, Verlag Hans Schiler, Berlin 2009, s. 642–676.

w latach 284–305) mieli konsekwentnie wdrażać politykę systematycznego odwrócenia od sprawowania bezpośredniej władzy politycznej i militarnej nad wschodnimi regionami imperium, przechodząc zamiast tego do formuły rządów, które można nazwać zwierzchnością pośrednią. Na rubieżach cesarstwa (czyli w tzw. *limesie*) w Pars Orientis zaczęto stopniowo ustanawiać siły buforowe w postaci rdzennych arabskich plemion w charakterze tymczasowych klientów Bizancjum (łac. *foederati*)⁴¹. Najbardziej znanym z nich było królestwo lub naczelny fylarchat ghassanidzki powołany przez Bizancjum w latach 530–531 w północnym limesie prowincji Syria i wzdłuż granic prowincji *Arabia*⁴². Ghassanidzi (arab. *Banū Ḡassān*) prowadzili administrację równoległą do bizantyńskiej, przynajmniej w północnej prowincji *Arabia*, przy stolicy w Bosrze⁴³. Mniej kosztowni i bardziej efektywni w działaniu *foederati* stawali się docelowo niezależnymi władcami pogranicza, a ich interesy krzyżowały się na wielu płaszczyznach z polityką swych mocodawców.

Polityka zwierzchności pośredniej była przede wszystkim podyktowana potrzebą redukcji wielkich, niewspółmiernych do zagrożeń kosztów utrzymania zabezpieczeń obronnych w prowincjach pustynnych o coraz bardziej drugorzędnym znaczeniu dla Konstantynopola⁴⁴. Od co najmniej V wieku n.e. Bizancjum miało nie planować już obrony swych bliskowschodnich ziem położonych na południe od Antiochii przed ewentualnym poważniejszym wrogiem z południa⁴⁵. Od IV do VI wieku cesarskie jednostki wojskowe stacjonujące na

41 Nevo, Koren, *Crossroads to Islam*, s. 72, 76. Szerzej na ten temat we wspomnianej wyżej książce: Nevo, *Pagans and Herders. A re-examination of the Negev runoff cultivation systems in the Byzantine and Early Arab periods* (w rozdziale poświęconym wybranym aspektom polityki i historii Negewu); p. również: Irfan Shahīd, *Byzantium and the Arabs in the Fifth Century*, Dumbarton Oaks, Washington 1989, s. 121, 125–129.

42 S. Thomas Parker, *Retrospective on the Arabian Frontier after a Decade of Research*, [w:] Philip Freeman, David Kennedy (red.), *The Defence of the Roman and Byzantine East*, Oxbows, Oxford 1986, s. 633–660. Oprócz Ghassanidów funkcjonowali też w różnych okresach historii inni arabscy sojusznicy Bizancjum, m.in. Salihidzi (arab. *Banū Ṣāliḥ*), Tanuchidzi (arab. *Banū Tanūḥ*) czy – bardziej na południe – Kindyci (arab. *Banū Kinda*).

43 P. również: Hugh N. Kennedy, *The Last Century of Byzantine Syria: A Reinterpretation*, *Byzantinische Forschungen*, 10 (1985), s. 141–183.

44 Nevo, Koren, *Crossroads to Islam*, s. 80.

45 *Ibidem*, s. 12, 17.

pograniczu były systematycznie redukowane pod względem liczebności i potencjału obronnego, a następnie wycofywane na północ tak, że pod koniec V w. większość fortów nie była obsadzona (niektóre z nich przekształciły się w V i VI wieku w kompleksy monastyczne)⁴⁶. Cesarskie garnizony zastępowano lokalnymi oddziałami oraz bizantyńskimi jednostkami złożonymi z Arabów, które ostatecznie uległy samoistnej demobilizacji w połowie VI wieku⁴⁷. W ich miejsce w wielu przypadkach nie powoływano już żadnych nowych, bizantyńskich sił zastępczych; te nieliczne, które pozostały, miały obniżoną wartość bojową i były rozmieszczone w znacznej odległości od siebie; wzdłuż wschodnich *limesów* forty i umocnienia były opuszczane. Prokopiusz z Cezarei donosi, że za panowania Justyniana (527–565) uważanego za apogeum potęgi imperium, pograniczne siły *limitanei* ostatecznie rozwiązano z powodu wysokich kosztów ich utrzymania⁴⁸. Od tego czasu armia cesarska przestała oficjalnie odpowiadać za bezpieczeństwo granicy. W schyłkowym okresie rządów Justyniana Bizancjum nie inwestowało już militarnie ani administracyjnie w podtrzymywanie swych wschodnich prowincji⁴⁹. Zadanie obronne w coraz większym stopniu powierzano wspomnianym arabskim plemionom zorganizowanym w federacje i konfederacje sprzymierzeńców Bizancjum. Dyskretna ewakuacja militarna poprzedziła zaprzestanie finansowania przez cesarstwo administracji cywilnej regionu pod koniec VI wieku⁵⁰. Jednocześnie, Konstantynopol stopniowo od IV wieku osiedlał w swych przygranicznych prowincjach nową, liczną ludność arabską, sprowadzając plemiona nomadów i pół-nomadów ze wschodu i południa (włącznie z niektórymi ludami

46 *Ibidem*, s. 40, 87.

47 P. również: Henry Innes MacAdam, *Some Notes on the Umayyad Occupation of North-East Jordan*, [w:] *The Defence of the Roman Byzantine East*, Philip Freeman, David Kennedy (red.), Oxbows, Oxford 1986, s. 531–548 (w szczególności s. 540). Jak twierdzi Henry MacAdam, z regionu Hauranu (Auranitis, dziś płd.-zach. Syria i płn.-zach. Jordania) nie pochodzą prawie żadne zabytki epigraficzne świadczące o bizantyńskiej aktywności wojskowej na początku VI w.

48 Prokopiusz z Cezarei, *Historia sekretna*, tłum. Andrzej Konarek, Prószyński i S-ka, Warszawa 1998, s. 83–84.

49 Nevo, Koren, *Crossroads to Islam*, s. 45.

50 *Ibidem*, s. 155.

sprzymierzonymi wcześniej z Persją)⁵¹. Część z tych plemion pozostawała koczownikami i wiązała się z Bizancjum sojuszami. Nowi sprzymierzeńcy otrzymywali cesarskie subsydia, w zamian za co zobowiązywali się do przejmowania funkcji pełnionych dotychczas przez wycofywane wojska bizantyńskie. Za rządów Herakliusza (610–641) nie istniał już w praktyce zmilitaryzowany system obrony *limes arabicus*, a szacowana liczebność oddziałów podlegających *magister militum per Orientem* dysponujących odpowiednim potencjałem obronnym mogła oscylować w przedziale 20-30 tysięcy żołnierzy⁵². Nevo postuluje, iż w konsekwencji polityki cesarskiej, na początku VII w., zarówno przed perskimi kampaniami wojennymi, jak i po nich, wschodnie rubieże cesarstwa łączyły już tylko formalne stosunki z Konstantynopolem i „funkcjonowały w stanie militarnej i politycznej próżni”⁵³. Próżnię tę mieli wykorzystać w sposób naturalny Arabowie, stanowiący zmilitaryzowaną większość lokalnych populacji, by formalnie przejąć wakat u sterów władzy: „Arabowie przejęli wschodnie prowincje Cesarstwa Bizantyńskiego bez walki, ponieważ Bizancjum już wcześniej postanowiło ich nie bronić, wycofując się skutecznie z tych regionów na długo przed przejęciem władzy przez Arabów”⁵⁴.

Syro-Palestyna przed islamem

Jeśli podboje się nie wydarzyły, to skąd w VII wieku, w teorii izraelskiego archeologa, wzięli się w samej Syro-Palestynie w takiej liczbie Arabowie? Ludność arabska osiedlała się w ekumenie Żywnego Półksiężycza

51 *Ibidem*, s. 73.

52 Walter E. Kaegi, *Byzantium and the Early Islamic Conquest*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, s. 39–41.

53 *Ibidem*, s. 17. Nieco bardziej szczegółowo na temat polityki bizantyńskiej w wiekach IV – VI w kontekście arabskim p. artykuł przeglądowy: Marcin Grodzki, *Polityka pogranicza Cesarstwa Bizantyńskiego okresu późnego antyku jako przyczynek do nastania arabskiej dominacji na Bliskim Wschodzie w VII wieku*, [w:] Paweł Figurski, Maksymilian Sas (red.), „Granice” i „pogranicza” w badaniach historycznych i antropologicznych: materiały z III Międzynarodowej Sesji Humanistycznej, Warszawa, 27–29 maja 2011 r., Studenckie Koło Naukowe Historyków Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2012, s. 17–26.

54 Nevo, Koren, *Crossroads to Islam*, s. 10, a także s. 87.

(w tym na płaskowyżu haurańskim, północnym Synaju i centralnej Mezopotamii) na przestrzeni wieków, począwszy od czasów jeszcze na długo poprzedzających rzymski podbój regionu (czyli przed I w. p.n.e.). Podobnie jak i inne społeczności etniczne i religijne – Aramejczycy, Żydzi, samarytanie, Armeńczycy, Grecy i inni – Arabowie stanowili tam w okresie późnego antyku już trwały element mozaiki demograficznej. Zamieszkiwali głównie prowincje *Palaestina Tertia* (*Palaestina Salutaris*; dziś: centralna i południowa część Płw. Synaj oraz południowe krańce Jordanii) i *Arabia* (dziś: środkowo-zachodnia i północna Jordania). Ich liczebność stale wzrastała z uwagi na powolne osiedlanie się napływowej arabskiej ludności z południa⁵⁵. W źródłach pisanych syryjskich, greckich, łacińskich i koptyjskich (epigraficznych i literackich) ‘Arabowie’ są jednak rzadko wymieniani z tej starożytnej nazwy występującej wcześniej m.in. w Biblii i dokumentach asyryjskich. Określenie to znika ok. III wieku n.e., choć jeszcze bywa używane w wiekach późniejszych (np. w VI wieku przez Jana z Efezu w odniesieniu do mieszkańców Półwyspu Arabskiego, czy przez Teofanesa Wyznawcę dwieście lat później). We wzmiankach określani bywają m.in. jako koczowniczy najeźdźcy z pustyni, jednak brak jest np. nazw/imion arabskich w grecko-aramejskich inskrypcjach z tych regionów (nie jest zresztą również pewne, czy same plemiona z Półwyspu Arabskiego określało się jako ‘arabskie’)⁵⁶. W źródłach syryjskich pojawia się zazwyczaj w odniesieniu do Arabów termin ‘Tajajowie’ (syr. *Ṭayyāyē*)⁵⁷, natomiast w tekstach bizantyńskich używane są równolegle pojęcia ‘Hagareni’, ‘Izmaelici’ i ‘Saraceni’ (co podyktowane jest u chrześcijańskich autorów genealogią biblijną)⁵⁸. Nie wiadomo jednak, czy i na ile te poszczególne pojęcia mogły być tożsame. Wśród współczesnych badaczy nie ma też zgodności co do samej

55 *Ibidem*, s. 71.

56 W ramach dyskursu nad dylematem ‘arabskości’ przed islamem znany amerykański historyk i religioznawca Francis E. Peters opisał Arabów mianem ‘narodu plemion’ (ang. *nation of tribes*). Arabowie poczuli się do jedności ze swoim plemieniem, które mogło być historycznie powiązane z innymi plemionami poprzez przodków. Pojęcie (arabskiego) narodu w rozumieniu dzisiejszym mogło być ówczesnym plemionom obce. Francis E. Peters (red.), *The Arabs and Arabia on the Eve of Islam*, Ashgate, Brookfield 1999.

57 Sprawę komplikuje to fakt, że termin ‘Tajajowie’ bywa interpretowany przez niektórych historyków jako odnoszący się do Arabów Lachmidów.

58 Izmaelitami i Hagarenami nazywali Arabów m.in. Sebeos i Jan z Damaszku.

definicji pojęcia ‘Arabowie’. Trudno jest dokładnie stwierdzić, czy podstawowym wyróżnikiem arabskości był w ówczesnym rozumieniu język (jak dotąd sądzi gros uczonych), nomadyczny styl życia lub pochodzenie z obszaru geograficznego nazywanego Arabią (Półwyspem Arabskim), czy nawet trudnienie się grabieniem i rabunkiem.

Jak wspomniano, od IV do VI wieku Bizancjum dodatkowo zasiedlało Arabami strefę buforową oddzielającą bizantyńską ekumenę od anekumeny – głównie pustynne obszary między prowincją *Syria Palaestina* (obszar prowincji w rozumieniu sprzed reformy z 390 r. n.e.; dziś: rozległy pas od Płw. Synaj włącznie po Antiochię) a Eufratem⁵⁹. Wiele z tych plemion przyjęło chrześcijaństwo (co często sprowadzało się do ochrzczenia jedynie samego wodza, który zyskiwał dzięki temu tytuł *patrikiosa* – króla Arabów), co prawdopodobnie było od IV wieku rzymskim (a później bizantyńskim) warunkiem na sojusz⁶⁰.

Należy pamiętać, że określenie Arabowie odnosi się więc zarówno do plemion bizantyńskiego pogranicza jak i arabskiej populacji zamieszkującej od długiego czasu prowincje wschodniorzymskie. Na początku VII w. n.e Arabowie, zarówno osiedli jak i nomadzi, zamieszkiwali wiele obszarów Syro-Palestyny: południową Syrię, doliny centralnej Syrii (w tym Bekaa), niektóre regiony Palestyny, wiele miast w północnej Syrii i nad Eufratem, np. Ĥimṣ (tj. Emesę), Harran i Edesę (gdzie ustanowiono arabskie dynastie), oraz stepy północnosyryjskie. Archeologiczne znaleziska w Jordanii wskazują, że w okresie bizantyńskim ludności osiadłej nieustannie przybywało, a większość populacji była arabska. Dla napływu tej ludności spoza *limes arabicus* nie było naturalnych barier geograficznych w postaci urozmaiconej rzeźby terenu jak w innych regionach Bliskiego Wschodu. Z uwagi na rozległe obszary pustynne, monotonne krajobrazowo, bizantyńskie granice w sensie militarnym można więc postrzegać raczej w wymiarze strefowym niż liniowym. Za wschodnie krańce Syro-Palestyny uważa się skraj Pustyni Syryjskiej, zaś na południu były to wybrzeża Morza Czerwonego – Zatoka Akaby (Eliacka) i Półwysp Synaj.

⁵⁹ Nevo, Koren, *Crossroads to Islam*, s. 72, 76. Nevo, *Pagans and Herders*, s. 111–112.

⁶⁰ Nevo, Koren, *Crossroads to Islam*, s. 73.

Jak u zarania islamu wyglądała mapa wyznaniowa Syro-Palestyny, a w szczególności obszarów zamieszkałych przez Arabów? W połowie VI w. Rzym i Nowy Rzym uważały się za kościoły siostrzane, uznając, że wspólnie tworzą Kościół Powszechny. Na obszarze Lewantu miarą ortodoksji wyznaczaną przez Konstantynopol był kościół melkicki (melchicki) uznający postanowienia obydwu kluczowych dla rozwoju wydarzeń soborów powszechnych – efeskiego (431) i chalcedońskiego (451), regulujących dogmaty chrystologiczne. Kościół melkicki, stanowiący tam liczebnie mniejszość (złożoną głównie z Greków i ludności zhellenizowanej), promulgował diofizytyzm w postaci takiej, jaką Bizancjum uznawało w danej chwili za ortodoksyjną. Jednocześnie, wśród lokalnie dominujących odłamów chrześcijaństwa znajdowały się kościoły zachodniosyryjski (tzw. jakobicki, reprezentujący monofizytyzm, uznający sobór w Efezie i odrzucający sobór w Chalcedonie)⁶¹, wschodniosyryjski (tzw. nestoriański, nieuznający postanowień soborów w Efezie i Chalcedonie; Syro-Palestyna, w przeciwieństwie do Mezopotamii i Persja, miała dla nestorian znaczenie drugorzędne), koptyjski i ormiański. Te dwa ostatnie były również, w gruncie rzeczy, lokalnymi manifestacjami monofizytyzmu (miafizytyzmu)⁶². Ludność arabska przynależała zarówno do kościołów zachodnio- i wschodniosyryjskiego, jak i melkickiego. Strażnicy bizantyńskiego pogranicza – przede wszystkim arabscy Ghassanidzi – byli w większości wyznawcami kościoła zachodniosyryjskiego (niewielka ich część przyjęła melkizm), zaś ich odpowiednicy walczący po stronie perskiej – Lachmidzi (arab. *Banū Lahm*) – byli wyznawcami nestorianizmu. Również syryjskojęzyczni Aramejczycy, wówczas już osiadła ludność rdzenna, przynależeli do obydwu tych kościołów. Popularność monofizytyzmu miała tendencję zwykłą nie tylko w Syro-Palestynie, lecz w VII wieku rosła także na ościennych, północnych obszarach Mezopotamii umniejszając zakorzenione tam wpływy nestorianizmu. Tak więc, gdy Arabowie przejmowali kontrolę nad Syro-Palestyną, była ona w większości monofizycka, choć istniały enklawy

61 Monofizytyzm jest tu określeniem zwyczajowym i roboczym (ukutym w VIII wieku przez ortodoksyjnych melkitów), któremu odpowiada naukowo bardziej precyzyjny termin ‘miafizytyzm’. Różnica polega na tym, że pierwsi monofizyci zaprzeczali istnieniu natury ludzkiej Jezusa Chrystusa, zaś miafizyci łączyli ją w jedno z naturą (duchową) boską.

62 Nevo, Koren, *Crossroads to Islam*, s. 52.

chalcedońskie, m.in. w Cezarei i Jerozolimie, mimo osłabienia ich przez okupację perską⁶³. Już w V i szczególnie w VI wieku, monofizytyzm utwierdził się jako dominująca religia obszaru Syro-Palestyny.

W teorii Nevo, gros arabskiej ludności osiadłej, w przeciwieństwie do arabskich nomadów czy półnomadów, utożsamiało się przynajmniej nominalnie z jednym z wielu odłamów chrześcijaństwa. Na przełomie VI i VII wieku, miasta i wsie w pasie przygranicznym Bizancjum (rozciągającym się od granic Górnej Mezopotamii poprzez Hauran (Auranitis – dziś płd.-zach. Syria i płn.-zach. Jordania) i Transjordanię aż po Negew składały się w większości ze schryścianizowanej ludności arabskiej⁶⁴. Obok bardziej znanych odłamów chrześcijaństwa, judaizmu rabinicznego, samarytanizmu czy szczątkowych form judeochrześcijaństwa w regionie istniał też szereg lokalnych wierzeń monoteistycznych, niekiedy o długich dziejach rozwoju. Im bardziej kierować wzrok ku południowi, tym bardziej malał odsetek chrześcijan na rzecz pogan, wyznawców wierzeń plemiennych i prawdopodobnie rudymenarnych, archaicznych form monoteizmu. Z wyjątkiem niewielu lokalizacji (jak np. w Hauranie), pogaństwo w VII wieku uważano w Cesarstwie Bizantyńskim za prawie całkowicie wymarłe⁶⁵. Za to poza oficjalnymi granicami Bizancjum liczba ludności pogańskiej mogła być znacząco wyższa.

Przez wieki trwała stopniowa migracja ludności arabskiej z południa ku północy. Nowych przybyszów z południa niearabskie źródła określały zazwyczaj zbiorczo właśnie mianem pogan, choć z pewnością reprezentowali bardzo różne wierzenia (należy pamiętać, że dla bardziej tradycjonalistycznych autorów chrześcijaństwa chalcedońskiego, np. przedstawicieli szkoły teologii aleksandryjskiej, wiele nauk nestorian – w tym tych dotyczących Matki Boga *Theotokos* i męki ludzkiej natury Jezusa – było interpretowanych i określanych w literaturze właśnie jako pogańskie). W teorii Nevo, nie inaczej było i w I poł. VII wieku. Napłynęła wówczas nowa ludność z południa i po raz kolejny wzrósł odsetek populacji postrzeganej przez mieszkańców ekumeny jako

63 *Ibidem*, s. 58.

64 *Ibidem*, s. 79–90, 186, 205.

65 *Ibidem*, s. 173.

pogańska. Tym razem jednak, część nowo przybyłych Arabów przyniosła ze sobą z południa ducha ‘niesprecyzowanego monoteizmu’. Właśnie z tej monoteistycznej grupy wyznaniowej, lub pod jej wpływem, wyłoniła się historyczna elita arabskiego państwa, która począwszy od lat 30. VII wieku zaczęła przejmować stery władzy. Z punktu widzenia mozaiki wyznaniowej, wśród Arabów jeszcze przez cały VII wiek istniał rozdźwięk religijny między zwykłą, napływową ludnością arabską (określaną przez kronikarzy syryjskich mianem pogańskiej) a rządzącymi arabskimi elitami wyznającymi ‘niesprecyzowany monoteizm’ z bardzo licznymi elementami judeochrześcijańskimi (źródła syryjskie aż do połowy VIII wieku wpisują tę wiarę w krąg wierzeń chrześcijańskich lub okołochrześcijańskich)⁶⁶. Oprócz tych dwóch grup wyznaniowych, w Syro-Palestynie i Mezopotamii mieszkali jeszcze oczywiście wspomniani wyżej liczni osiedli Arabowie – w większości chrześcijanie monofizycecy. Część z nich, po historycznym sukcesie zdobycia władzy przez ich arabskich pobratymców i wobec bierności Bizantyńczyków, zaczęła skłaniać się ku ‘niesprecyzowanemu monoteizmowi’ elit rządzących.

Wzrost liczebności populacji arabskiej musiał zresztą nieuchronnie prowadzić, w sposób naturalny i płynny, do nasilenia się aspiracji Arabów o ich większą niezależność od Konstantynopola, a następnie – wcześniej lub później – do próby przejęcia rządów. Gdy w pierwszych dekadach VII wieku nigdy niewyartykułowany wprost zamiar Bizancjum ‘wyjścia’ z Syro-Palestyny okazał się zbieżny z biegiem lokalnych wydarzeń i interesem arabskich elit, zaistniały ku temu realne warunki.

Wschodnia polityka Bizancjum

Jaki byłby cel postulowanego przez Nevo samoistnego zaniechania przez Bizancjum swych kresów wschodnich?⁶⁷ Odpowiedź na to pytanie pozostaje w sferze domysłów, gdyż nie zachowały się archiwa państwowe Bizancjum

⁶⁶ *Ibidem*, s. 207.

⁶⁷ Koren, *Methodological Approaches to Islamic Studies*, s. 100–101.

z tamtego okresu⁶⁸, a pozostałości archeologiczne wskazują raczej na efekty decyzji politycznych niż na ich przyczyny. Weryfikacja takiej tezy wymagałaby analizy ogółu ówczesnych procesów oraz czynników politycznych i ekonomicznych, głównie uwarunkowań wewnętrznych (w tym administracyjnych i biurokratycznych).

Jedną z możliwych przyczyn mogła być taka, że Konstantynopol czerpał korzyści z zaniechania bezpośredniej władzy nad swymi wschodnimi rubieżami⁶⁹. Imperium rezygnuje ze sprawowania władzy nad danym terytorium niechętnie, jedynie wtedy, gdy jest do tego zmuszone. Utrzymywanie bezpośredniej władzy administracyjnej nad bliskowschodnimi prowincjami mogło być dla Konstantynopola kłopotliwe i nieopłacalne. Rosnący rozdzźwięk między bizantyńskim chrześcijaństwem chalcedońskim a monofizyckimi kościołami wschodu przysparzał więcej strat niż pożytków, łącznie z zagrożeniem rozruchami i wojną domową. Jednak nagłe zakończenie władzy administracyjnej i wycofywanie się z regionu też nie wchodziło w grę, gdyż spotęgałoby z pewnością atmosferę niepokoju. „(..) niemożliwe jest tak po prostu zaprzestać odpowiedzialności za takie społeczności bez spowodowania ich fizycznej i społecznej dezintegracji”⁷⁰. Zamiast tego, jak postuluje Nevo, kolejni bizantyńscy cesarze starali się wykazać mieszkańcom małą przydatność sprawowania bezpośredniej kontroli militarnej i administracyjnej nad Syro-Palestyną⁷¹.

68 Historycy bizantyniści wskazują na dotkliwy brak danych źródłowych (w tym propozograficznych) dotyczących funkcjonowania administracji prowincjonalnej w Syro-Palestynie w okresie bezpośrednio poprzedzającym najazd arabski (629–633) oraz w trakcie inwazji. Informacje na temat funkcjonowania administracji prowincjonalnej w Syro-Palestynie w okresie panowania cesarza Herakliusza (610–641) należą już do niezwykle rzadkich i trudnych do interpretacji. Paradoksalnie, o wiele lepiej udokumentowany jest pod tym względem wiek VI (w tym epoka cesarza Justyniana I – ostatniego wielkiego reformatora przed najazdem arabskim). Paweł Filipczak, *Administracja bizantyńska w Syro-Palestynie w przeddzień inwazji arabskiej. Miejsca, ludzie, idee*, [w:] Teresa Wolińska, Paweł Filipczak (red.), *Bizancjum i Arabowie. Spotkanie cywilizacji VI – VIII wiek*, Wydawnictwo Naukowe PWN SA, Warszawa 2015, s. 91, 153, 156, 172.

69 Nevo, Koren, *Crossroads to Islam*, s. 89–98.

70 *Ibidem*, s. 21.

71 *Ibidem*, s. 20–21.

Jeśli przyjąć, że taki był zamiar Konstantynopola, proces zrzekania się bezpośredniej zwierzchności administracyjnej nad ‘usamodzielnianymi’ prowincjami musiał być obmyślony tak, by w oczach ich mieszkańców przebiegał w sposób jak najbardziej samoistny i nieunikniony, bez oficjalnych zapowiedzi i deklaracji bizantyńskiego hegemonu⁷². Nevo sugeruje, że Bizancjum przyjęło strategię stopniowego okazywania swej niezdolności do zachowania kontroli nad tymi obszarami: „*Ta metoda minimalizuje ryzyko wojny domowej z państwem-matką, więc jest najbardziej prawdopodobna*”⁷³. Jest to rozwiązanie długoterminowe, czasochłonne i kosztowne w wymiarze ludzkim, wymaga długich i kompleksowych przygotowań, bez czego zarówno państwo-matka jak i niechciane prowincje mogłyby popaść w anarchię. Ostatnim aktem ich odłączenia, często postrzeganym przez ludność jako jedyny powód takiego obrotu wydarzeń, jest najazd barbarzyńców lub powszechna rewolta, które z perspektywy czasu są jednak tylko uwieńczeniem długiego procesu historycznego. Według Nevo, Konstantynopolowi zależało, aby transfer władzy przebiegał możliwie bezkonfliktowo. Bizancjum widziało w swych bliskowschodnich prowincjach ważnego przyszłego partnera w handlu i politycznego sprzymierzeńca, gdyż były one „*bogate, dość gęsto zaludnione; miasta były liczne i prosperujące, gospodarka ogólnie, a handel w szczególności, rozwinięte; dobra dość równo rozłożone*”⁷⁴. Wymagało to zręcznych zabiegów dyplomatycznych, inicjowania określonych procesów i minimalizacji przypadkowości wydarzeń.

Jednocześnie elementem strategii Bizancjum w bliskowschodnich prowincjach miało być, w teorii Nevo, przekazywanie władzy lokalnym elitom świeckim i religijnym⁷⁵. Wzmacniano dążenia autonomiczne miejscowych włodarzy, w tym wspierano nieoficjalnie lokalne warianty chrześcijaństwa określane z perspektywy Konstantynopola jako schizmatyczne lub heretyckie⁷⁶.

72 *Ibidem*, s. 20.

73 *Ibidem*, s. 21, a także s. 20.

74 *Ibidem*, s. 21.

75 W kontekście władz religijnych p. również: Henry Innes MacAdam, *Studies in the History of the Roman Province of Arabia: The Northern Sector*, B.A.R., Oxford 1986, s. 225.

76 Nevo, Koren, *Crossroads to Islam*, s. 22, 89–98.

Wykorzystywano do tego kręgi patrycjuszy (wysokich rangą urzędników) i struktury monofizyckich kościołów wschodu. Efektem był oczywiście paradoks – otóż Bizancjum, oficjalnie stojące na straży chrześcijaństwa diofizyckiego, promowało w Syro-Palestynie różne odłamy monofizytyzmu (rywalizujące z kościołem melkickim oraz między sobą). W ten sposób postępował proces zrzucania odpowiedzialności za losy prowincji i planowanego pozostawienia probizantyńskich, melkickich chrześcijan na łaskę nowych władz. Wspieranie Kościołów niechalcedońskich stwarzało również dobry pretekst do przyszej separacji administracyjnej, gdyż cesarz nie musiał, w myśl promowanej wówczas doktryny państwa wyznaniowego, otaczać ochroną schizmatyków. Należy pamiętać, że przynależność państwowa była determinowana przez wyznawaną wiarę. Celowa alienacja lokalnych społeczności od cesarza i cesarskiej administracji miała osłabić poczucie lojalności i zwiększyć niechęć do Konstantynopola. Nevo posuwa się nawet do stwierdzenia, że promowano w tym celu postawy wrogie wobec cesarstwa. Cesarstwo nie mogłoby bowiem opuścić ziem zdominowanych przez wiernych diofizytów. Również w kontrowersyjnej doktrynie monoenergizmu (a następnie monoteletyzmu) wprowadzonej przez cesarza Herakliusza w 622 lub 624 roku, izraelski badacz dopatruje się próby pogłębienia rozłamu religijnego⁷⁷. Dalsze rozczłonkowanie

⁷⁷ Zaprowadzona przez Bizancjum jako kompromisowa idea monoenergizmu (a potem monoteletyzmu) miała, według oficjalnego stanowiska Konstantynopola, załagodzić spór między diofizytami a monofizytami i przywrócić kościołowi jedność, również w celu pozyskania politycznego wsparcia na okoliczność kampanii militarnej przeciw Persom (w politykę pojednania z monofizytami angażowało się wcześniej wielu cesarzy – m.in. Justyn I i Justynian I zwany cesarzem-teologiem). Jak twierdzi Nevo, takie rozumienie intencji wprowadzenia tej doktryny kłóci się jednak w dużej mierze z uprzednią polityką Bizancjum wobec swych wschodnich prowincji, która wskazywałaby raczej na odwrotne zamiary. W teorii Nevo, idea monoteletyzmu mogła zostać spożytkowana do wprowadzenia ostatecznego rozłamu między Bizancjum a kościołami wschodu. Stała się narzędziem w procesie porzucania odpowiedzialności za chrześcijan w prowincjach wschodnich, których Konstantynopol postanowił już nie bronić. Mogło chodzić o wyrugowanie z Syrii resztek wiernych kościoła melkickiego, jednocząc ich z monofizytami w duchu kompromisowej doktryny niechalcedońskiej (jaką był monoteletyzm). I choć w prowincjach *Syria* i *Palaestina* cesarstwo wprowadzało doktrynę monotelecką metodami perswazji (a nie siłą, jak np. w Egipcie), miejscowa ludność odbierała to jako formę kolejnych represji ze strony diofizytów i – w konsekwencji – nie protestowała przeciwko przejściu władzy przez Arabów w latach trzydziestych VII w. Gdy cesarz Herakliusz wydał w 638 r. *Ektesis* – edykt czyniący monoteletyzm oficjalną doktryną, Arabowie panowali już w Syro-Palestynie. Jeszcze przez dwa-

religijne i polityczne lokalnych społeczności mogło służyć zabezpieczeniu się cesarstwa przed zbyt szybkim wytworzeniem się u jego granic kulturowego i politycznego monolitu państwowego, który mógłby zagrozić państwu-matce⁷⁸. W tym zakresie, jak wiemy później z historii, plan ten zakończył się całkowitym fiaskiem.

Jest to odważna teza i trąci politycznym makiawelizmem, tym bardziej że Bizancjum okresu późnego antyku przedstawiane jest zazwyczaj w roli obrońcy ortodoksyjnej wiary na Bliskim Wschodzie (czego dowodem jeszcze w VI wieku były podejmowane przez Justyniana I próby rekonyliacji między jakobitami a melkitami, zresztą bezefektywne). Niewykluczone jednak, że w rzeczywistości – dla spełnienia własnych interesów politycznych – Konstantynopol celowo wspierał te wspólnoty heretyckie, które opowiadały się za niezależnieniem się od zwierzchności cesarza. Bizantyńskim władcom mogło nie zależeć na tym, by doszło do rekonyliacji kościoła melkickiego z kościołami niechalcedońskimi. Taka polityka przywodzi na myśl słowa Zachariasza z Mityleny, który skarżył się w VI wieku, że pod pretekstem tłumienia herezji Eutychesa (a więc monofizytyzmu, którego Eutyches był inicjatorem), Chalcedon umocnił na wschodzie wpływy nestorianizmu, zastępując jedną herezję drugą, wprowadzając w konfuzję cały świat chrześcijański⁷⁹.

trzy pokolenia pozostawieni tam diofizyccy chrześcijanie mogli żywić nadzieję na powrót władzy Bizantyńczyków. Konstantynopol podtrzymywał więc monoteletyzm jeszcze przez kilkadziesiąt lat do czasu potępienia go przez III Sobór Konstantynopoliński w 680 r. (w międzyczasie, cesarz Konstans II wydał w 648 r. typos – list zakazujący dyskusji o dwóch wolach lub energiach w Chrystusie). Wówczas nikt nie miał już złudzeń, że Bizancjum nie myśli o odbiciu swych wschodnich prowincji. Jak stwierdził radziecki historyk Alexander A. Vasiliev, decyzja soboru potwierdziła mieszkańcom Syrii, Palestyny i Egiptu, że Konstantynopol porzucił myśl odnalezienia drogi do pojednania religijnego z prowincjami niestanowiącymi już części imperium. W tym rozumieniu, monoteletyzm był ostatnim środkiem pieczętującym separację Bizancjum od swych wschodnich prowincji. Jego odwołanie przestało również ostatecznie chronić wschodnich chrześcijan, stawiając monofizytów w jednej linii z wyznawcami wierzeń niechrześcijańskich. Ibidem, s. 59–65 (p. również: Alexander Vasiliev, *History of the Byzantine Empire, 314–1453*, University of Wisconsin Press, Wisconsin 1952, s. 224).

⁷⁸ Nevo, Koren, *Crossroads to Islam*, s. 23.

⁷⁹ *Ibidem*, s. 52.

Innym elementem polityki Konstantynopola mogło być utrzymywanie pogranicza ‘w ogniu’, czyli prowokowanie ciągłych konfliktów granicznych z Persami. W wielu przygranicznych starciach stroną inicjującą spory byli sprzymierzeńcy Bizantyńczyków. Kreowanie cyklicznych niepokojów na kresach miałyby na celu skupienie lokalnych państw buforowych na nieustannym balansowaniu między najezdami i obroną. Ograniczało to ich ewentualny rozwój i rozbudowę, która jeszcze bardziej obciążałaby skarbiec cesarza (Konstantynopol był szczególnie w II poł. VI wieku zaniepokojony rośnięciem w siłę swych arabskich sprzymierzeńców kontrolujących rozległe połacie ziem przygranicznych). Z drugiej strony, konfrontacje limesowe – szczególnie w okresie zmiany władzy – mogły być na rękę zarówno probizantyńskim Ghassanidom, jak i properskim Lachmidom, gdyż stwarzały okazję do wynegocjowania korzystniejszych warunków sojuszu na przyszłość. Utrzymywanie się ciągłego napięcia na granicy miało ponadto służyć wysłaniu na zewnątrz wyraźnego sygnału, że cesarstwo nie jest w stanie skutecznie chronić swych przygranicznych prowincji. To łączy się z wyżej wspomnianym elementem strategii: zaludnianiem kresów arabskimi nomadami, którzy mieli w przyszłości stanowić pierwszą linię obrony przed najezdami barbarzyńców z zewnątrz. Akulturacja plemion koczowniczych w pasie *limesu* miała na celu przygotowywanie gruntu pod przekazanie im odpowiedzialności za bezpieczeństwo granicy.

Cele te osiągnęto zazwyczaj drogą dalekosiężnych wysiłków dyplomatycznych i nakładów finansowych, w tym poprzez zawieranie formalnych aliansów z niezbędnymi partnerami (co było zresztą przez wieki znakiem firmowym Bizancjum w postępowaniu zarówno z Arabami, jak i innymi – Hunami, Berberami, Abisyńczykami, Lombardami, Gepidami czy Awarami). I tak, cesarze bizantyńscy od co najmniej IV wieku n.e. subsydiowali szereg sprzymierzonych plemion *foederati*, natomiast w okresie od Justyniana po Herakliusza Konstantynopol opłacał ród Ghassanidów i plemiona koczownicze z północy Półwyspu Arabskiego⁸⁰. Dopóki system ten nie został zarzucony, funkcjonowały one jako obrońcy imperium, a nie najeźdźcy. Swą najistotniejszą

⁸⁰ *Ibidem*, s. 24.

rolę strażników bezpieczeństwa i stabilności miały jednak spełniać w trakcie wycofywania się sił bizantyńskich z obszaru pogranicznego.

Lata 30. VII wieku – Arabowie sięgają po władzę

Według klasycznej narracji historii, Arabowie zwyciężyli Bizancjum, gdyż było ono zubożone finansowo, wyczerpane militarnie i uszczuplone ludnościowo. Z jednej strony, u podstaw pauperyzacji miały leżać wyczerpujące skarb państwa (choć częściowo udane) działania Justyniana na rzecz odzyskania prowincji zachodnich (i odbudowy Imperium Romanum), zaś z drugiej strony – wycieńczająca wojna bizantyńsko-sasanidzka (602–628) na wschodzie, która przybrała charakter religijny (a także jednoczesne zmagania ze Słowianami, Awarami i wojna domowa o tron między Herakliuszem a Fokasem). Dochody Bizancjum na początku VII stulecia spadły szacunkowo do poziomu jednej czwartej wpływów z okresu świetności wiek wcześniej. Szczególnie trudna była sytuacja w Syrii i Palestynie, które najbardziej odczuły skutki wojen z Persją i dwudziestoletniej perskiej okupacji. Lokalna populacja, oprócz strat wojennych i mieszkańców uprowadzonych do niewoli, przeżyła dodatkowo kilka nawrotów epidemii zapoczątkowanych pandemią z czasów Justyniana I, a także nawracające klęski głodu⁸¹. Cesarz Herakliusz, żołnierz-praktyk osobiście znający obszar Syro-Palestyny i angażujący się w wojskowe konfrontacje, pokonał wprawdzie spektakularnie Persów zdobywając ich stolicę Ktezyfont w 627 r., lecz zaledwie w kilka lat później nie był w stanie przeciwdziałać Arabom, lub może – jak można wnioskować z teorii Nevo – nie do końca chciał to czynić na tym etapie.

81 W czasie kampanii przeciw Persom na monety przetapiano m.in. miedziane posągi i naczynia liturgiczne z cenniejszych kruszców. Teresa Wolińska, *Bizancjum w przededniu ekspansji arabskiej. Wybrane aspekty funkcjonowania państwa za rządów Herakliusza (610–641)*, [w:] Teresa Wolińska, Paweł Filipczak (red.), *Bizancjum i Arabowie. Spotkanie cywilizacji VI – VIII wiek*, Wydawnictwo Naukowe PWN SA, Warszawa 2015, s. 294. Ponadto, do lat 30. VII wieku region Syro-Palestyny nie podniósł się jeszcze urbanistycznie i demograficznie z dużych trzęsień ziemi, które miały miejsce kilkakrotnie w VI wieku i na początku wieku VII. W ich wyniku w szczególności miasta wybrzeża Morza Śródziemnego (w tym Bejrut) znacznie podupadły w rozwoju (mimo wysiłków Justyniana I na rzecz odbudowy syropalestyńskiej infrastruktury).

Po zwycięskiej wojnie z Persami, formalnym odzyskaniu zwierzchności nad swymi prowincjami wschodnimi i powrocie do Jerozolimy relikwii pasyjnych, w tym Drzewa Krzyża Św. (630 r.), Bizancjum nie wróciło jednak na stałe ani militarnie, ani administracyjnie na swe ‘ziemie wyzwolone’ w takim zakresie jak w VI wieku⁸². A ponieważ państwo buforowe Ghassanidów zostało rozwiązane pokolenie wcześniej, kontrolę nad bezpieczeństwem granic południowoschodnich sprawowały pojedyncze, mniejsze plemiona *foederati* utrzymujące się jeszcze ze szczątkowych subsydiów cesarstwa (panujący w latach 582–602 cesarz Maurycjusz rozczłonkował instytucję fylarchatu zunifikowaną za czasów Ghassanidów, osłabiając w ten sposób linię obrony *limesu*)⁸³. W roku 632 Konstantynopol zlikwidował ostatnią pozostałość formalnej zwierzchności – zaprzestał dotowania arabskich plemion z regionu Ma‘ān (dziś region południowej Jordanii). Oznaczało to faktyczne porzucenie obrony całego *limes arabicus*.

Lata trzydzieste VII w. na Bliskim Wschodzie to początek hegemonii Arabów na terenach podlegających przez kilka poprzednich wieków Cesarstwu Bizantyńskiemu i perskiemu imperium Sasanidów. Według tradycyjnej wersji historii opierającej się na literaturze muzułmańskiej, wojska arabskie podbijające obszar Syro-Palestyny odniosły szybki, niespodziewany sukces militarny i polityczny, inspirowany zapalem krzewienia nowej wiary – islamu⁸⁴. Zarówno źródła muzułmańskie, współczesna nauka jak i Yehuda Nevo zgadzają się co do faktu, że Arabowie przejęli kontrolę nad wschodnimi prowincjami bizantyńskimi w trzeciej dekadzie VII wieku. Jednak na tym paralele się kończą.

82 Nevo, Koren, *Crossroads to Islam*, s. 48–49.

83 Fylarcha, termin pochodzenia greckiego (gr. *φύλαρχος*), był tytułem nadawanym w IV – VII w. arabskim wodzom plemiennym lub rodowym namaszczanym przez sojusz z Bizancjum.

84 P. m.in.: Philip K. Hitti, *Dzieje Arabów*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1969; Bernard Lewis, *Arabowie w historii*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1995; Albert Hourani, *Historia Arabów*, Marabut, Kraków 2002; Janusz Danecki, *Arabowie*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2001.

Rekonstrukcja wydarzeń z lat 30. jawi się w wydaniu Nevo następująco⁸⁵: Arabowie przejęli kontrolę nad regionem Syro-Palestyny ok. 638 roku, dzięki współpracy byłych probizantyńskich sił *foederati* z obszaru *limesu* z innymi arabskimi plemionami z prowincji *Palaestina Salutaris*. Wielu z byłych *foederati* było przynajmniej nominalnie chrześcijanami, jednak Arabowie przybywający z bardziej odległych stron wyznawali kultury plemienne, archaiczne formy monoteizmu oraz ową eklektyczną formę religijną zwaną ‘niesprecyzowanym monoteizmem’. Do pospolitego arabskiego ruszenia dołączyła również arabska ludność osiadła (wyznająca zarówno różne odłamy chrześcijaństwa jak i inne wierzenia), być może wyczuwając sprzyjające okoliczności dziejowe. Wydarzenia mogły być początkowo inicjatywą oddolną, bez wyraźnego przywództwa. Dopiero ok. roku 640 na czoło wysunął się Mu‘āwiya, kontrolujący przynajmniej północną część Syro-Palestyny.

Jak wspomniano wyżej, w teorii Nevo arabski podbój militarny Syro-Palestyny nie miał w rzeczywistości miejsca, gdyż nie jest poparty niezależnymi, niemuzułmańskimi dowodami (archeologicznymi, literackimi)⁸⁶: „*Materiały archeologiczne pokazują, że tak się po prostu nie stało. W czasie transferu władzy z rąk Bizantyńczyków w ręce Arabów nie doszło do zniszczeń miast ani porzucania wsi, nie zmniejszył się areal ziemi osiedlonej ani uprawianej, nie zmalała populacja. Zarówno pozostałości materialne (domostwa, naczynia domowego użytku etc.) jak i pisane opisy życia codziennego świadczą, że skromny co do wygód standard życia osiągnięty za panowania bizantyńskiego nie zmienił się do okresu umajjadzkiego: nadejściu arabskiej władzy nie towarzyszyły żadne zmiany na gorsze prócz nieznacznego pogorszenia się warunków bezpieczeństwa*”⁸⁷. Wręcz przeciwnie, w wielu regionach rozwój trwał dalej: kontynuowano rozbudowę miast i miasteczek w zdemilitaryzowanej przez Bizantyńczyków północnej części prowincji *Arabia* (obecnie północna Jordania) między Bosrą a Ğabal ad-Durūz; w wielu miejscach od razu po rzekomym podboju wznoszono i wyświęcano nowe

85 Nevo, Koren, *Crossroads to Islam*, s. 242–244.

86 Koren, *Methodological Approaches to Islamic Studies*, s.100.

87 Nevo, Koren, *Crossroads to Islam*, s. 91–92.

kościół (np. ok. 635 r. w Riḥāb i Ḥirbat as-Samrā', w prowincji *Palaestina*: w 'Avdat, Bet Guvrin, oraz w Jerozolimie)⁸⁸. Według Nevo, z perspektywy archeologii wygląda to tak, jakby chrześcijańscy mieszkańcy Syrii „*nie byli zatroskani o to, że są obiektem podboju*”⁸⁹. „*Patrząc od strony archeologii, jest prawie niemożliwym zauważyć różnicę pomiędzy okresem poprzedzającym i następującym po latach [podboju] 636–640 r.*”⁹⁰ – pisze izraelski badacz.

W teorii Nevo, przy przejmowaniu władzy przez Arabów nie dochodziło do większych bitew. Zdarzały się pomniejsze starcia czy potyczki z miejscowymi siłami zwoływanymi przez lokalnych patrycjuszów⁹¹. Izraelski archeolog nie daje w tym względzie wiary źródłom tradycji muzułmańskiej przede wszystkim dlatego, że nie są one współczesne opisywanym wydarzeniom. W swym szeroko cytowanym i powszechnie znanym w kręgach naukowych ‘credo’ stwierdza, że „*Źródła literackie niewspółczesne opisywanym wydarzeniom nie mogą w naszej opinii stanowić dowodów historycznych. Jeśli nie mamy źródeł wiedzy z VII w. i akceptujemy teksty z IX w. lub późniejsze, wówczas nie możemy utrzymywać, że posiadamy wiedzę na temat VII w., lecz jedynie wiemy, jak ludzie w IX w. i później wyobrażali sobie VII wiek.*”⁹².

W odbiorze Nevo, chaotyczne opisy, wewnętrzne sprzeczności faktów i niejasności w opisie militarnych szczegółów kampanii syropalestyńskiej, zawarte w tradycyjnej muzułmańskiej narracji, wynikają z samej natury przejścia władzy: „*To nie była dobrze zorganizowana ofensywa kontrolowana ze sztabu głównego w Medynie ani innego miejsca. Nie było planowania żadnej*

88 *Ibidem*, s. 92.

89 *Ibidem*, s. 93; za: Robert Schick, *The Fate of Christians in Palestine During the Byzantine-Umayyad Transition*, A.D. 600–750, University of Chicago, Chicago 1987, s. 7.

90 Nevo, Koren, *Crossroads to Islam*, s. 93; za: Yoram Tsafir, Gideon Foerster, *From Scythopolis to Baysan – Changing Concepts of Urbanism*, [w:] Geoffrey King (red.), *The Byzantine Byzantine and Early Islamic Near East II: Land Use and Settlement Patterns*, Darwin Press, Princeton 1994, s. 95–115.

91 Chodzi o prywatne oddziały utrzymywane przez lokalną arystokrację służące do ochrony obszernych majątków ziemskich w ramach wymuszonej przez Bizancjum polityki ‘prywatyzacji’ obowiązków lokalnej administracji państwowej – zarówno w wymiarze militarnym jak i cywilnym (szczególnie tam, gdzie takich jednostek nie było – w południowej Syrii, Palestynie i Arabii). Filipczak, *Administracja bizantyńska*, s. 164–165.

92 Nevo, Koren, *Crossroads to Islam*, s. 9.

*inwazji w sensie sekwencji zdarzeń militarnych kierowanej przez dowódców na rozkaz arabskiego króla-kalifa. Opowieści o inwazji były pierwotnie tylko tzw. tradycjami ‘ayyām’, czyli podaniami o pojedynczych starciach opowanymi w formie niezależnych wydarzeń. Wydarzenia kryjące się za tą narracją, natury rzeczywistej czy legendarnej, nie były w owych czasach postrzegane jako ‘wydarzenia historyczne’; były lokalną lub zbiorową pamięcią o przeszłości, a nie faktami zarejestrowanymi przez kronikarzy”⁹³. Nevo idzie nawet o krok dalej twierdząc, że tradycyjna narracja muzułmańska opisująca okres podbojów (arab. *futūḥ*) może w rzeczywistości zawierać opowieści i reminiscencje wydarzeń odległych od siebie nawet o sto lat (w tym np. zdarzenia z VI wieku, z okresu wojny z Sasanidami, lub późniejszych dziesięcioleci VII wieku)⁹⁴. „Być może faktycznie doszło do wielkiej inwazji, bitwa szła za bitwą z dziesiątkami tysięcy ścierających się żołnierzy, na przestrzeni kilku lat (629–636). Lecz jeśli tak było, to wydaje się, że w owym czasie nikt tego nie zauważył”⁹⁵ – stwierdza badacz.*

Nevo nie dezawuuje jednak całego przekazu muzułmańskich historiografów, jak czynią to niektórzy zachodni sceptycy. W nielicznych przypadkach pokrywa się on w odbiorze izraelskiego badacza ze znaleziskami archeologicznymi. Są to m.in. doniesienia o ograniczeniu się działań obronnych Bizantyńczyków do północnych terenów Syro-Palestyny. Opisując zwycięską kampanię z lat 30. VII wieku, źródła muzułmańskie koncentrują się wokół bitew i starć z Bizantyńczykami, do których dochodziło właśnie zdecydowanie w północnej części Syro-Palestyny, a nie na południu. Na południu opisywane są pojedyncze potyczki, prawdopodobnie z lokalnymi oddziałami (np. bitwa pod Datinem w regionie Gazy). Główne działania wojenne przeciw siłom bizantyńskim wydarzyły się na północy (m.in. bitwa o Damaszek, bitwa o ẖimṣ, bitwa nad Jarmukiem). Zgodnie z narracją tradycji muzułmańskiej, armia bizantyńska walcząca pod Jarmukiem w 636 r. została skompletowana z rozległych obszarów wielu prowincji⁹⁶, co Nevo również uznaje za prawdo-

93 *Ibidem*, s. 102.

94 *Ibidem*.

95 *Ibidem*, s. 135.

96 *Ibidem*, s. 46.

podobne ze względu na już wówczas bardzo szczątkową obecność wojskową Bizancjum w tym regionie.

Choć nie zostało to wyraźnie wyartykułowane, z teorii izraelskiego badacza może wynikać, iż Bizancjum w rzeczywistości pozorowało walkę z arabskimi uzurpatorami władzy, poświęcając na ten cel pewną liczbę swoich żołnierzy. Rewolta arabskich włodarzy i ich formalne uniezależnienie się od cesarstwa było cesarzowi Herakliuszowi na rękę. Chodziło więc raczej o zamarkowanie obrony w oczach pozostawianej samej sobie diofizyckiej ludności chrześcijańskiej i probizantyńskich lojalistów. Problemem dla Bizancjum nie było też pozostawienie pod arabską zwierzchnością dopiero co odzyskanych z rąk Persów najświętszych miejsc chrześcijaństwa – kolebki tej religii w Ziemi Świętej. Arabscy, lokalni rządcy przejmujący władzę byli przecież – w teorii Nevo – też w większości chrześcijanami, choć innej, wschodniej denominacji, a w samej Jerozolimie było duże skupisko melkitów.

Przegląd źródeł niearabskich do historii islamu

Odrzucając esencję przekazu historiografii muzułmańskiej, izraelski archeolog szuka faktów o tamtych wydarzeniach w pisanych źródłach niearabskich z VII wieku z terenów, które stały się arabskim dominium. Stwierdza jednak podobnie jak gros zachodnich historyków, że znajduje się w nich jedynie niewiele ogólnych odniesień i komentarzy do wydarzeń z lat 30.⁹⁷ Z analizy Nevo wynika, że dokumenty z trzeciej i czwartej dekady VII wieku nie donoszą o najazdach hord barbarzyńców, lecz raczej o tym, że lokalni barbarzyńcy (czyli Arabowie), dotychczas trzymeni w ryzach i podporządkowani, powstają i – wspierani przez pobratymców z pustyni – w sposób natarczywy sięgają po władzę. List synodalny zasłużonego dla ortodoksji Sofroniusza Jerozolimskiego (560–638) datowany na I poł. roku 634 donosi nie o inwazji czy podbojach, lecz o karze za grzechy w postaci zuchwałego rozsierzenia się Saracenów (który to termin można u Sofroniusza rozumieć w sensie ‘pogan’) przeciw władzy, bez odniesień religijnych, wzmiankowania

97 Koren, *Methodological Approaches to Islamic Studies*, s. 99.

islamu lub proroka⁹⁸. Traktat *Doctrina Jacobi nuper baptizati* (tzw. *Doktryna Jakuba*, powstały ok. 634–640) informuje o bezimiennym fałszywym proroku przybyłym z Saracenami, dzierżącym ‘klucze do Raju’ i głoszącym nadejście ‘Bożego pomazańca’. Autor traktatu szuka wytłumaczenia Bożego zrządzenia losu w Księdze Daniela. Jednak wciąż utożsamia pojawienie się czwartej bestii z Rzymem, a nie z Arabami⁹⁹. Bizantyński teolog Maksym Wyznawca (580–662) w listach (datowanych na lata 634–640) pisze o barbarzyńskim ludzie z pustyni przejmującym ziemię w przekonaniu, że należą do nich. Nevo sugeruje, że właśnie w obliczu próżni politycznej po Bizantyńczykach Arabowie przejęli to, co uważali za swoje, niekoniecznie przy użyciu większej siły¹⁰⁰. Wyrażenie ‘ludzie z pustyni’ mogło być w owym czasie pochodzącym z Biblii zwyczajowym, eufemistycznym określeniem Arabów, zarówno tych koczowniczych jak i osiadłych.

Nieco bardziej konkretne, lecz wciąż niespójne i chaotyczne opisy bitew (bez dat i miejsc) pojawiają się w armeńskiej kronice *Historia cesarza Herakliusza* przypisywanej Sebeosowi (powstałej w II poł. VII w. prawdopodobnie ok. czterdziestu lat po przejściu władzy przez Arabów) i są utożsamiane powszechnie z dwoma bitwami nad Jarmukiem i Al-Qādisiyyą. Jednak dla Nevo, opisy (Pseudo-) Sebeosa odnoszą się z wielu powodów raczej nie do historycznych faktów, lecz mają wyraźnie na celu nadanie ram biblijnych faktowi przejścia ziemi Izraela przez dzieci Abrahama z linii Izmaela¹⁰¹. Sebeos nie wspomina słowa ‘islam’, lecz pisze o ‘Królestwie Izmaela’¹⁰², nie używa terminu ‘muzułmanie’, lecz ‘Izmaelici’, ‘synowie Izmaela’ lub ‘synowie Abrahama zrodzeni z Hagar i Ketury’. Analogicznie, również źródła syryjskie (syriackie) określają arabskich ‘barbarzyńców’ mianem Tajajów (syr. *Ṭayyāyē*),

98 Nevo, Koren, *Crossroads to Islam*, s. 212–213. W podobnym duchu opisywał Arabów autor hagiograficznej narracji o męczeństwie sześćdziesięciu chrześcijan z Gazy, wskazując na ich okrucieństwo i dzikość. Wydaje się, że w VII wieku nieokrzesanie, barbarzyństwo i wiarołomność były już typowym przykładem toposu przylegającego do Arabów w obrębie literatury i kultury nieustannie od starożytności (p. m.in. już u Flawiusza).

99 *Ibidem*, s. 132, 208–210.

100 *Ibidem*, s. 122.

101 *Ibidem*, s. 125–127.

102 *Ibidem*, s. 133.

Hagarenów (syr. *Mhaggarē*, *Mahgrayē* lub *Mahgrē* – w zależności od wokalizacji) lub Izmaelitów, przy czym pierwsze i trzecie określenie funkcjonowały już przed VII wiekiem, bez wskazania na pochodzenie z Półwyspu Arabskiego¹⁰³. Termin *Ṭayyāyē* standardowo odnosił się w źródłach syryjskich, według Nevo, do wszystkich mieszkańców pustyni strefy buforowej Syropalestyny. „*O ile niearabskie źródła pisane autorstwa mieszkańców tych [wschodnich] prowincji Bizancjum niechybnie donoszą o przejściu władzy z rąk Bizantyńczyków w ręce Arabów, to jednakowoż trudno wywnioskować jest z tychże relacji jakoby ich autorzy zostali poddani zorganizowanej inwazji czy podbojowi*”¹⁰⁴ – pisze Nevo.

Autorzy nieco oddzieleni odstępem czasu od ówczesnych wydarzeń (np. żyjący pod koniec VII wieku nestoriański mnich Jan Penkaje czy diofizyta Anastazy z Synaju¹⁰⁵) wspominają jedynie utratę wschodniorzymskich prowincji jako karę Bożą za herezję – w zależności od przynależności religijnej – chalcedońską, monofizycką, nestoriańską lub monotelecką, bez wzmiankowania konkretnych nazw bitew czy opisu działań wojennych¹⁰⁶. Największym z opisywanych dramatów (wynikającym z kary niebios) jest sam fakt przejścia tychże prowincji przez władców arabskich. Nevo stwierdza, że „*W ówczesnej, niemuzułmańskiej literaturze regionu nie sposób odnaleźć opisów konkretnych wydarzeń podboju. Takie opisy pojawiają się dopiero znacznie później, gdy syryjscy i greccy autorzy zaczynają zapożyczać z nowo wytworzonej historiografii muzułmańskiej*”¹⁰⁷ oraz że „*Źródła syryjskie aż do początku VIII wieku nie opisują samej inwazji jako takiej; natomiast późniejsze źródła [syryjskie], które ją opisują tj. kronika Michała Syryjczyka z XII wieku, kronika [Grzegorza] bar Hebraeusa z XIII wieku lub części zaginionej kroniki*

103 *Ibidem*, s. 134.

104 *Ibidem*, s. 12.

105 Przykładowo, chrześcijański egzegeta Anastazy Synaita (ok. 610–ok. 700) w swoim opisie nie nazywa jeszcze islamu po imieniu, nie wzmiankuje też Koranu ani Mahometa. Por.: Robert G. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw it: a Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, Darwin Press, Princeton 1997, s. 92–103.

106 *Ibidem*, s. 106.

107 *Ibidem*, s. 109.

Dionizego z Tell Maħre z IX wieku inkorporowanej do kroniki Bar Hebraeusa, odtwarzają przekaz muzułmański kopiując go wiernie ze źródła arabskiego”¹⁰⁸.

Oprócz wspomnianych pozycji, Nevo analizuje również m.in. pisma patriarchy Jeszujaba III z Adiabeny (zm. 659), żydowski traktat apokaliptyczny *Tajemnice rabbiego Szymona bar Jochaja* z poł. VII wieku, list Atanazego II Baldojo (zm. 696), anonimowy tekst dyskursu patriarchy Jana z arabskim emirem (639–644?), pochodzącą ze środowiska monofizyckiego apokalipsę Pseudo-Metodego (ok. 690), dzieła wspomnianego Anastazego z Synaju (zm. ok. 700), kronikę Jana z Nikiu (oryginalnie z końca VII lub początku VIII w., lecz zachowaną jedynie w tłumaczeniu z XVII i XVIII w.), teksty Jakuba z Edessy (zm. ok. 708), znany szerzej traktat *O herezjach* autorstwa Jana z Damaszku (zm. ok. 749) i inne¹⁰⁹. Pojawiające się w nich ewentualne wzmianki terminów ‘muzułmanin’ lub ‘islam’ tłumaczy jako późniejsze interpolacje kopistów¹¹⁰. Kopiści mieli aktualizować też terminologię przepisywanych tekstów – zastępowali terminy ‘Hagareni’ (‘Agareni’), ‘Izmaelici’ i ‘Saraceni’ nazwami aktualnymi dla danej epoki – docelowo więc terminem ‘muzułmanie’, zaś słowo ‘prorok’ uzupełniali imieniem własnym *Muħammad* (Mahomet); podobnie mieli uzupełniać nazwy pól bitewnych, które w oryginalnym tekście imiennie nie występowały¹¹¹. Nevo stwierdza, że „*W rzeczywistości, ani jedno wczesne syryjskie lub greckie źródło nie określa Arabów z początków VII wieku mianem ‘muzułmanów’*”¹¹² oraz, że: „*Do początków VIII wieku bizantyńska literatura (w tym syryjska chalcedońska) nie zawiera żadnej wiedzy o naukach islamu*”¹¹³. Według badacza, paradoksem jest, że „*chrześcijanie mający styczność z przybyszami i żyjący obok nich, najwyraźniej nie dowiedzieli się od nich niczego o islamie przez ponad dwa pokolenia*”¹¹⁴.

108 *Ibidem*, s. 106.

109 *Ibidem*, s. 210–236.

110 *Ibidem*, s. 234–235.

111 *Ibidem*, s. 7.

112 *Ibidem*, s. 212.

113 *Ibidem*.

114 *Ibidem*.

Z analizy Nevo wynika, że „Termin ‘muzułmański’ (...) nie pojawia się w żadnym arabskim przedabbasydzkim tekście, w tym na oficjalnych inskrypcjach, nieoficjalnych epigrafach, monetach czy pismach”¹¹⁵. Syryjscy (syriaccy) autorzy zaczynają odnosić się do islamu jako religii dopiero znacznie później. Izraelski archeolog powołuje się na słowa znanego syrologa Sebastiana Brocka, która napisał, że „tak na dobrą sprawę dopiero u Dionizego z Tell Maħre (zm. 231 r. h. / 845 r. n.e.) odczytujemy jego pełną świadomość istnienia islamu jako nowej religii”¹¹⁶.

W swojej polemice Nevo zwraca również uwagę, że literatura pierwszych wieków islamu przetrwała do naszych czasów nie w formie oryginalnych materiałów źródłowych, lecz ich kopii sporządzanych po wielokroć na przestrzeni wieków przez skrybów i tłumaczy. Kopiści – gwoli ogólnie przyjętej wówczas zasady – zazwyczaj uaktualniali przepisywane przez siebie teksty do własnego stanu wiedzy, wprowadzali poprawki, komentarze, przeróbki, dodawali lub usuwali fragmenty i czynili wiele innych zabiegów ingerujących w oryginalny tekst. Stąd, w literaturze pochodzącej oryginalnie z VII czy VIII wieku pojawiają się odniesienia do faktów przyszłych bądź występuje siatka pojęciowa niebędąca jeszcze wówczas w użyciu. W ten sposób, gdy w oryginalnym tekście jest mowa o Saracenach lub Izmaelitach, późniejsi skrybowie z IX i X wieku zastępują te określenia terminem ‘muzułmanie’. I tak, występujące oryginalnie w literaturze terminy ‘Hagareni’, ‘Izmaelici’ czy ‘Saraceni’ były przez kopistów, i są nadal przez wielu współczesnych naukowców, świadomie lub nieświadomie utożsamiane z terminem ‘muzułmanie’, i w ten sposób przekładane.

Za przykład może tu posłużyć kronika koptyjskiego biskupa Jana z Nikiu zatytułowana *Kroniki świata*, napisana w Egipcie w połowie lub pod koniec VII wieku (doprowadzona do 643 r.)¹¹⁷. Jan z Nikiu był bezpośrednim świadkiem wydarzeń ekspansji arabskiej w Egipcie. Na ostatnich kartach jego kroniki pada

115 *Ibidem*, s. 234.

116 Sebastian P. Brock, *Syriac Views of Emergent Islam*, [w:] Gautier H.A. Juynboll (red.), *The Studies of the First Century of Islamic Society*, Southern Illinois University Press, Carbondale-Edwardsville 1982, s. 21.

117 Nevo, Koren, *Crossroads to Islam*, s. 233–234.

określenie ‘muzułmanie’ w odniesieniu do wyznawców arabskiej religii. Gros współczesnych badaczy islamu uznaje to za potwierdzenie oczywistego faktu, że autor kroniki uznaje istnienie islamu jako nowej wiary. Dzieło Jana z Nikiu uważa się za nieocenione źródło informacji o arabsko-muzułmańskich podbojach i organizacji wczesnej muzułmańskiej bytności w Egipcie. Tymczasem – według Nevo – pojawia się wiele znaków zapytania, które powinny przeczyć takiemu rozumowaniu. Egipska kronika zachowała się do naszych czasów w przekładzie etiopskim w postaci dwóch rękopisów różnych redakcji z adnotacją, że tłumaczenia dokonano w roku 1602 z wersji arabskiej. Tekstualna analiza zapisu imion własnych oraz sposób transkrybowania niektórych wyrazów ujawnia, że oryginał kroniki został prawdopodobnie napisany w języku greckim, z fragmentami po koptyjsku. Manuskrypt źródłowy nie zachował się¹¹⁸. Autor przekładu na arabski dołączył do rękopisu spis treści, w którym przy określaniu Arabów konsekwentnie posługuje się terminem ‘muzułmanie’. Znamienny jest tutaj fakt, że terminy ‘islam’ i ‘muzułmanie’ używane przez tłumacza nie są – jak wskazuje Nevo – zaświadczone historycznie w samych arabskich inskrypcjach sprzed końca VII wieku. Słowo ‘islam’ pojawia się po raz pierwszy w inskrypcji jerozolimskiej Kopuły na Skale w roku 691, zarządzeniem ‘Abd al-Malika (lata życia: 646–705). Termin ‘muzułmanie’ jest chronologicznie jeszcze późniejszy – nie pojawia się w arabskich źródłach poprzedzających dynastię abbasydzką, w tym na oficjalnych i nieoficjalnych inskrypcjach, monetach i pismach urzędowych etc. Stąd można z dużym prawdopodobieństwem wnioskować, że arabski przekład *Kronik świata* został sporządzony znacznie później niż oryginalny grecki rękopis, już po sformułowaniu przez tradycję muzułmańską oficjalnej wersji historii Arabów i genezy islamu, czyli w IX wieku lub później. Stąd nie ma co się dziwić, że arabski tłumacz (zapewne chrześcijan) posłużył się współczesnymi mu terminami ‘islam’ i ‘muzułmanie’ w odniesieniu do Arabów i ich religii. Według Nevo, pod koniec VII wieku terminami ‘islam’ i ‘muzułmanie’ nie posługiwali się jeszcze nawet sami Arabowie¹¹⁹.

118 Problem skąpości bazy źródłowej do podboju Egiptu jest dotkliwy. Mimo istnienia licznych, arabskich kronik relacjonujących wydarzenia z I poł. VII wieku, to jednak pochodzą one najwcześniej z IX wieku (podobnie późne są teksty spoza kręgu tradycji muzułmańskiej).

119 Nevo, Koren, *Crossroads to Islam*, s. 235.

Równoległe do zabytków archeologii, epigrafiki i piśmiennictwa Nevo analizuje także numizmaty¹²⁰. Co wyczytuje z ówczesnych monet? Jeszcze w połowie VII wieku, a więc w dwadzieścia lat po inicjacji procesu obejmowania rządów przez Arabów, stopień suwerenności arabskiej władzy miał być niepełny. Na obszarze byłych prowincji wschodniorzymskich, syropalestyńskie monety były wciąż bite według wzorów bizantyńskich, lecz bez dat i imion władców (w przeciwieństwie do nowych numizmatów bitych w tym czasie przez Arabów w byłych prowincjach sasanidzkich)¹²¹. Z numizmatów może wynikać między innymi, że jeszcze w roku 661 Arabowie funkcjonowali w dalszym ciągu jako *foederati*. Zdaniem Nevo, postępująca arabizacja monet wskazuje nie tyle na wzrost wpływów i stopnia niezależności Arabów, co raczej na proces systematycznego zaniku bizantyńskiego zainteresowania się tym obszarem i utrwalania się arabskiej państwowości. Proces ten zakończył dopiero ‘Abd al-Malik reformując w latach 696–699 system bicia monet poprzez usunięcie z nich wszelkich oznak bizantyzmu¹²².

Wczesne losy arabskiej państwowości i osoba proroka Arabów

Rozterka lokalnej ludności Syro-Palestyny co do dalszych intencji Konstantynopola, począwszy od lat 30. aż po 80. VII wieku, miała swój wyraz w relacjach mieszkańców do arabskich władz. W teorii Nevo, Bizancjum nie zrzekło się oficjalnie zwierzchnictwa nad tym regionem na rzecz Arabów. Przez lata pozostawało nominalnym suwerenem bliskowschodnich prowincji, choć zarządzili nimi de facto Arabowie i to oni – jak twierdzi izraelski badacz – wciąż pobierali coroczne podatki i daniny na podstawie traktatów zawieranych z poszczególnymi miastami¹²³. Przy czym niektóre z nich, szczególnie te większe (jak donosi muzułmańska tradycja w postaci hadisów cytowanych przez Nevo) zastrzeżały w klauzulach, że będą płacić Arabom tylko do czasu otrzymania odmiennych instrukcji od bizantyńskiego cesarza. Może to ozna-

120 Koren, *Methodological Approaches to Islamic Studies*, s. 103–106.

121 Nevo, Koren, *Crossroads to Islam*, s. 159.

122 *Ibidem*, s. 163.

123 *Ibidem*, s. 160.

czać, że wciąż liczono się bądź dopuszczano lokalnie możliwość powrotu do władzy Bizancjum, a arabskich rządów nie postrzegano jako ostatecznych i nieodwołalnych. Za tezę tą przemawia fakt, że zhellenizowane elity miejskie, głównie melkickie (lecz nie tylko) mogły widzieć w odejściu Bizancjum kres swej wysokiej pozycji społecznej, kultury i stylu życia. Lojaliści Konstantynopola długo żywili nadzieję na polityczną i/lub militarną rekonkwistę. Również pozostała ludność Syro-Palestyny mogła nie postrzegać zmiany władzy jako długotrwałej, stałej rzeczywistości politycznej¹²⁴. Jak twierdzi Nevo, stan politycznej i religijnej niepewności utrzymywał się nawet jeszcze przez cały okres panowania Mu‘āwiya (lata życia według tradycji muzułmańskiej: 602–680; lata panowania według tradycji muzułmańskiej: 661–680)¹²⁵. Czekano na klarowny ruch Konstantynopola – albo ponowne narzucenie swej zwierzchności albo uznanie suwerenności władzy arabskiej nad byłym dominium bizantyńskim.

Nevo stawia tezę, że właśnie Mu‘āwiya był pierwszym historycznym arabskim władcą w pełni zaświadczonym archeologicznie i epigraficznie (tradycja muzułmańska uznaje go za założyciela i pierwszego władcę dynastii Umajjadów)¹²⁶. Jeszcze w I poł. VII wieku Mu‘āwiya miał wysunąć się na czoło arabskich klientów Bizancjum w Syrii. Jego władza rozciągała się z Damaszku na wszystkie były prowincje bizantyńskie (rządy rozpoczął w teorii Nevo ok. 640 roku jako rządcą Syrii)¹²⁷. Imię Mu‘āwiya pojawia się na numizmatach po bitwie pod Siffin (657), co jest równoznaczne z posiadaniem już podówczas statusu wszecharabskiego władcy¹²⁸. Jest wymieniany z imienia również na inskrypcjach arabskich i greckich oraz w źródłach pisanych – w kronice armeńskiej Sebeosa (doprowadzonej do ok. 661), kronice syryjskiej Jana

124 *Ibidem*, s. 132, 159.

125 *Ibidem*, s. 161.

126 *Ibidem*, s. 97.

127 *Ibidem*, s. 65, 97.

128 *Ibidem*, s. 154. Por.: Volker Popp, *Maavia der Aramäer und seine Zeitgenossen. Die muslimische Geschichtsschreibung als Mythologisierung eines theologischen Konzepts*, [w:] Markus Groß Karl-Heinz-Ohlig (red.), *Vom Koran zum Islam. Schriften zur frühen Islamgeschichte und zum Koran*, Verlag Hans Schiler, Berlin 2009, s. 107–176.

Penkaje (doprowadzonej do ok. 687), oraz w *Żywocie Maksyma Wyznawcy* (z przełomu lat 50. i 60. VII w.). Nevo pisze, że „*Żaden wczesny rękopis nie wspomina, by istniał kalif przed Mu‘āwiyą (w przeciwieństwie do późniejszych źródeł z IX wieku i jeszcze późniejszych, które opierają swoje relacje opisujące wydarzenia z VII wieku na Przekazie Tradycji [Muzułmańskiej])*”¹²⁹. Pierwszym militarnym wydarzeniem z udziałem Arabów odnotowanym w źródłach pisanych współczesnych Mu‘āwiyi miała być jego wojna z Alim (657)¹³⁰.

Mu‘āwiyą znalazł się w dość złożonym położeniu politycznym. Było oczywiste, że nie utrzyma się przy władzy bez ułożenia się z takim mocarstwem jak Bizancjum. Jak twierdzi Nevo, Konstantynopol miał postawić mu swoje warunki. Cesarstwu zależało, by państwo Mu‘āwiyi (który w teorii izraelskiego badacza sam był prawdopodobnie arabskim chrześcijaninem jak i wielu jego poddanych) nie zbliżało się doktrynalnie do diofizycznej ortodoksji – religii państwowej cesarstwa. Ze względów bezpieczeństwa w grę nie wchodziło też dryfowanie doktryny w stronę monofizytyzmu czy nestorianizmu, gdyż zbyt szybko obydwie twory państwowe – Bizancjum i państwo arabskie, popadłyby w otchłań drażliwych sporów religijnych. W interesie Bizancjum, państwo Mu‘āwiyi nie mogło również kierować się ku pogaństwu, gdyż wtedy Bizancjum byłoby zobligowane formalnie i militarnie interweniować w obronie pozostawionych chrześcijan i Ziemi Świętej, a przecież dopiero się z niej skutecznie wycofało. Rozwiązaniem dostępnym na wyciągnięcie ręki okazały się wspomniane, przyniesione z południa wierzenia monoteistyczne ludności arabskiej, wyrosłe na bazie abrahamizmu i judeochrześcijaństwa. Władzom arabskiego państwa zaczęło więc zależeć na promowaniu i formalizacji ‘niesprecyzowanego monoteizmu’. Prosta wiara w jednego Boga stanowiła wspólny, naturalny mianownik dla elit i zdecydowanej większości arabskiej populacji, a zatem była elementem scalającym państwo i dającym przeciwwagę dla Bizancjum.

¹²⁹ Nevo, Koren, *Crossroads to Islam*, s. 135.

¹³⁰ *Ibidem*. Wojna ta wzmiankowana jest m.in. w anonimowej *Kronice Maronickiej* z lat 60. VII w. i w *Żywocie Maksyma Wyznawcy*.

Wraz ze śmiercią Mu‘āwiyi, Bizancjum ponownie proklamowało swą polityczną wizję, tym razem językiem teologii. Na Soborze Konstantynopolitańskim III (680–681) odrzucono doktrynę monoteletyzmu dotychczas uznawanego za filar chalcedońskiej doktryny Cesarstwa. Równało się to z finalnym odcięciem się od probizantyńskich mieszkańców Orientu. Tym samym Konstantynopol już definitywnie rozwiął wciąż tłące się nadzieje lojalistów dając do zrozumienia, że nie ma zamiaru rościć pretensji do władzy na obszarach kontrolowanych przez Arabów. „Okazało się, że nadzieje na powrót cesarza na ratunek swym lojalnym poddanym i ocalenie świętych miejsc przed Arabami, są czystą fantazją”¹³¹ – pisze Nevo. Po roku 680 nie było już Bizancjum w Syro-Palestynie.

Po zakończeniu epoki Mu‘āwiyi nie było w państwie arabskim jedno-myślności co do jego następcy (ten fragment historii w wydaniu izraelskiego archeologa pokrywa się częściowo z narracją muzułmańską, choć pomija on milczeniem postacie kolejnych krótko rządzących kalifów – Yazīda I, Mu‘āwiyi II i Marwāna I). Na dłuższy czas zapanował chaos przechodzący w wojnę domową. Z okresu interregnum jako kalif wyłoniła się kolejna epokowa postać – ‘Abd al-Malik (lata życia: 646–705; lata panowania: 685–705) – *spiritus movens* ideologii religijnej arabskiego państwa¹³².

W teorii Nevo, do nastania rządów ‘Abd al-Malika w 685 roku sytuacja religijna nowego imperium arabskiego utrzymywała się bez większych zmian. Elita z Mu‘āwiyą na czele wyznawała z pragmatyzmu politycznego formę ‘niesprecyzowanego monoteizmu’ naznaczonego silnymi akcentami judeo-chrześcijańskimi, natomiast wśród zwykłej ludności arabskiej i niearabskiej nie było to jeszcze wyznanie dominujące¹³³. W II poł. VII wieku w państwie arabskim miało wciąż przenikać się wiele różnych prądów wyznaniowych: monoteistycznych o szerszym zasięgu, profetycznych i nieprofetycznych, oraz tych bliższych judeochrześcijaństwu, być może również i innych, które znikły bez śladu.

131 *Ibidem*.

132 Nevo, Koren, *Crossroads to Islam*, s. 65.

133 *Ibidem*, s. 247, 273.

Od panowania ‘Abd al-Malika, z wielu względów przełomowego, krystalizują się stopniowo wśród Arabów pierwsze doktrynalne zręby odrębnej tożsamości religijnej. Według Nevo, w kilka lat po objęciu władzy ‘Abd Al-Malik miał uznać, że z przyczyn politycznych będzie korzystnym, by arabskie państwo posiadało własną, oficjalną religię. Wraz z arabskimi elitami skatalizował on więc proces instytucjonalizacji doktryny wiary. Zależało im na ostatecznym, doktrynalnym odcięciu się od głównego wroga politycznego – Bizancjum. Dla wzrostu przeciwwagi politycznej i wyznaniowej wobec Bizancjum silna władza potrzebowała własnej religii państwowej, a także niezależnej arabskiej historiografii i ideologicznych odniesień do osoby własnego proroka. Dawałoby to władzy mocniejszy mandat polityczny.

‘Abd al-Malik nadał więc arabskiej wierze nowy kierunek rozwoju – zainicjował między innymi instytucję proroka Arabów, kształtowaną na wzór postaci Mojżesza i Abrahama. Zadanie to powierzył alimom (uczonym teologom – arab. *‘ulamā*) dając im ‘wolną rękę’ w tworzeniu doktryny pod warunkiem, że pozostanie ona w granicach monoteizmu¹³⁴. Jak pisze Nevo, „nie wydaje się, by ‘Abd al-Malik czy w ogóle umajjadzcy kalifowie byli szczególnie zainteresowani [techniczną stroną] tej operacji”¹³⁵. Najważniejszy był zamierzony cel, czyli nadanie historycznej głębi arabskiej państwowości – elementu jednoczącego arabskie plemiona nie pod sztandarem efemerycznych aliansów międzyplemiennych, lecz wspólnego arabskiego etnosu (z czasem Abbasydzi zmodyfikowali ten umajjadzki koncept budując ideę jedności państwa wokół religii, a nie arabskości)¹³⁶. Izraelski archeolog nie wyklucza w swojej teorii, że w przeszłości faktycznie żył lokalny arabski prorok (lub arabscy prorocy) i to częściowo na kanwie jego życia oparto pierwowzór proroka islamu, bez potrzeby kreowania jego postaci *ex nihilo*¹³⁷.

134 *Ibidem*, s. 341.

135 *Ibidem*.

136 *Ibidem*, s. 344, 348.

137 Wątek ten rozwinął przed Nevo druzijski badacz Suliman Bashear (1947–1991), uznając, że wiele opowieści z życia proroka Mahometa odnotowanych w tradycji muzułmańskiej jest wsteczną projekcją późniejszych wydarzeń, m.in. zaczerpniętych z biografii niejakiego ‘proroka’ Muḥammada Ibn al-Ḥanafīyyi z II poł. VII w. Por. Suliman Bashear, *Muqaddima fī āt-Tā’rīḥ al-‘Aḥar. Naḥw qirā’a ḡadīda li-ār-riwāya āl-islāmiyya*, Al-Quds 1984.

Jak stwierdza Nevo, Mahomet (*Muḥammad*) został oficjalnie proklamowany prorokiem Arabów dopiero ok. 71 r. hidżry / 690–691 r. n.e. – wtedy bowiem jego postać pojawia się z imienia w oficjalnej nomenklaturze religijnej¹³⁸. Nieliczne wzmianki o Mahomecie we wcześniejszej literaturze niemuzułmańskiej mają być dla Nevo późniejszymi interpolacjami kopistów systematycznie dostosowujących tekst do standardowej wersji tradycji muzulmańskiej¹³⁹. Za dowód na historyczność Mahometa nie może dla Nevo w żadnej mierze służyć również *Sīrat Rasūl Allāh* – biografia muzulmańskiego proroka autorstwa Ibn Hišāma (zm. ok. 833), powołującego się na niezachowaną biografię autorstwa Ibn Ishāqa (zm. ok. 760–770). Według izraelskiego badacza, „Znacznie trudniej jest wyjaśnić, dlaczego, jeśliby [Mahomet] istniał i odgrywał centralną rolę przypisywaną mu przez Przekaz Tradycji, brak jest odniesień do niego przed 71 r. h. / 690 r. n.e. nie tylko w znanych inskrypcjach, ale również tam, gdzie takowe odniesienia powinny się były obligatoryjnie znaleźć: na oficjalnych enuncjacjach Państwa Arabskiego”¹⁴⁰. Nevo przychyliła się do imperatywu J. Wansbrough, że źródła tradycji muzulmańskiej są literaturą (religijną), a nie faktograficzną czy chronograficzną, więc powinny być analizowane metodami krytyki literackiej¹⁴¹.

Instytucja proroka Mahometa jest zatem dla izraelskiego badacza niezauważoną wcześniej innowacją epoki ‘Abd al-Malika – nałożeniem nowego konceptu religijnego na ówczesną siatkę wierzeń. W dalszej perspektywie powstała również potrzeba opracowania z dostępnych elementów tradycji całej biografii proroka. Nevo sugeruje, że lektura siry napawa raczej silnym przekonaniem, iż jedną z głównych przyczyn jej powstania było stworzenie zewnętrznych punktów odniesienia dla języka Koranu wysoce lakonicznego wobec samej osoby proroka¹⁴². Stwierdza, że „Nie tylko ta data [urodzin Mahometa – tj. rok 570 n.e.], lecz i cała chronologia jego życia przetrwała w formie tak bezładnej i sprzecznej, że literatura siry nie jest zdolna jej

138 Nevo, Koren, *Crossroads to Islam*, s. 131.

139 *Ibidem*, s. 11.

140 *Ibidem*.

141 *Ibidem*, s. 5.

142 Nevo, Koren, *Crossroads to Islam*, s. 258.

*uporządkować, by w końcu uciec się do rozwiązania tego problemu poprzez podejście wysoce pryncypialne i arbitralne. Jeśli zapytamy, czy prorok Mahomet faktycznie istniał w VII wieku, literatura siry nie jest w stanie rozwiązać tej kwestii*¹⁴³.

Nevo wskazuje, że choć arabskie terminy *nabī* (prorok) czy *rasūl Allāh* (wysłannik Boga) pojawiają się w Koranie wiele razy, to jednak główną postacią w nim wymienianą z imienia jest nie *Muḥammad* (imię/wyraz wzmiankowany w nim jedynie czterokrotnie), lecz zdecydowanie Mojżesz (136 razy) i Abraham (79 razy). Przede wszystkim jednak, jak zauważa Nevo, Koran zwykł przytaczać słowa proroka nie wymieniając go samego z imienia. Co więcej, prorok ten w jego odbiorze głosi prawdy ‘judeochrześcijańskie’: *„Jeśliby badać Koran bez przyjęcia a priori Przekazu Tradycji, trudno jest uniknąć wniosku, że materiał zebrany w nim [w Koranie] jest, lub był pierwotnie, dziełem jakiegoś judeochrześcijańskiego odłamu (odłamów) uznającego proroka definiowanego jako wysłannika Boga, który został przysłany, by przestrzegać przed niebezpieczeństwami niewiary i prowadzić Wspólnotę Wiernych prawą drogą (tak jak Bóg prowadził Abrahama)*¹⁴⁴. Nevo uważa, że ów tajemniczy prorok mógł jak najbardziej być żywą osobą (np. przywódcą duchowym), jednak w terminologii owego odłamu judeochrześcijańskiego wierni mogli przyjąć określanie go tytułem, a nie imieniem (analogicznie do tego jak np. społeczność z Qumran odnosiła się do swego przywódcy duchowego mianem Nauczyciela Prawości – *mōrē ha-šedeq*). Gminy judeochrześcijan mogły funkcjonować jeszcze w czasach ‘Abd al-Malika¹⁴⁵. ‘Abd al-Malik mógł posiłkować się ewentualnym pismami odłamów judeochrześcijańskich (z Palestyny, Syrii i/lub Mezopotamii)¹⁴⁶. Miał być tym, który zatwierdził na swoje potrzeby jako religię państwową wiarę w wysłannika Bożego i chrystologię judeochrześcijańską¹⁴⁷.

143 *Ibidem*, s. 257.

144 *Ibidem*, s. 258.

145 *Ibidem*, s. 259.

146 *Ibidem*, s. 340.

147 *Ibidem*, s. 341.

Jak wspomniano wyżej, Nevo zauważa, że imię *Muḥammad* zaczyna pojawiać się na monetach i w arabskich inskrypcjach – w tym w znanej inskrypcji Kopuły na Skale w Jerozolimie – właśnie od czasu objęcia władzy przez ʿAbd al-Malika (rok 685). Słynna jerozolimska inskrypcja (z lat 691–692) jest dla izraelskiego badacza proklamacją oficjalnej religii państwa Arabów oraz *Muḥammada* jako jej proroka¹⁴⁸. *Muḥammad* staje się centralną postacią inskrypcji Kopuły na Skale. Rok wcześniej, arabskie wyrażenie *Muḥammad rasūl Allāh* (arab. Mahomet wysłannik Boga) pojawia się po raz pierwszy w użyciu oficjalnym, według analizy Nevo, na monecie Ḥālida Ibn ʿAbd Allāha wybitej w formule arabsko-sasanidzkiej w Damaszku (z datą 71 r. h. / 690–91 r. n.e.)¹⁴⁹. Nevo stwierdza, że „Przed rokiem 71 hidżry [*Muḥammad*] nie jest wymieniany, zaś po roku 72 hidżry staje się obligatoryjną częścią każdej oficjalnej proklamacji”¹⁵⁰.

Od strony lingwistycznej, Nevo postuluje, że rdzeń spółgłoskowy *ḥ m d* (obecnie w j. arabskim w znaczeniu ‘wychwalania’) pierwotnie oznaczał w jęz. semickich ‘pragnąć, wybierać/pożądać na własność’, natomiast pole semantyczne ‘wychwalania’ było wyrażane przez inny rdzeń: *s/š b ḥ*¹⁵¹. Tak mogło być jeszcze w VII i VIII wieku w j. arabskim. Dopiero później w toku reinterpretacji nadano mu w tafsirach koranicznych obecne znaczenie. Oznaczałoby to, że imiesłów bierny *muḥammad* mógł jeszcze za czasów kształtowania się państwa arabskiego oznaczać nie ‘wychwalany’, lecz ‘pożądany, upragniony, wybrany ‘przez Boga dla ludu’, czyli odpowiednik terminu ‘mesjasz’¹⁵². Dopiero sira transponuje ideę Bożego wybraństwa zawartą w religijnym epitecie *muḥammad* na imię własne proroka *Muḥammada* (Nevo przyznaje jednocześnie, że niemniej jednak słowo *Muḥammad* funkcjonowało również wśród Arabów już wcześniej jako rzadkie imię własne). To przejście od tytułu religijnego do imienia proroka musiało nastąpić w I poł. VIII wieku. Izraelski archeolog sugeruje, że trzy z czterech wystąpień słowa *muḥammad* w tekście Koranu

148 *Ibidem*, s. 231.

149 *Ibidem*, s. 247; Nevo, *Towards a Prehistory of Islam*, s. 110.

150 Nevo, Koren, *Crossroads to Islam*, s. 273.

151 *Ibidem*, s. 261–262; Nevo, Cohen, Heftman, *Ancient Arabic inscriptions from the Negev*, s. 6.

152 Nevo, Koren, *Crossroads to Islam*, s. 263–264.

odnoszą się jeszcze do tytułu religijnego, zaś czwarte – pochodzące prawdopodobnie z późniejszej warstwy tekstualnej (redakcyjnej) – wskazuje już wyraźnie z imienia osobę proroka Mahometa¹⁵³.

Analogicznie do postaci Mahometa, również i trzej z czterech tzw. kalifów sprawiedliwych – Abū Bakr (lata panowania: 632–634), ‘Umar Ibn al-Ḥaṭṭāb (634–644), ‘Uṭmān Ibn ‘Affān (644–656) nie są – w teorii Nevo – postaciami zaświadczonymi historycznie w źródłach niearabskich (a jedynie w źródłach abbasydzkich), nie można ich zatem uznawać za historyczne¹⁵⁴. Co do ‘Alego Ibn Abī Ṭāliba (656–661) uważanego przez tradycję muzułmańską za czwartego kalifa sprawiedliwego, to jak wspomniano wyżej, wiadomo tyle, że co najmniej jedno ze źródeł syryjskich wzmiankuje to imię w kontekście wojny z Mu‘āwią pod koniec lat 50. VII wieku. Epigrafika monet odczytana przez izraelskiego badacza nie wskazuje też, by ‘Uṭmān Ibn ‘Affān podbił imperium Sasanidów. Przeanalizowane numizmaty nie zawierają imienia ‘Uṭmāna ani żadnego z wczesnych dowódców czy zarządców opisywanych w narracji tradycji muzułmańskiej.

Proces instytucjonalizacji i hierarchizacji doktryn religijnych składających się na islam trwał jeszcze wiele dziesięcioleci po rządach ‘Abd al-Malika. Według Nevo, znajduje on odzwierciedlenie w piśmiennictwie hierarchów kościelnych z VII i VIII wieku. Z nastaniem VIII wieku, chrześcijańscy autorzy wciąż jeszcze postrzegali oficjalną religię arabskiej elity – mimo zmian w niej zachodzących – jako odłam chrześcijaństwa. Jednocześnie, duża część dostojników kościelnych skarżyła się, że spory odsetek arabskiej ludność pozostaje w ich odbiorze pogański, co nie służy dobrze duchowości arabskich chrześcijan¹⁵⁵. Dopiero od mniej więcej połowy VIII wieku kształtująca się arabska religia przestaje być postrzegana w oczach bliskowschodnich chrześcijan jako forma chrześcijaństwa¹⁵⁶. *„Ten proces [religiotwórczy], jako go rozumiemy, trwał około 150 lat, licząc od ogólnego,*

153 *Ibidem*, s. 265.

154 *Ibidem*, s. 154, a także s. 9, 11, 96–97, 135.

155 *Ibidem*, s. 245.

156 *Ibidem*, s. 11.

bazowego 'niesprecyzowanego monoteizmu' za dni Mu'āwiyi po teksty muzułmańskie późnego II wieku i wczesnego III wieku hidżry"¹⁵⁷ – pisze Nevo. Bezpośrednią genezę islamu jako odrębnej religii można zatem datować dopiero na kres panowania kalifów umajjadzkich (nazywanych przez Nevo marwanidzkimi), a w praktyce – na wczesną epokę abbasydzką¹⁵⁸.

Geneza Koranu

Równoległe, za panowania 'Abd al-Malika, zaczęła się również zarysowywać potrzeba posiadania przez niezależne arabskie państwo własnej wykładni doktryny religijnej i prawnej. Taka wykładnia wymaga jednak istnienia stałego punktu odniesienia w postaci skodyfikowanego pisma. Dało to impuls do rozpoczęcia procesu gromadzenia i kompilowania materiałów oraz tradycji mogących stanowić trzon dogmatów arabskiej wiary i arabskiej jurysprudencji. W teorii izraelskiego badacza, końcowym efektem tych wysiłków, zakończonych ostatecznie dopiero na przełomie VIII i IX wieku n.e., był znormatywany i uświęcony religijnie kanon tekstu Koranu. Jak pisze Nevo, „arabska państwowość uprzedziła arabską religię”¹⁵⁹, oraz: „(...) wychodząc poza ramy tradycyjnego przekazu historii zawartego w literaturze muzułmańskiej, Koran jaki dziś znamy nie może być datowany na VII wiek”¹⁶⁰ – stwierdza Nevo.

Nevo przychyliła się do poglądu, że na całość *corpus coranicum* złożyły się materiały pochodzące fizycznie z różnych tradycji religijnych¹⁶¹. Część z nich musiała być oryginalnie arabska – tak jak fragmenty tekstu koranicznego przywołujące uniwersalnie znaną prawdę o pochodzeniu Arabów od Abrahama, a także opowieści o arabskich prorokach takich jak Hūd czy Šāliḥ, nie wspomnianych gdziekolwiek. Inne części Koranu mogły zostać zaczerpnięte z dziedzic-

157 *Ibidem*, s. 297.

158 *Ibidem*, s. 171.

159 *Ibidem*.

160 *Ibidem*, s. 4.

161 *Ibidem*, s. 337–338.

stwa religii monoteistycznych – judaizmu, chrześcijaństwa, zaś w szczególności judeochrześcijaństwa. Mimo iż zapożyczenia z judaizmu i chrześcijaństwa (głównie w postaci przytaczania i konstatacji znanych powszechnie ze Starego i Nowego Testamentu oraz literatury religijnej faktów, podań, legend, przypowieści, wraz z aluzjami do nich) przeważają ilościowo, to jednak kluczowe dla przesłania koranicznego mają być – według Nevo – idee zaczerpnięte z judeochrześcijaństwa¹⁶². Nevo ma tu na myśli przede wszystkim zasadnicze koncepty chrystologiczne stanowiące manifest doktrynalny Koranu, takie jak negacja boskości Jezusa przy jednoczesnym uznawaniu cudowności jego narodzin i statusu proroka¹⁶³, a także m.in. idea proroka Abrahama jako pierwszego muzułmanina/monoteisty.

Materiały judeochrześcijańskie inkorporowane do Koranu miały pochodzić z różnych obszarów zamieszkiwanych jeszcze wówczas przez judeochrześcijan, czyli zarówno Syro-Palestyny jak i Mezopotamii. Jedynie tam, gdzie przetrwały resztki społeczności judeochrześcijańskich, mogły zachować się takie teksty. Ewentualnie mogły być one również w poważaniu i posiadaniu nestorian, którzy przychylali się do niektórych judeochrześcijańskich argumentów i pozostawali w tak bliskim kontakcie z Żydami i judeochrześcijanami, że ich adwersarze oskarżali ich o bycie Żydami. Izraelski archeolog stwierdza, że choć na podstawie elementów chrześcijańskich w Koranie nie można sprecyzować, na jakim obszarze geograficznym zebrano teksty koraniczne w jedną całość, to jednak obecność elementów żydowskich i judeochrześcijańskich wskazuje, iż przynajmniej fragmenty Koranu transponowane na j. arabski z j. syryjskiego musiały powstać na obszarze obecnego Iraku¹⁶⁴.

Jeśli zatrzymać się chwilę przy tej tezie Nevo, należałoby wnioskować dalej, że nośnikiem wpływu dziedzictwa judeochrześcijańskiego na Koran

¹⁶² Nevo, *Towards a Prehistory of Islam*, s. 125–126.

¹⁶³ O tym, że przed VII wiekiem idea Jezusa jako człowieka-proroka, lecz nie-Boga (przy jednoczesnym uznaniu cudowności jego narodzin i jego statusu jako proroka), była obecna tylko wśród doktryn judeochrześcijańskich, pisze Shlomo Pines. Dla judeochrześcijan była to idea podstawowa. Pines Shlomo, *Notes on Islam and on Arabic Christianity and Judaeo-Christianity*, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, t. 4 (1984), s. 135–152.

¹⁶⁴ Nevo, Koren, *Crossroads to Islam*, s. 340–341.

musiały być prawdopodobnie źródła w jęz. syryjskim (syriackim), gdyż nauka nie zna dowodów na istnienie zbiorów piśmiennictwa judeochrześcijańskiego w j. arabskim istniejących w VI czy VII wieku n.e. Możliwe więc, że wykształceni alimowie opracowujący teologię rodzącej się arabskiej państwowości posługiwali się judeochrześcijańskimi źródłami w jęz. syryjskim, który w VII wieku był wciąż językiem dominującym Lewantu. Następnie idee te wyrażali w nowej formule religijnej i już po arabsku. Tłumaczyłoby to obecność w Koranie wielu arameizmów, które mogły doń trafić wraz z inkorporacją idei judeochrześcijańskich.

Koran obfituje ponadto w odniesienia do sporów i prześladowań międzywyznaniowych, których kontekst pozostaje naukowo niejasny i niesprecyzowany. Natomiast bogata literatura wczesnochrześcijańska miała w języku syryjskim swą długą tradycję dysput religijnych poświęconych głównym dogmatom chrześcijaństwa¹⁶⁵. Również echo tych dysput mogło przenieść się do tekstu koranicznego na skutek włączenia do niego niektórych syryjskich materiałów źródłowych. Ich oryginalny kontekst mógł zatrzeć się w toku dalszych prac redakcyjnych nad tekstem świętej księgi islamu.

W teorii izraelskiego badacza, jednym z pierwszych owoców pracy alimów i zarazem pierwszą oficjalną enuncjacją doktryny arabskiego państwa ‘Abd al-Malika była – jeszcze na długo przed Koranem – wspomniana wyżej inskrypcja Kopyły na Skale w Jerozolimie z 690–691 roku¹⁶⁶, będąca arabskim głosem w debacie chrystologicznej. Nevo nazywa ją pierwszym dobitnym przejawem zaadaptowania przez Arabów elementów rdzennie judeochrześcijańskiej teologii. Wcześniej mamy do czynienia z arabskimi formułami religijnymi o charakterze ogólnomoteistycznym, które mogły być tłumaczone z syryjskiego lub greki, bądź też – co bardziej prawdopodobne – tworzone od razu w języku arabskim na zasadzie kalki językowej z syryjskich tekstów judeochrześcijańskich¹⁶⁷.

165 *Ibidem*, s. 337–339.

166 *Ibidem*, s. 338.

167 W tym kontekście por.: Christoph Luxenberg, *Die syro-aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache*, Das Arabische Buch, Berlin 2000.

Nevo postuluje, że mniej więcej od tego roku do schyłku epoki Umajjadów (lat 740–750) Arabowie gromadzili i przeformułowali dostępną im w formie pisanej (i być może ustnej) spuściznę jednej lub wielu społeczności judeochrześcijańskich, tworząc nową, oryginalną jakość teologiczną. Arabska wiara była wyrażana na piśmie początkowo prostymi, a następnie coraz bardziej wyszukаныmi formami języka arabskiego. Tak opracowywane materiały (zwane już wtedy surami) stanowiły coraz efektywniejszy nośnik dla idei religii państwowej¹⁶⁸.

W połowie VIII wieku istniał więc zrąb materiałów koranicznych, lecz nie był to jeszcze Koran w dzisiejszym rozumieniu. Z korpusu gromadzonych, selekcionowanych i redagowanych materiałów w jęz. arabskim alimowie wybierali najbardziej reprezentatywne, inne odrzucając¹⁶⁹. W swym słynnym traktacie *O herezjach* napisanym ok. 743–749 r. Jan z Damaszku odnosi się jeszcze nie do jednej, miarodajnej księgi Arabów, lecz do różnych (odrębnych?) ‘pism’ (gr. *γραφαί*), w tym m.in. pisma (sury?) *Wielbłądzica Boża* nieistniejącego w dzisiejszej wersji Koranu. W jego pracy nie pada też termin ‘Koran’ ani ‘islam’ (choć powszechnie w wielu dziełach naukowych i popularyzatorskich można spotkać błędne stwierdzenie, że Jan z Damaszku wymienia w swoim dziele islam z imienia jako sto pierwszą herezję)¹⁷⁰. Według Nevo,

168 Nevo, Koren, *Crossroads to Islam*, s. 339, 342, 343.

169 *Ibidem*, s. 341.

170 Pracujący w administracji umajjadzkich kalifów Św. Jan z Damaszku nazywa ich ‘Izmaelitami’ uznając ich wiarę jeszcze nie za religię, lecz za herezję będącą kontynuacją pogańskiego kultu, oscylującą między idolatrią a chrześcijaństwem, z elementami judaizmu. Wydaje się, że wiara Arabów wyrosła na pograniczu świata chrześcijańskiego, dokąd uciekało wielu prześladowanych przez bizantyńską ortodoksję heretyków, jak np. arian, nestorian czy monofizytów, którzy potem nauczali miejscową ludność. W kontekście Arabów pojawiają się też u Jan Damasceńskiego zwyczajowe ich określenia jako Saraceni bądź Hagareni. Niewykluczone, że termin ‘Izmaelici’ odnosi się u Św. Jana raczej do spraw wiary, a nie etnosu. Z kolei termin ‘Saraceni’ wydaje się określać albo schryścianizowanych Arabów albo tych pochodzących spoza dawnych granic Bizancjum (autor, sam będąc Arabem, pisze o Izmaelitach w trzeciej osobie). Warto zauważyć, że greckojęzyczni autorzy stosowali zróżnicowane rozgraniczenia terminologiczne. Na przykład Cyryl ze Scytopola (ok. 524–ok. 599) uważał, że Arabowie wraz z przyjmowaniem chrztu przestawali być Hagarenami lub Izmaelitami i stawali się Saracenami – dziećmi Sary i dziedzicami obietnicy. Z kolei u innych autorów nazwa Saraceni sugerowała koczowniczy tryb życia, a następnie została przeniesiona na wszystkich Arabów znajdujących się poza *limesem* wschodniorzymskim.

najwcześniejszym niemuzułmańskim dziełem autentycznie wzmiankującym z nazwy Koran (lecz wciąż jeszcze jako jedną z kilku ksiąg arabskiej wspólnoty wiernych obok m.in. księgi *Al-Baqara*, *Ewangelii* i *Tory*) jest dysputa nestoriańskiego mnicha z Bēt Ḥālē z Arabem powstała prawdopodobnie między rokiem 710 a 740 rokiem¹⁷¹.

Prace redakcyjne nad tymi materiałami miały trwać jeszcze przez co najmniej kilkadziesiąt lat. Co interesujące, jak uważa Nevo, w początkowym zamysle alimów proces ten niekoniecznie miał zakończyć się powstaniem odrębnej świętej księgi, lecz raczej arabskim komentarzem do Pisma Świętego bądź kolejną jego księgą (!)¹⁷². Za swą świętą księgę arabskie państwo miało bowiem uznawać jeszcze wówczas Stary i Nowy Testament. Ostatecznie jednak materiały te rozrosły się, a także z wielu innych powodów stało się inaczej – powstał Koran i został kanonizowany dopiero w epoce Abbasydów, prawdopodobnie pod koniec VIII lub w początkach IX wieku¹⁷³.

Pojedyncze słowa i zwroty występujące w tekście Koranu pojawiają się w epigrafach arabskich również w latach wcześniejszych (np. w późnej epoce umajjadzkiej), jednak – jak pisze Nevo – ogólny język i wydźwięk tych napisów wyraźnie różni się jeszcze od języka i przesłania koranicznego: „Skrybowie [epigrafów umajjadzkich] czerpali swoje sformułowania i zwroty z pewnego zestawu tekstów religijnych, które są wyraźnie monoteistyczne (...),

P. min.: Teresa Wolińska, *Arabowie, Agareni, Izmailici, Saraceni. Kilka uwag na temat nazewnictwa*, [w:] Teresa Wolińska, Paweł Filipczak (red.), *Bizancjum i Arabowie. Spotkanie cywilizacji VI-VIII wiek*, Wydawnictwo Naukowe PWN SA, Warszawa 2015, s. 37–46.

171 Takie datowanie dla tego tekstu przedstawia Robert Hoyland w: Hoyland, *Seeing Islam*, s. 465–469; p. również: Barbara Roggema, *The Disputation between a Monk of Bēt Ḥālē and an Arab Notable*, [w:] David Thomas, Barbara Roggema (red.), *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History. Volume 1 (600–900)*, Brill, Leiden / Boston 2009, s. 268–273.

172 Nevo, Koren, *Crossroads to Islam*, s. 342.

173 *Ibidem*, s. 11, 342–343. Jest to szacunek bardzo zbliżony do oceny Johna Wansbrough poczynionej na podstawie odmiennych przesłanek (krytyki formy muzułmańskich źródeł pisanych) – Wansbrough uznał, że kodyfikacja zestandaryzowanego tekstu nastąpiła nie wcześniej niż pod koniec II w. hidżry / koniec VIII w. lub na początku III w. hidżry / początku IX w. n.e. John Wansbrough, *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford University Press, Oxford 1977, s. 44.

lecz nie są one cytataми z Koranu, a leksyka i treść tych inskrypcji nie wskazuje na pokrewieństwo z Koranem¹⁷⁴. Według Nevo, nieliczne podobieństwa zasobu leksykalnego mogą raczej wskazywać na posiłkowanie się zarówno przez inskrypcje umajjadzkie jak i Koran wspólnymi, starszymi źródłami leksyki religijnej. Jeszcze w epoce Abbasydów, inskrypcje z lat 776–781 z Negewu (a także, jak pisze Nevo, z innych bliskowschodnich lokalizacji) wykazują podobieństwo do tekstu Koranu jedynie w postaci dwóch wersów (w tym powtarzający się w Koranie w wersach 9:33, 48:28, 61:9 tekst: „*On jest Tym, który wysłał Swojego Posłańca z prowadzeniem i religią prawdy*”¹⁷⁵), jednakże w wariacie tekstualnym nieco odbiegającym od obecnej wersji Koranu¹⁷⁶. Dopiero od ok. 170 r. hidżry (ok. 786 r. n.e.) fragmentarycznie, a od ok. 200 r. hidżry (ok. 815 r. n.e.) *expressis verbis* w epigrafach i źródłach pisanych (już mużułmańskich) zaczynają stopniowo pojawiać się dłuższe wyrażenia figurujące również w Koranie¹⁷⁷.

Bez wątplenia proces kompilacji i kodyfikacji Koranu musiał już być ukończony za życia wspomnianego biografą Mahometa Ibn Hišāma (zm. ok. 833 r.), który zaadoptował trzon siry spisanej przez wspomnianego Ibn Ishāq¹⁷⁸. Sīra Ibn Hišāma czerpie już bowiem liczne elementy tekstualne z narracji koranicznej. Według Nevo, proces formowania się religii mużułmańskiej, z własnym arabskim prorokiem, oryginalnym świętym pismem i własną historią zbawienia, miał symbolicznie osiągnąć swój pełen wyraz w pracach Abū Ġa‘fara at-Ṭabarīego (838–923) poświęconych historii i egzegezie koranicznej, powstałych w końcu III w. hidżry¹⁷⁹. Księga Koranu stała się odniesieniem dla wykładni prawa. W przeciwieństwie do Umajjadów, którzy z braku alternatywy opierali się na kanonie prawa bizantyńskiego, Abbasydzi opracowywali swój własny system (nazwany później szarijackim), polegający

174 Nevo, Cohen, Heftman, *Ancient Arabic inscriptions from the Negev*, s. 18.

175 Arab. *Huwa ʾallaḏī arsala rasūlahu bi-ʾl-hudà wa-dīn ʾl-haqq*.

176 *Ibidem*, s. 9.

177 Nevo, Koren, *Crossroads to Islam*, s. 342–343.

178 *Ibidem*, s. 347.

179 *Ibidem*, s. 354.

na egzegezie i konsensusie uczonych – tzw. *iğmā'* – nie bez podobieństwa do żydowskiej jurysprudencji rabinistycznej¹⁸⁰.

Analogicznie do badań innych islamoznawców (w tym wypadku przede wszystkim Patricii Crone), również izraelski archeolog rozprawia się z klasycznym twierdzeniem, że islam narodził się na Półwyspie Arabskim, w regionie Hidżazu. Nevo pisze, iż mimo, że misje archeologiczne w II poł. XX wieku odnalazły w Hidżazie i północnej części Półwyspu Arabskiego (oprócz Mekki i Medyny) stanowiska z okresów hellenistycznego, nabatejskiego, rzymskiego, a nawet bizantyńskiego, to jednak „*Nie znaleziono ani jednego miejsca z VI i VII w. n.e., które pokrywałoby się choćby częściowo z zachowanym w źródłach muzułmańskim opisem Hidżazu okresu dżahiliji. Nie odkryto też w szczególności żadnych archeologicznych pozostałości ośrodków pogańskich kultów w regionie Transjordanii czy Hidżazu, ani żadnych oznak żydowskich osad w Medynie, Haibar czy Wādi al-Qurà*”¹⁸¹. Z okresu bezpośrednio poprzedzającego narodziny islamu, „*nie odnaleziono w samym Hidżazie pozostałości osiedli, lecz nieznaczące ilości naczyń, żadnych monet, zaś co najważniejsze – żadnych klasycznych arabskich epigrafów, mimo że klasyczny język arabski miał być [według przekazu tradycji muzułmańskiej] językiem arabskich plemion przed islamem. Jednocześnie odnaleziono tam tysiące inskrypcji w różnych językach epigraficznych Półwyspu Arabskiego (lihianickim, tamudejskim i safaickim), ale żadnej w klasycznym języku arabskim albo pismem kufickim bądź protokufickim*”¹⁸². Jest to dla Nevo *argumentum e silentio* przeciw strukturze demograficznej Hidżazu zawartej w przekazie tradycji muzułmańskiej. Postuluje on, że wybór dalekiego i w większości bezludnego Hidżazu na miejsce geograficznej projekcji dziejów Arabów został powzięty jeszcze za

180 O tym, że wiele elementów muzułmańskiego prawodawstwa przypisywanych prorokowi Mahometowi ma wywodzić się z okresu znacznie późniejszego (tj. z połowy II w. hidżry) pisał w latach 60. niemiecki islamoznawca Joseph Schacht (1902–1969). Implikuje to pośredni wniosek, że również Koran musi być późniejszą kompilacją tekstualną. Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Clarendon Press, Oxford 1950, 224–227.

181 Nevo, Koren, *Crossroads to Islam*, s. 13, a także s. 185; p. również: Nevo, Koren *The Origins of the Muslim Descriptions of the Jāhili Meccan Sanctuary*, s. 24.

182 Nevo, *Pagans and Herders*, s. 120–121.

czasów kalifów umajjadzkich. Ideę tę podtrzymali Abbasydzi. W rzeczywistości jednak, kolebką arabskiej wiary miała być, według Nevo, Syro-Palestyna oraz Irak¹⁸³.

Ponadto, izraelski badacz pośrednio sugeruje istnienie licznych paraleli między wspomnianym centralnym ośrodkiem kultu pogańskiego w Sede Boqer na Negewie a opisem w źródłach muzułmańskich pogańskiego sanktuarium Al-Ka'aba w okresie džahilijji¹⁸⁴. Stawia również tezę, że termin 'Arabowie' (od semickiego rdzenia 'rb i 'rbn) odnosił się pierwotnie wyłącznie do mieszkańców krainy Żyznego Półksiężycza i północnej Arabii, nie zaś do ludności terenów Półwyspu Arabskiego położonych dalej na południe¹⁸⁵.

Bez pokrycia w faktach historycznych i znaleziskach archeologicznych pozostają również w teorii Nevo doniesienia tradycyjnych źródeł muzułmańskich, że Półwysep Arabski zamieszkiwały liczne plemiona koczownicze, które – po konwersji na islam – dostarczały tysięcy wojowników do podboju Syro-Palestyny, Iraku i Egiptu. Według Nevo, fakty archeologiczne przemawiają za czymś zgoła innym: „Większość obszaru Półwyspu (wyluczając jego południowe regiony nadmorskie) to spieczona słońcem pustynia, która – sądząc na podstawie pozostałości dotychczas odkrytych – nigdy nie była gęsto zaludniona, a jej populacja nie tylko była nikła, lecz i cierpiała skrajną biedę pod każdym względem w każdej epoce historycznej”¹⁸⁶. Nevo stwierdza, że okres między V a VII wiekiem nie mógł być wyjątkiem. Jeśli w Hidżazie istniały osiedla ludzkie, były raczej nieliczne, a ich mieszkańcy nie posługiwali się żadną z form klasycznego języka arabskiego. Odnalezione inskrypcje są zapisane w językach epigraficznych Półwyspu Arabskiego¹⁸⁷. Wbrew twierdzeniom tradycyjnej narracji „arabska ludność środkowej i północnej części Półwyspu Arabskiego oraz Hidżazu nie była ani liczna ani zaawansowana

183 Nevo, Koren, *Crossroads to Islam*, s. 346.

184 Nevo, Koren, *The Origins of the Muslim Descriptions of the Jāhili Meccan Sanctuary*, s. 26–39.

185 Nevo, Koren, *Crossroads to Islam*, s. 70–71; p. również: Israel Eph'al, *The Ancient Arabs (9th-5th century B.C.)*, Brill, Leiden 1982.

186 Nevo, Koren, *Crossroads to Islam*, s. 67.

187 Nevo, Koren, *The Origins of the Muslim Descriptions of the Jāhili Meccan Sanctuary*, s. 24.

*ekonomicznie*¹⁸⁸. Prawdopodobnie większość pustynnych regionów Półwyspu najbardziej wysuniętych na północ zamieszkiwali Beduini wędrujący sezonowo aż po Pustynię Syryjską (co czynili jeszcze do niedawna w czasach bardziej nam współczesnym).

Yehuda Nevo przeszedł do historii, obok innego izraelskiego islamoznawcy, historyka islamu i epigrafiki arabskiej Moshe Sharona (ur. 1937), jako jeden z najbardziej znanych współczesnych przedstawicieli sceptycyzmu w badaniach nad wczesnymi dziejami islamu. W szczególności jego zasługi na polu epigrafiki są określane jako nieocenione. Wpisując Nevo w poczet prominentnych nieortodoksyjnych badaczy islamu, brytyjski archeolog Jeremy Jones pisze, że „*pomijając wykopaliska w Sede Boqer, studia epigraficzne Nevo winny być wzięte na poważnie*”¹⁸⁹. Brak dowodów archeologicznych na istnienie islamu przez pierwsze siedemdziesiąt lat epoki hidżry nie jest – według Jonesa – czymś dziwnym. Dopiero wraz kształtowaniem się arabsko-muzułmańskiej państwowości zaczął pojawiać się materiał archeologiczny i historiograficzny mogący stanowić przedmiot badań nowej religii. Od lat brak jest jednak odkryć archeologicznych wnoszących nową jakość w narrację dziejów islamu sprzed roku 70 hidżry (690 r. n.e.). Jak przypomina Jones, przy budowie i przebudowie kompleksów meczetowych (i okołomeczetowych) w Mekce i Medynie miejsca te „*zrównano z ziemią w taki sposób, by prowadzenie prac archeologicznych nie było możliwe, nawet gdyby na nie zezwolono*”¹⁹⁰. Z uwagi na obecny, specyficzny status dużej części saudyjskiego Hidżazu, wykonywanie w tym regionie prac archeologicznych (a tym bardziej w duchu metodologii zachodniej) pozostaje niemożliwe.

188 Nevo, Koren, *Crossroads to Islam*, s. 71.

189 Jeremy Johns, *Archaeology And The History Of Early Islam: The First Seventy Years*, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, t. 46 (2003), s. 412.

190 *Ibidem*, s. 433.

Rozdział V

Inârah – od filologicznej tezy Luxenberga, poprzez dogmatyczne rozważania Ohliga, po numizmatyczne ustalenia Poppa

„Jakże możemy my [orientaliści], wczuwający się z wysiłkiem w język skrajnie odległego nam duchowo starego ludu, w ten sposób zaprzeczać ludziom, którzy wyskali swe wyczucie językowe z mlekiem matki, albo uczonym, którzy – niezależnie od ich pochodzenia – żyjąc pośród Arabów oddali się studiowaniu języka arabskiego i jego zabytków? Mamy jednakże nad nimi wszystkimi tę jedną przewagę: nieskrępowanie przesądem religijnym. Po to właśnie wyrosliśmy ze szkoły krytyki naukowej”¹.

Od pierwszej dekady XXI wieku regularny rozgłos w kręgach arabistyczno-islamistycznych zyskuje niemiecki instytut badań nad wczesnymi dziejami islamu i Koranem ‘Inârah’ (ar. oświecenie)², blisko współpracujący

¹ Theodor Nöldeke, *Zur Sprache des Korāns*, [w:] *Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft*, Verlag von Karl J. Trübner, Strassburg 1910, s. 5–6.

² *Inârah – Institut zur Erforschung der frühen Islamgeschichte und des Koran* (<http://inarah.de/>, oraz: <http://www.2013.inarah.de/>).

z Uniwersytetem Kraju Saary w Saarbrücken. Jest to luźne stowarzyszenie naukowców europejskich i północnoamerykańskich, prowadzących badania w przeważającej mierze niezależnie od siebie. Łączy ich głęboki sceptycyzm wobec wersji początkowych dziejów islamu postulowanej przez tradycję religijną tej religii.

Najaktywniej w działalność instytutu angażują się naukowo badacze europejscy, głównie niemieccy (według największego wkładu pracy): Karl-Heinz Ohlig (*spiritus rector* Instytutu), Markus Groß, Volker Popp, Gerd-Rüdiger Puin, Christoph Luxenberg (pseud.), Robert M. Kerr, Tom Milo, a także inni, m.in. Ibn Warraq, Manfred Kropp, Claude Gilliot, Sylvain Gouguenheim, Geneviève Gobillot, Johannes Thomas, Sven Kalisch, Sergio Nosedá, Alfred-Louis de Prémare, Alba Fedeli, Mondher Sfar³. Są to głównie naukowcy z zakresu religioznawstwa, semitystyki (w tym arabistyki, syrologii), iranistyki i turkologii, archeologii, paleografii, epigrafiki, historii przedmuzułmańskiej i wczesnych wieków islamu, teologii chrześcijańskiej i muzułmańskiej, filozofii, historii sztuki, literatury i innych gałęzi nauki.

Kanwą do badań prowadzonych przez członków Instytutu Inarah na przestrzeni ostatnich kilkunastu lat (głównie w Niemczech) stały się wieloletnie studia niemieckiego teologa i religioznawcy Karl-Heinza Ohliga (ur. 1938) poświęcone zagadnieniom chrystologicznym, historii religii oraz krytycznej edycji wczesnych dziejów islamu⁴. Jednocześnie iskrą naukową, która uczyniła stowarzyszenie znanym na świecie nie tylko samym badaczom, stała się publikacja w 2000 roku przez kryjącego się pod pseudonimem naukowym

³ Do roku 2017 wymiernym owocem pracy instytutu były cztery międzynarodowe konferencje naukowe i siedem zbiorczych publikacji poświęconych krytyczno-historycznej analizie dziejów islamu, w tym językoznawczym studiom nad Koranem (z czego trzy pierwsze tomy można uznać za naukowy manifest założycieli Instytutu, a kolejne bardziej za pokonferencyjne publikacje uzupełniające). Szerzej na ten temat w: Marcin Grodzki, *Philological and Historical Contribution to an Unconventional Review of Early Islamic History*, Rocznik Orientalistyczny, t. LXIII, z. 2 (2010), s. 23–38; oraz: Marcin Grodzki, *Rewizja wczesnych dziejów islamu – przegląd badań naukowych szkoły zachodnioeuropejskich orientalistów Inarah*, Bliski Wschód: społeczeństwa – polityka – tradycje, nr 6 (2010), s. 5–17.

⁴ Patrz m.in. liczne artykuły Ohliga w czasopiśmie Imprimatur (<http://www.imprimatur-trier.de/>) oraz: Karl-Heinz Ohlig, *Religion in der Geschichte der Menschheit. Die Entwicklung des religiösen Bewusstseins*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2002.

Christopha Luxenberga głośnej rozprawy filologicznej poświęconej wpływom j. syryjskiego na formę tekstualną Koranu pt. *Die syro-aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache (Syroaramejska lektura Koranu. Przyczynek do odczytania mowy Koranu)*⁵. Luxenberg (ur. ok. 1937, pracownik naukowy, z wykształcenia lingwista, z pochodzenia libański chrześcijanin z rodziny duchownej)⁶ postuluje dogłębną rewizję dotychczasowej wiedzy o najstarszych dziejach islamu poprzez poddanie tekstu Koranu wnikliwej analizie filologicznej przez ścisły pryzmat morfologii i składni języka syryjskiego.

Syroaramejska lektura Koranu stała się początkowo przyczynkiem i punktem odniesienia do większości badań naukowych prowadzonych przez zrzeszonych w ruchu Inârah orientalistów. W późniejszym okresie instytut poszerzył krąg swych zainteresowań poza sam Koran wypracowując wielowątkową, rozbudowaną teorię obejmującą liczne aspekty genezy i ewolucji wczesnego islamu, która będzie przedstawiona w zarysie w poniższym rozdziale.

Zapomniane dziedzictwo kultury syryjskiej w islamistyce

Głównym filarem metodologicznym badań sceptyków z Inârah jest analiza źródeł historycznych (zarówno tradycji muzułmańskiej jak i źródeł niearabskich i niemuzułmańskich) w kontekście tła kulturowo-historycznego

5 Christoph Luxenberg, *Die syro-aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache*, Das Arabische Buch, Berlin 2000. W 2004 r. książka ukazała się w wersji angielskiej pt. *The Syro-Aramaic Reading of the Koran – A Contribution to the Decoding of the Language of the Koran* nakładem niemieckiego wydawnictwa Hans Schiler. Termin ‘syroaramejski’ jest w definicji Luxenberga równoznaczny z terminem ‘syryjski’ (‘syriacki’) i odnosi się do elementów składowych kultury syryjskiej (syriackiej), najczęściej oczywiście do samego języka syryjskiego (usamodzielnionego dialektu języka aramejskiego regionu Edessy i północnozachodniej Mezopotamii).

6 Christoph Luxenberg jest orientalistą-syrologiem związanym przez lata z Uniwersytetem Kraju Saary. Przed publikacją *Syroaramejskiej lektury Koranu* nie był osobą znaną szerszym kręgom naukowym, nawet w Niemczech (piastował funkcję lektora j. arabskiego). Na przestrzeni ostatnich lat systematycznie ukazują się jego nowe publikacje naukowe poświęcone tematyce ‘odszyfrowywania’ języka Koranu. Luxenberg pisze pod pseudonimem w obawie przed reakcją tradycyjnych kręgów muzułmańskich, choć jego prawdziwe personalia są już dziś znane wielu orientalistom.

narodzin islamu, a więc Bliskiego Wschodu u schyłku złotej ery kultury syryjskiej, głównie w VII i VIII wieku. Wychodzą oni z założenia, że powszechnie dostępna wiedza (również w świecie zachodnim) na temat genezy islamu opiera się prawie wyłącznie na przekazie tradycji islamskiej, dziełach spisanych nie wcześniej niż w IX – X wieku n.e., czyli po upływie 200–300 lat od opisywanych wydarzeń, zaś wartość historiograficzna tego przekazu nie została dostatecznie potwierdzona przez badania naukowe, w tym dowody archeologiczne. Postulują szereg rozwiązań metodologicznych prowadzących do daleko idących wniosków i spostrzeżeń, które – gdyby je uznać za prawdziwe – całkowicie zmieniłyby dotychczasowe spojrzenie na przebieg pierwszych wieków islamu. W wielu dziedzinach badania członków Instytutu Inârah stanowią w różnym zakresie kontynuację studiów Johna Wansbrough, Patricii Crone, Yehudy Nevo i innych orientalistów.

Do VII wieku kulturą dominującą w Syro-Palestynie była kultura syryjska (syriacka), a język aramejski w postaci różnych swych dialektów (podniesionych do rangi samodzielnych języków) dzierżył przez setki lat status ‘lingua franca’ Lewantu. Jeszcze w pierwszych dwóch wiekach islamu bliskowschodni autorzy, w dużej mierze chrześcijanie różnych denominacji, pozostawiali po sobie bogatą, różnorodną spuściznę literacką ilustrującą nieskrępowany rozwój kultury i swobodnej działalności religijnej. Syryjski był w epoce późnego antyku i wczesnych wiekach średnich językiem literackim i liturgicznym schrystianizowanych Arabów⁷. Można przypuszczać, że zarówno w piśmie jak i w mowie znaczna część ludności arabskiej zamieszkującej obszar od basenu Morza Śródziemnego na zachodzie po Mezopotamię i Zatokę Perską na wschodzie mogła posługiwać się na co dzień, między innymi, mieszanym językiem arabsko-syryjskim lub syroarabskim (tzw. *Mischsprache*), bądź zamiennie na zasadzie dychotomii obydwoma tymi językami – arabskim i syryjskim – w ich odmiennych funkcjach społecznych. Stopniowo jednak język i kultura syryjska były wypierane przez wszystko, co arabskie. Dla legitymizacji nowej władzy i religii rosnący w siłę arabski kalifat potrzebował

⁷ Patrz m.in: Witold Witakowski, *Geneza chrześcijańskiej kultury syryjskiej*, [w:] Jerzy Woźniak (red.), *Polska syrologia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2010, s. 61–90.

oficjalnego języka jako naturalnego nośnika arabskości. W tych realiach było coraz mniej miejsca dla starego, syryjskiego porządku rzeczy⁸.

Zanim się tak stało, cywilizacja syryjska miała zarówno przed VII wiekiem jak i później znaczny udział w długofalowym procesie tworzenia się podwalin pod nową dominującą religię – islam. O tym, że wpływ ten bywa niedoceniany w dyskursie naukowym przekonani byli już w początkach XX wieku liczni uznani orientaliści, w tym Ignác Goldziher (1850–1921), Theodor Nöldeke (1836–1930), Alphonse Mingana (1878–1937), Siegmund Fraenkel (1855–1909), Arthur Jeffery (1892–1959) i Tor Andræ (1885–1947). Według szacunków Mingana, zapożyczenia językowe (leksykalne i stylistyczne) w Koranie rozkładają się w następujący sposób: 70% z nich pochodzi z j. syryjskiego, 10% z j. hebrajskiego, 10% z języków romańskich i greki, oraz po 5% z języków perskiego i gyyz⁹.

Badania nad historią islamu, a w szczególności dziejami i paleografią Koranu i sunny, z uwzględnieniem piśmiennictwa niearabskiego kultur ościenych (tj. syryjskiej, greckiej, koptyjskiej, armeńskiej, perskiej, hebrajskiej, etiopskiej) trwały w kulturze cywilizacji zachodniej ze zwiększoną intensywnością przez ostatnie stulecie¹⁰. Tradycje religijne Bliskiego Wschodu – przede wszystkim muzułmańska, chrześcijańska, judeochrześcijańska i judaistyczna – przeplatały się wzajemnie przez wiele stuleci, wywierając na siebie wieloraki wpływ, czerpiąc inspirację i ucząc się od siebie. Również i w samym Koranie studiowanym jako tekście można odnaleźć bogactwo tychże tradycji. Prowa-

8 Jako język urzędowy, począwszy od kalifatu ‘Abd al-Malika (685–705) arabski zaczął intensywniej wypierać syryjski i grekę. W liturgii kościołów wschodu syryjszczyzna dała mocny odpór arabskiemu przetrwawszy tam do dziś, natomiast w literaturze proces arabizacji trwał kilka wieków. Natomiast greka do końca VIII wieku utrzymywała się w Syro-Palestynie jeszcze w środowiskach zhellenizowanych, skupiskach melkitów i Greków, w nadbrzeżnych miastach Śródziemnomorza, będąc po części językiem teologii chrześcijańskiej, a także w coraz mniejszym stopniu liturgii i literatury (przykładem jest m.in. Jan Damasceński w poł. VIII w.). Michał Sadowski, *Teologia arabskich chrześcijan. Novum czy déjà vu?*, *Teologia i Człowiek. Kwartalnik Wydziału Teologicznego UMK*, nr 26 (2014) s. 217–219.

9 Alphonse Mingana, *Syriac Influence on the Style of the Kur’ān*, [w:] *Bulletin of the John Rylands Library*, t. 11 (1927), s. 80.

10 Można tu wymienić znawców bliskowschodniej literatury późnego antyku, głównie syryjskiej, takich jak Sebastian Brock, Harald Suermann, Han J. W. Drijvers czy Gerrit J. Reinink.

dzone w XX wieku studia znalazły swe symboliczne zwieńczenie w opublikowaniu przez Roberta G. Hoylanda w 1997 roku opasłego, blisko 900-stronicowego kompendium wiedzy na temat niearabskich źródeł do dziejów islamu pt. *Seeing Islam as others saw it: a survey and evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian writings on early Islam*¹¹. Jego systematyzacja materiałów źródłowych podsumowuje na pewnym etapie stan wiedzy współczesnej nauki, który pokrywa się dość szeroko z tradycyjną, muzułmańską wersją wydarzeń tamtego okresu, powszechnie uznaną za probierz faktów historycznych również w naszych europejskich podręcznikach.

Taki stan wiedzy jak i metodologię badań kontestują badacze zrzeszeni w Instytucie Inârah. Postulują istnienie znacznie szerszego wpływu kultury i języka syryjskiego zarówno na proces powstawania i redakcji samego tekstu Koranu jak i kształtowania się wczesnego islamu, wpisując się tym samym w poczet tzw. szkoły sceptycyzmu naukowego w islamistyce, nierzadko zaliczanej do nurtu rewizjonizmu (również rewizjonizmu historycznego)¹². Sceptycy kwestionują klasyczną wersję dziejów, podważają historyczną wiarygodność tradycji muzułmańskiej i zarzucają konwencjonalnej zachodniej orientalistyce poprawność polityczną i brak niezbędnego krytycyzmu w badaniach naukowych.

Koran odczytany na nowo

Syroaramejska lektura Koranu wywołała swojego czasu lawinę komentarzy i wieloletnią debatę nie tylko w niszowych środowiskach zachodnich orientalistów, ale i w mediach na całym świecie. Przez jednych została uznana za dzieło przełomowe w swojej dziedzinie, stwarzające nowy, mocny fundament dla krytyczno-historycznej analizy językowej tekstu koranicznego; zaś przez innych za stronniczą próbę rewizji dotychczasowej wykładni egzege-

¹¹ Robert G. Hoyland, *Seeing Islam as others saw it: a survey and evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian writings on early Islam*, Darwin Press, Princeton 1997.

¹² Marcin Grodzki, *Przegląd współczesnych teorii naukowych zachodnioeuropejskiej szkoły rewizjonizmu islamistycznego*, Collectanea Orientalia. Nowa Seria, Warszawa, 2012. W niniejszym rozdziale wykorzystano częściowo informacje zawarte w powyższym artykule.

tycznej Koranu. Kość niezgody stanowi głównie fakt, że Luxenberg uogólnia wyniki swych wycinkowych, aczkolwiek wielce inspirujących badań, odnosząc je arbitralnie do całego korpusu Koranu, przez co dopuszcza się ich nadinterpretacji. *Syroaramejska lektura Koranu* zapoczątkowała bez wątpienia trwałą rozłam i nową drogę w studiach zachodnioeuropejskich semitystów.

Niezależnie od interpretacji wyników badań przez samego Christopha Luxenberga, jego w dużym stopniu innowacyjna metodologia pozwala rzucić krytyczne światło na tekstualną analizę świętej księgi islamu. Przede wszystkim badacz ponowił w swej pracy tezę artykułowaną wielokrotnie przez mentorów współczesnej syrologii: przy lekturze Koranu trzeba posiłkować się wiedzą z zakresu leksyki języka syryjskiego. Luxenberg poszerza to kryterium postulując konieczność morfologicznej, syntaktycznej, ortograficznej i fonologicznej analizy wersów koranicznych w ścisłym odniesieniu do systemu językowego syryjszczyzny. Celem ogólnym jest uwzględnienie szerszego kontekstu kulturowo-historycznego środowiska prawdopodobnej genezy tekstu koranicznego, co Luxenberg zrealizował w sposób dość subiektywny i eksperymentalny.

Nie jest tajemnicą, że w arabskim języku Koranu pojawiają się regularnie elementy leksyki i składni wychodzące poza obowiązujące normy poprawności językowej, jakie dla klasycznej arabszczyzny ustalili sami ojcowie arabskiej filologii w IX i X wieku. Czołowi arabskojęzyczni uczeni starali się przez wieki na różne sposoby objaśniać te nienormatywne formy gramatyczne (mniej lub bardziej obce etymologii j. arabskiego), enigmatyczne zwroty i niezręczności językowe znajdujące się w skodyfikowanej wersji Koranu¹³. Na problemy z naukowym wyjaśnieniem ich zasadności i ustaleniem znaczenia wskazują w komentarzach koranicznych i dziełach gramatycznych mentorzy filologii arabskiej, w tym uważany za założyciela arabskiej tradycji gramatycznej Pers Sībawayh (zm. II poł. VIII w.) czy inny perski teolog Abū Ġa‘far at-Ṭabarī (838–923) – autor sztandarowego komentarza do Koranu. Ponieważ trudno jest jednak wyjaśnić anormatywność takich konstrukcji w oparciu o zasady klasycznej arabszczyzny, teorii zapożyczeń czy nawet uzusu poezji staroarabskiej,

¹³ Przykładowo, klasyczny filolog Abū al-Qāsim az-Zamahšarī (zm. 1144r.) omawia ponad sto anormatywnych form gramatycznych w Koranie.

tradycyjni filologowie arabscy, dodatkowo skrępowani statusem świętości języka arabskiego, wyliczają zazwyczaj w takich przypadkach szereg hipotez pokrewnych dziedzinie dogmatyki muzułmańskiej lub zaczerpniętych z tradycji religijnej islamu.

Przystępując do krytyki tekstu Koranu Luxenberg bierze w pierwszej kolejności pod lupę takie właśnie nieregularności – niejasne znaczeniowo słowa (często ‘hapaks legomena’), wyrażenia lub całe wersety¹⁴. Najpierw szuka wyjaśnienia ich sensu w zwyczajowych źródłach tradycji muzułmańskiej – m.in. w tafsirze koranicznym wspomnianego Aṭ-Ṭabarīego *Ĝāmi‘ āl-bayān ‘an ta’wīl āy āl-Qur’ān*¹⁵ czy głównym leksykonie języka arabskiego *Lisān āl-‘Arab* autorstwa Ibn Manzūra (1232–1311). W następnej kolejności niemiecki syrolog przygląda się tezom zachodnich arabistów, choć dość często oferują oni z braku pomysłu objaśnienia wtórnie zaczerpnięte ze świata teologii islamu (jak np. w przypadku większości tłumaczeń Koranu na inne języki). Jeśli to nie wyjaśnia dostatecznie znaczenia badanego fragmentu, Luxenberg sprawdza, czy w języku syryjskim nie ma homonimicznego rdzenia spółgłoskowego, który pasowałby harmonijnie do kontekstu analizowanego tekstu (m.in. pod względem gramatycznym, w tym rytmiki w przypadku sur mekkańskich, a także pod względem spójności dogmatycznej przekazu). Przy braku efektów, Luxenberg modyfikuje znaki diakrytyczne arabskiego rasmu szukając alternatywnego odczytania tekstu po arabsku. Należy tu pamiętać, że pierwsze egzemplarze Koranu nie posiadały jeszcze diakrytyki, która została wprowadzona dopiero w II poł. VIII wieku w czasie ostatecznej normatyżacji pisma

14 Członek Instytutu Inārah, znany niemiecki semitysta (specjalista m.in. od kaligrafii arabskiej) Gerd-Rüdiger Puin powiedział w jednym z wywiadów, że choć Koran sam przedstawia się jako *mubīn* (arab. jasny, przejrzysty), to jednak „mniej więcej co piąte jego zdanie po prostu nie ma sensu. (...) jedna piąta tekstu Koranu jest zwyczajnie niezrozumiała”. *Atlantic Monthly*, January 1999 (<http://www.theatlantic.com/magazine/archive/1999/01/what-is-the-koran/304024/>).

15 Abū Ĝa‘far Muḥammad Ibn Ĝarīr aṭ-Ṭabarī, *Ĝāmi‘ āl-bayān ‘an ta’wīl āy āl-Qur’ān*, Būlāq, 1329 r. h. Wydanie w j. angielskim: John Cooper, Wilferd Madelung, Alan Jones (red.), *The Commentary on the Qur’ān by Abū Ja‘far Muḥammad b. Jarīr Al-Ṭabarī, Being an abridged translation of Jāmi‘ al-bayān ‘an ta’wīl āy āl-Qur’ān*, Oxford University Press, Oxford 1987.

arabskiego¹⁶. Jeśli i ten zabieg nie tłumaczy niejasności, badacz próbuje odnaleźć w tekście pozbawionym znaków diakrytycznych rdzeń aramejski, co jest novum we współczesnej semitystyce. Kolejną próbą (obok wzięcia pod uwagę częstego w językach semickich zjawiska metatezy) jest nowatorskie odczytanie suponowanego oryginalnego sensu tekstu poprzez jego zwrotne przetłumaczenie na język syryjski, co powoduje poszerzenie pola semantycznego arabskiej konstrukcji i – jak się często okazuje – ujawnia syryjską składnię (np. syryjski zwrot frazeologiczny wtórnie przetłumaczony na arabski) nadając badanemu wersowi nowy, logiczny sens, spójny z wersami poprzednimi i następnymi. Jako ostatnie, niemiecki badacz postuluje zbadanie, czy nie doszło do pomylenia arabskich i syryjskich liter (znaków graficznych) w wyniku ich błędnej identyfikacji przez kopistę manuskryptu.

Metoda Luxenberga

Z racji na kluczowe znaczenie wyników badań filologicznych Luxenberga w aspekcie szeroko zakrojonej teorii genezy islamu postulowanej przez Instytut Inârah, warto przyrzeć się jego pracy bliżej posługując się kilkoma poglądowymi przykładami, i śledząc wysnute z nich wnioski.

Za jeden z nich może posłużyć casus enigmatycznego wyrazu *libadan* (arab. لبدأ), który pojawia się w surze 72 (Dżinny), w wersie 19¹⁷. Spółgłoskowy rdzeń LBD nie jest w języku arabskim zaświadczony etymologicznie poza tym koranicznym uzusem, przez co znaczenie tego słowa jak i całego zawierającego go wersu jest niejasne i nastrocza zarówno teologom muzułmańskim jak i arabistom trudności interpretacyjne. Otwiera to pole do rozlicznych presumpcji, wywiedzionych mniej lub bardziej z teologii islamu, lecz nieuzasadnionych pod względem krytyki naukowej tekstu. Próby interpretacji współczesnych zachod-

16 Za twórcę systemu diakrytyzacji uznaje się Basryjczyka Ḥalīla Ibn Aḥmada al-Farāhīdīego (718–ok. 790).

17 Christoph Luxenberg, *Relikte syro-aramäischer Buchstaben in frühen Korankodizes im hiǧāzī- und küft-Duktus*, [w:] Karl-Heinz Ohlig (red.) *Der frühe Islam. Eine historisch-kritische Rekonstruktion anhand zeitgenössischer Quellen*, Verlag Hans Schiler, Berlin 2007, s. 377–379.

Panteon sceptyków ...

nich orientalistów wnoszą niewiele lub nic nowego, powtarzając w tym wypadku biernie domysły muzułmańskich teologów.

Francuski orientalista Régis Blachère (1900–1973) rozumie *libadan* (w ślad za jedną z interpretacji egzegetów muzułmańskich¹⁸) w znaczeniu ‘mas’ (ludzi niewiernych) stawiając przy tym słowie znak zapytania¹⁹, podobnie jak brytyjski arabista Richard Bell (1876–1952), który widzi w nim ‘mrowie’ (ludzi lub dzinnów?)²⁰ pozostawiając znaczenie otwartym. Z kolei niemiecki islamolog Rudi Paret (1901–1983) widzi tu sens ‘duszenia (kogoś)’²¹ z przypisem o dużej niejasności semantycznej wersu. Do tej interpretacji dołącza się w polskim tłumaczeniu Józef Bielawski (1910–1997)²² tłumacząc w przypisie, że – jak objaśniają egzegeci – ‘sługa Boga’ to Muḥammad, a ‘oni’ to dzinny lub/i bałwochwalcy. Dla uzasadnienia użycia tego koranicznego hapaks legomenon arabscy filologowie stworzyli nawet odrębną kategorię trójspółgłoskowego rdzenia LBD, niezaświadczonego poza Koranem.

Arabski *libadan* składa się z czterech znaków graficznych odpowiadających umownie polskim literom: LBDA. Pierwsza litera (L) (w zapisie arabskim *lām* ل w zapisie syryjskim *lāmaḍ* ܠ) różni się między alfabetami arabskim i syryjskim tylko lekkim pochyleniem pionowej kreski w lewo. Jednocześnie w syryjskim alfabecie istnieje jeszcze druga podobna litera różniąca się od *lāmaḍ* krótszą pionową kreską pochyloną w lewo, jest to

18 *Tafsīr al-Ġalālayn*, jeden z najbardziej znanych sunnickich tafsirów Koranu z przełomu XV i XVI wieku, będący kompilacją dzieł wcześniejszych.

19 „*Quand le Serviteur d’Allah s’est levé, priant, [les Infidèles] ont failli être contre lui des masses (?)*”. Régis Blachère (tłum. i red.), *Le Coran*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1966, s. 620.

20 „*And that, when a servant of Allah stood calling upon Him, they were upon him almost in swarms*”. Richard Bell (tłum. i red.), *The Qur’ān: Translated, with a critical re-arrangement of the Surahs*, T. & T. Clark, Edinburgh 1939, t. II, s. 611 i n.

21 „*Und: „Als der Diener Gottes [Anm.: d.h. Mohammed] sich aufstellte, um ihn anzurufen [Anm.: Oder: zu ihm zu beten], hätten sie ihn (vor lauter Zudringlichkeit) beinahe erdrückt (?Kādū yakūnūna ‘alaihi libadan)’ [Anm.: Die Deutung dieses Verses ist ganz unsicher.]*”. Rudi Paret (tłum. i red.), *Der Koran. Übersetzung, Kohlhammer*, wyd. II, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1982, s. 486.

22 „*I kiedy podniósł się sługa Boga, modląc się do Niego, to oni zebrali się tłumnie wokół niego, omal go nie dusząc*”. Józef Bielawski (tłum. i red.), *Koran*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1986, s. 694.

gardłowa spółgłoska ‘ē (ع). Zestawiając ze sobą pisownię wspomnianego wyrazu LBDA z wariantami obydwu tych liter otrzymujemy: لعبد (LBDA) i لعبد (‘ĒBDA). Nietrudno sobie wyobrazić, jak łatwo mogło dochodzić do pomylenia jednej pochylonej litery ل (lāmad) z drugą ع (‘ē) przy przepisywaniu i/lub tłumaczeniu rękopisów, szczególnie tych pisanych niezbyt starannym charakterem pisma lub pismem pochyłym. Przypadki omyłkowej zamiany tej i innych par liter są syrologom dobrze znane i stosunkowo łatwe do zidentyfikowania w ramach samego systemu pisma syryjskiego. Sytuacja komplikuje się jednak po błędnym przełożeniu tekstu na inny system pisma, np. na alfabet arabski. Gdy litery syryjskiego słowa لعبد (‘ĒBDA) zostały już raz błędnie zidentyfikowane przez kopistę i przetranskrybowane na j. arabski jako لبدأ (libadan) zamiast poprawnego عبأ (‘abdan), tego błędu w transkrypcji nie da się rozpoznać w piśmie arabskim, gdyż arabskie odpowiedniki obydwu tak podobnych do siebie syryjskich liter różnią od siebie wyraźnie: ل (lām) i ع (‘ayn). Tego typu błąd można logicznie wyjaśnić zakładając, że wyraz musiał zostać przetranskrybowany z systemu pisma syryjskiego na alfabet arabski²³.

Teza pomylenia litery ع z ل suponuje zatem transkrypcję tego wyrazu z syryjskiego لعبد mającego semantyczne pole ‘oddawania czci’. Cały wers 72:19 przy podstawieniu tak brzmiącego wyrazu wyglądałby po arabsku następująco:

وانه لما قام عبد الله يدعوه كادوا يكونون عليه عبدا

co zmienia nam znacząco jego sens z:

„I kiedy podniósł się sługa Boga, modląc się do Niego, to oni zebrali się tłumnie wokół niego, omal go nie dusząc.”

na:

„I kiedy podniósł się sługa Boga, modląc się do Niego, to oni omal nie zaczęli oddawać mu czci.”

23 Christoph, *Relikte syro-aramäischer Buchstaben*, s. 378.

Panteon sceptyków ...

Całość w ten sposób zrekonstruowanego wersu przywraca logiczną ciągłość i spójność tekstualną z wersem poprzednim i następnym, gdzie jest mowa o czczeniu tylko jednego Boga²⁴:

72:18 „Miejsca oddawania czci są tylko dla Boga. Nie wzywajcie więc nikogo wraz z Bogiem!”

72:19 „I kiedy podniósł się sługa Boga, modląc się do Niego, to oni omal nie zaczęli oddawać mu czci”.

72:20 „Mów: "Ja wzywam tylko swego Pana i nie dodaję Mu nikogo za współtowarzysza"²⁵.

Podobieństwo ortografii syryjskich liter ܐ (*lāmaḏ*) i ܐ (*‘ē*) nie jest odosobnionym problemem, na jakie natrafia się przy analizie starych manuskryptów koranicznych²⁶. Najczęstsze przypadki błędnej transkrypcji dotyczą przepisywania końcowej formy syryjskiej litery ܐ/ܐ (N – nūn) na arabskie ٰ (jako spółgłoski słabej *yā’*, długiej samogłoski *ī* lub wydźwiękowego *ā = alif maqṣūra*) zamiast poprawnie na ٰ (nūn), a to z powodu graficznego

24 „(Die Ğinn, die unsichtbaren Wesen, Geister, berichten, dass...): 72:18. und dass die Verehrung Gott (allein gebührt), so sollst du neben Gott keinen anderen anrufen; 72:19. und dass, als der Knecht Gottes auferstanden war und er ihn (weiterhin) anrief (=verehrte), sie (die Menschen) ihn beinahe (als Gott) verehrt hätten; 72:20. (worauf der Knecht Gottes abwehrend) sprach (nicht sprich): "Ich rufe doch meinen Herrn an und geselle ihm keinen anderen bei!". Ibidem.

25 Podobny wydźwięk teologiczny ma wers 5 sury 116 (tłum. J. Bielawski): „I oto powiedział Bóg: "O Jezusie, synu Marii! Czy ty powiedziałeś ludziom: Bierzcie mnie i moją matkę za dwa bóstwa, poza Bogiem?" On powiedział: Chwała Tobie! Nie do mnie należy mówić to, do czego nie mam prawa. Jeślibym ja tak powiedział, Ty przecież wiedziałbyś o tym. Ty wiesz, co jest w mojej duszy, a ja nie wiem, co jest w Twojej. Zaprawdę, Ty dobrze znasz rzeczy ukryte!”.

26 Luxenberg doszedł do wniosku, że częściej spotyka się błędne przetranskrybowanie syryjskiego ܐ (*‘ē*) na arabskie ٰ (*lām*) niż syryjskiego ܐ (*lāmaḏ*) na arabskie ٰ (*‘ayn*). Luxenberg, *Relikte syro-aramäischer Buchstaben*, s. 379.

podobieństwa tej litery syryjskiej i arabskiej w starych stylach kaligraficznych kufickim i hidżazyjskim²⁷. Podobne trudności wynikają z graficznego podobieństwa dwóch fonemów zachodniego jakobickiego stylu pisma *serṭā*: ܦ (D – *dālat*) oraz ܦ (R – *rēš*), różniących się między sobą tylko kropką nad lub pod literą. Christoph Luxenberg sugeruje, że kopiści przekładający syryjski tekst na arabski musieli być najwidoczniej niedoświadczeni, gdyż oprócz mylenia między sobą tych dwóch syryjskich spółgłosek (wielokrotnie transkrybując ܦ na arabskie *rā* lub *zā*, a ܦ na *dāl* lub *ḏāl*) czasami transkrybowali je błędnie nawet na arabskie و (*wāw*) z powodu podobieństwa graficznego w kształtach obu tych znaków²⁸.

Błędna transkrypcja liter należy do najprostszych kategorii błędów sklasyfikowanych przez Luxenberga. Wyższy poziom trudności stanowi identyfikacja w treści Koranu syryjskich zapożyczeń, np. semantycznych. Przykładem mogą być wersy zawierające formę czasownikową *yassarnā* (يسرنا) – 19:97, 44:58, 54:17, 54:22, 54:32, 54:40²⁹ rozumianą powszechnie w polu semantycznym ‘ułatwienia, czynienia lżejszym, prostszym’. Werset 19:97 brzmi po arabsku:

فإنما يسرناه بلسانك لتبشر به المتقين

Józef Bielawski podaje tu znaczenie bardzo podobne do przekładów wspomnianych koranistów Pareta, Blachère’a i Bella³⁰:

27 Stąd, przykładowo, syryjskie imię własne Jan ܝܘܗܢܢܐ *Yohannān / Yuḥannān* pojawia się w arabskim tekście jako يحيى *Yahyā*; podobnie, w pierwszych wersjach Koranu bez znaków diakrytycznych pojawia się 57 razy forma defektywna سان błędnie identyfikowana jako ساي, co po diakrytyzacji odnosi się do شآن – *ša’n*, a nie – jak widnieje w obecnych wersjach Koranu – شيء – *šay’*. *Ibidem*, s. 379–380.

28 Ponadto sporadycznie spotyka się też błędne przełożenie syryjskiego – ܦ (*semka t*) na arabskie ه (*hā’*) z powodu podobieństwa tych dwóch znaków. Na ten temat również w: Marcin Grodzki, *Nowy przyczynek do badań nad zakresem języka syryjskiego w Koronie*, *Przegląd Orientalistyczny*, nr 3–4 (243–244) (2012), s. 16–21.

29 Christoph Luxenberg, *Die syro-aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache*, Verlag Hans Schiler, wyd. III, Berlin 2007, s. 132–133.

30 „Wir haben ihn (den Koran) (indem wir ihn) eigens in deiner Sprache (eingegeben haben) dir leicht gemacht, damit du den Gottesfürchtigen mit ihm frohe Botschaft bringst”. Paret, *Der Koran*, s. 253; „Nous l’avons simplement facilité par ta voix pour que tu en fasses

„I My uczyniliśmy go łatwym, w twoim języku, abys głośił radosną wieść bogobojnym”³¹.

Luxenberg zwraca uwagę, że tłumacząc arabski czasownik *yassara* (يسر) na j. syryjski (przy utrzymaniu wyżej wskazanego pola znaczeniowego) otrzymujemy syryjski czasownik *paššeq* (ܦܫܫܩ) mający w j. syryjskim następujące funkcje znaczeniowe: 1. ułatwiać, czynić prostszym; 2. objaśniać, komentować; 3. tłumaczyć, przekładać³². To ostatnie znaczenie używane jest frazeologicznie w syryjskich wyrażeniach ze słowem ‘język’ (syr. ܠܥܫܪܐ). Stąd wniosek Luxenberga, by sens tego wersetu oddać (po uwzględnieniu innych drobnych niuansów gramatycznych, których objaśnienie tu pominięto) jako:

„I stąd przełożyliśmy go/je (tj. „Koran” lub ewentualnie „Pismo”) na twoją mowę, byś przy jego („Koranu” lub ewentualnie Pisma) pomocy głośił radosną wieść bogobojnym”³³

Bardziej kompleksowy problem stanowią złożone konstrukcje składniowe, np. w postaci zdań okolicznikowych czasu. Wersety 37:103–104 relacjonują w Koranie ofiarę składaną przez Abrahama ze swojego syna³⁴:

فلما أسلما وتلاه للجبين وندينه ان يابرهيم

l'heureuse annonce”. Blachère, *Le Coran*, s. 336; „*We have made it easy in thy tongue in order that thou mayest thereby give good tidings to those who show piety*”. Bell, *The Qur'ān*, t. I, s. 291.

31 Bielawski, *Koran*, s. 372. J. Bielawski dodaje tu przypis, iż chodzi o objawienie Koranu w j. arabskim.

32 Luxenberg, *Die syro-aramäische Lesart des Koran*. s. 132.

33 „*Wir haben ihn (den Koran bzw. die Schrift, da كتاب / kitāb maskulin ist) deshalb in deine Sprache übertragen, damit du ihn (bzw. sie, die Schrift) den (Gottes) fürchtigen verkündigst*”. *Ibidem*, s. 132–133.

34 *Ibidem*, s. 180–192.

Tekst ten jest pod wieloma względami niejasny leksykalnie i składniowo³⁵. R. Paret podaje (za Helmerem Ringgrenem, a także, jak się wydaje, inspirowany tafsirem Aṭ-Ṭabarīego) następujące tłumaczenie:

„A kiedy obaj poddali się [woli Bożej] i Abraham rzucił swego syna [jego] na czoło [by go ubić], zawołaliśmy na niego: Abrahamie!”³⁶

Również R. Blachère ma problem z tym wersem. Tłumaczy go na swój następujący sposób:

„[I] kiedy wygłosili salâm, i kiedy złożył dziecko czołem do ziemi, zawołaliśmy do niego: Abrahamie!”³⁷

R. Bell proponuje następujące tłumaczenie:

„Kiedy poddali się, i złożył go twarzą do dołu [dosł. „na czoło”], Zawołaliśmy do niego: Abrahamie!”³⁸

J. Bielawski tłumaczy te wersety podobnie:

„A kiedy już obaj poddali się całkowicie i kiedy on rzucił go twarzą na ziemię, zawołaliśmy do niego: Abrahamie!”³⁹

35 W myśl ogólnej uwagi Nöldekego, w niektórych zdaniach złożonych w Koranie wydaje się, że zdania podrzędne są pozbawione zdania głównego. Theodor Nöldeke, *Neue Beiträge*, s. 18.

36 *„Als nun die beiden sich (in Gottes Willen) ergeben hatten und Abraham seinen Sohn (W.: er ihn) auf die Stirn niedergeworfen hatte (um ihn zu schlachten), riefen wir ihn an: Abraham!”*. Paret, *Der Koran*, s. 372.

37 *„Or quand ils eurent prononcé le salâm et qu'il eut placé l'enfant front contre terre, Nous lui criâmes: Abraham!”*, Blachère, *Le Coran*, s. 479.

38 *„When they had resigned themselves, and he had laid him down upon his face (Lit. „to the forehead”), We called to him” O Abraham!”*, Bell, *The Qur'ân*, t. II, s. 446.

39 Bielawski, *Koran*, s. 537.

Panteon sceptyków ...

Od razu na początku analizy Luxenberg wskazuje na nasuwającą się samoistnie analogię do wersetów 22, 9–11 z Księgi Rodzaju:

„A gdy przyszedli na to miejsce, które Bóg wskazał, Abraham zbudował tam ołtarz, ułożył na nim drwa i związawszy syna swego Izaaka, położył go na tych drwach na ołtarzu. Potem Abraham sięgnął ręką po nóż, aby zabić swego syna. Ale wtedy Anioł Pański zawołał na niego z nieba i rzekł: «Abrahamie, Abrahamie!»⁴⁰

Nie da się odeprzeć wrażenia, że niemiecki badacz – mając w pamięci tę analogię – szuka docelowo możliwości oddania sensu koranicznego wersu jak najbliższej tekstu z tej księgi. I tak, wskazuje, że arabski czasownik *'aslama* (أسلم), który we współczesnym języku arabskim utracił swoją kauzatywność, odpowiada syryjskiemu czasownikowi w formie sprawczej *ašlem* (ܐܫܠܡ), którego pierwsze znaczenie podawane przez *Thesaurus Syriacus*⁴¹ brzmi ‘kończyć, doprowadzać do końca, dopełniać (np. czynność)’. Dalej, ponieważ czasownik *talla* (ܬܠܐ) jest niezaświadczony w języku arabskim etymologicznie (oprócz Koranu i powstałej na jego bazie późniejszej poezji), a *Lisān ʿal-ʿArab* próbuje go objaśniać w znaczeniu ‘rzucić na ziemię’ na podstawie hipotetycznego znaczenia tegoż właśnie koranicznego wersu, Luxenberg zwraca uwagę, że w j. syryjskim podobny jest rdzeń *tlā* (ܬܠܐ) i ma znaczenie ‘wieszania, mocowania lub przywiązywania’ (np. w syryjskim zwrocie ‘przywiązywać (kogoś) do krzyża’: *tlē ʿal qaysā* ܬܠܐ ܥܠ ܩܝܫܐ), który odpowiada spółgłoskowo arabskiemu *talā* ٬ (mającemu w tym języku jednak zupełnie inne znaczenie ‘następowania po czymś/kimś’).

W następnej kolejności Luxenberg wskazuje, że Biblia Hebrajska, apokryfy ani inna literatura nie wspomina motywu ‘rzucania/składania’ przez Abrahama swojego syna na ‘czoło’ (arab. *ġabīn*)⁴². Sugeruje zatem, że znak

40 *Biblia Jerozolimska*, Pallotinum, wyd. I, Poznań 2006, s. 36.

41 Robert Payne Smith, *Thesaurus syriacus*, t. I i II, Oxford 1879–1901.

42 Luxenberg, *Die syro-aramäische Lesart des Koran*. s. 183; Aṭ-Ṭabarī proponuje kilka objaśnień niespodziewanego użycia tutaj wyrazu czoło (arab. *ġabīn*): 1. że chodzi o skroń, czyli jedną ze stron czoła; 2. że chodzi o położenie czołem do dołu; 3. że chodzi o rzucenie

diakrytyczny (kropka) nad arabską literą *ḥā'* (ح) musiał zostać błędnie wstawiony przez kopistów na którymś etapie, a zwrot przyimkowy poprawnie odczytany powinien brzmieć *li-āl-ḥābbīn* (للحبيبن w zapisie defektywnym), co odpowiada syryjskiemu imiesłowowi czynnemu rodzaju męskoosobowego *l-ḥābbīn* (لحبيبت) w rozumieniu ‘palących się’ (w domyśle: drew).

Całość wersów 37:103–104 w rekonstrukcji i tłumaczeniu postulowanym (z uwzględnieniem jeszcze pomniejszych zmian, których objaśnienie tu pominięto) przez Luxenberga brzmi stąd następująco:

„Po tym, jak obaj już zakończyli (przygotowywanie ołtarza całopalnego), a on (Abraham) przywiózł go (swego syna) jako ofiarę całopalną, zawołaliśmy do niego: Abrahamie!”⁴³

Zastosowanie metody Luxenberga wymaga płynnej znajomości dwóch języków – arabskiego i syryjskiego, co jest dziś rzadkością wśród semitystów. I choć arabski cieszy się rosnącą popularnością wśród adeptów nauki, to z j. syryjskim jest dokładnie odwrotnie – bardzo niewiele uczelni wyższych na świecie oferuje jeszcze regularnie jego kursy. Bez wątpienia Luxenberg ma rację głosząc w tym kontekście pogląd, że bez znajomości j. syryjskiego arabista nie powinien zajmować się Koranem⁴⁴.

Niemiecki semitysta objął swą metodą na przestrzeni ostatnich kilkunastu lat kilkaset koranicznych wersów, wzbudzając oczywiste głosy krytyki przeciwko instrumentalizacji warsztatu krytyki filologicznej dla osiągnięcia określonego celu. Praktycznie każdy niejasny lub wieloznaczny werset Koranu niemiecki badacz usiłuje odszyfrować z perspektywy j. syryjskiego, nierzadko celując

ustami ku ziemi; 4. że chodzi o rzucenie czołem ku dołowi; 5. że chodzi o ujęcie syna za twarz, by go zabić na ofiarę. Abū Ġā'far Aṭ-Ṭabarī, *Ġāmi' āl-bayān 'an ta'wīl āy āl-Qur' ān*, wyd. III, Kair 1968, t. XXIII, s. 80.

43 *„Nachdem sie beide nun (mit dem Herrichten des Brandopferaltars) fertig waren und er (Abraham) ihn (seinen Sohn) zum (als) Brandopfer gefesselt hatte, (riefen wir ihm zu: Abraham!)”*. Luxenberg, *Die syro-aramäische Lesart des Koran*. s. 191.

44 Rozmowy prywatne, które autor tej książki przeprowadził z Ch. Luxenbergiem w Niemczech w 2012 r.

z góry w upatrzony sens zaświadczony w tekstach chrześcijańskich lub judaistycznych. W wielu przypadkach metoda ta mimo wszystko sprawdza się, jednak w innych jej naukowe nadużycie nie uchodzi oku wnikliwego obserwatora.

Do najbardziej spektakularnych (również medialnie) efektów takiej analizy należy próba filologicznej rekonstrukcji wersetu 44:54 (a także 52:20), gdzie ukazuje się nam zupełnie inny opis rajy niż znany zwyczajowo z Koranu. W wersji 44:54, zamiast słów „*Tak będzie! połączymy ich w pary z hurysami o wielkich oczach*”, Luxenberg odczytuje zdanie: „*Uprzyjemnimy im czas pod białymi, krystalicznie czystymi winogronami*”⁴⁵. Z kolei alternatywne odczytanie wersu 56 sury 17 ukazuje, że w kontekście opisu rajy nie ma mowy o „*nieśmiertelnych młodzieńcach krążących z czaszami, dzbanami i kielichami, napełnionymi napojem z płynącego źródła*” lecz o „*schłodzonych ożywczych nektarach winnych krążących w czaszach, dzbanach i kielichach*”⁴⁶.

Luxenberg analizuje również werset koraniczny, w których uczeni muzułmańscy widzą nakaz zakrywania włosów przez kobiety (24:31)⁴⁷. Zamiast chust i woali, w tłumaczeniu poprzez podkład semantyczny języka syryjskiego, otrzymujemy nakaz przepasywania się kobiety pasem wokół bioder⁴⁸.

Dotyczący opisu narodzin Jezusa wers 24 sury 19 (Maria), który w rozumieniu opartym o muzułmańską tradycję egzegetyczną brzmi niejasno i enigmatycznie: „*Wtedy będące u jej stóp dziecko zawołało do niej: Nie smuć się! Twój Pan umieścił u twych stóp strumyk*” (dziecko Jezus woła w ten sposób przy narodzinach pocieszając swoją zasmuconą Matkę, która w poprzednich wersach wyraża obawę, że ludzie nie uwierzą w niepokalane poczęcie Jezusa),

45 Luxenberg, *Die syro-aramäische Lesart des Koran*, s. 256–275.

46 *Ibidem*, s. 296–304.

47 Christoph Luxenberg, *Der Koran zum „islamischen Kopftuch” – Zu Sure 24:31*, Imprimatur Heft 2/2004 (<http://saardok.sulb.uni-saarland.de/jspview/archive/frei/bce65a51-397e-4fbb-bd41-04938eb270eb/0/www.phil.uni-sb.de/projekte/imprimatur/2004/imp040204.html>).

48 Christoph Luxenberg, *Der Koran zum islamischen Kopftuch. Zu Sure 24:31*, [w:] Christoph Burgmer (red.), *Streit um den Koran. Die Luxenberg-Debatte. Standpunkte und Hintergründe*, Verlag Hans Schiler, Berlin 2004, s. 83–89.

Luxenberg tłumaczy jako: „*Wtedy będące u jej stóp dziecko zawołało do niej: Nie smuć się! Twój Pan uczynił Twój pológ prawowitym*”⁴⁹.

Sens tożsamy z powszechnie znaną w późnym antyku na Bliskim Wschodzie wczesnochrześcijańską legendą o Siedmiu Braciach Śpiących z Efezu odzyskuje też fragment wersu koranicznego 2:259, gdzie zamiast „*I popatrz na twoje jedzenie i picie, one się nie zepsuły. I popatrz na twójego osła! – My czynimy z ciebie znak dla ludzi – popatrz na te kości, jak My je zestawimy, a następnie obleczemy je w ciało!*” otrzymujemy: „*I popatrz na kunszt twój stworzenia i na cały stan twój: on się nie zmienił. Spójrz, jak kompletny jesteś! I by uczynić cię wzorem dla ludzi, spójrz, jak zestawimy kończyny i na nowo obleczemy je w ciało!*”⁵⁰.

Luxenberg poddaje w całości analizie krótką surę mekkańską 97 (Przeznaczenie) dotyczącą tzw. nocy przeznaczenia (arab. *laylat ʾal-qadr*). W jego rozumieniu okazuje się ona być wprowadzeniem do... liturgii bożonarodzeniowej chrześcijańskich Arabów. Pozwala to, w ujęciu niemieckiego badacza, rzucić nowe światło na genezę islamu w ramach wspólnych chrześcijańsko-muzułmańskich korzeni⁵¹. Samo słowo ‘Koran’ tłumaczy on – jak zresztą wielu innych badaczy-sceptyków – jako ‘lekcjonarz’, a więc (chrześcijańską) księgę liturgiczną zawierającą czytania religijne na poszczególne okresy roku (dowód na potwierdzenie tej tezy autor znajduje m.in. w nowo zinterpretowanym tekście sury 96 i innych). W teorii Instytutu Inʾarāh, której część stanowią filologiczne dociekania Luxenberga, Koran był pierwotnie zamyślony jako lekcjonarz dla starowiernej społeczności wschodnio-

49 Luxenberg, *Die syro-aramäische Lesart*, s. 136–154.

50 *Ibidem*, s. 215.

51 Christoph Luxenberg, *Weihnachten im Koran*, [w:] Christoph Burgmer (red.), *Streit um den Koran. Die Luxenberg-Debatte. Standpunkte und Hintergründe*, Verlag Hans Schiler, Berlin 2004, s. 62–68. Wątek ten rozwinął dalej w swojej pracy Jan M. F. Van Reeth: Jan M. F. Van Reeth, *Eucharistie im Koran*, [w:] Markus Groß, Karl-Heinz Ohlig (red.), *Schlaglichter. Die beiden ersten islamischen Jahrhunderte*, Verlag Hans Schiler, Berlin 2008, s. 457–460; oraz Jan M. F. Van Reeth, *Le vignoble du Paradis et le chemin qui y mène. La these de C. Luxenberg et les sources du Coran*, Notes et documents, Arabica, t. 53, z. 4 (2006), s. 511–524.

syryjskich chrześcijan przesiedlonych w III wieku n.e. w głąb imperium sasanidzkiego (szerzej o na temat w dalszej części rozdziału)⁵².

Syryjski pismem źródłowym Koranu

Na podstawie powtarzających się typowych błędów w transkrypcji (wykrytych przez Luxenberga i wcześniejszych badaczy) niemiecki semitysta stawia ostatecznie tezę, że pismem źródłowym Koranu musiał być alfabet syryjski (tzw. system garszuni⁵³), a nie arabski⁵⁴. Niestety nie precyzuje, czy ma na myśli całość tekstu Koranu, jedynie tzw. sury mekkańskie czy niektóre wybrane partie Koranu. Z analizowanych przez Luxenberga przykładów można domyślać się, że chodzi w szczególności właśnie o sury mekkańskie (krótkie, najstarsze sury z przewagą prostych konstrukcji imiennych). Językiem Koranu miał być pierwotnie wspomniany wyżej, hipotetyczny język mieszany arabsko-syryjski (syroarabski). Według Luxenberga, cechy językowe, gramatyka i leksyka Koranu, wskazują na wschodniosyryjskie pochodzenie tekstu (z obszaru

52 Idea Koranu jako 'lekcjonarza' dla antytrynitarnych judeochrześcijan (ebionitów) pojawia się też (w nieco innym kontekście historycznym) w pracach mnicha i filozofa libańskiego Josepha Azziego. W jego przekonaniu, Koran został pierwotnie zebrany przez kaznodzieję i kuzyna pierwszej żony Mahometa (i jego mentora) Waraę Ibn Nawfala jako księga liturgiczna chrześcijan mekkańskich. Waraę Ibn Nawfal miał przy tym opierać się na tzw. *Ewangelii Hebrajczyków* (zaginionej apokryficznej ewangelii ebionickiej), którą przełożył na język arabski. *Ewangelii Hebrajczyków* była w powszechnym użyciu mówiących po aramejsku judeochrześcijan z regionu Wielkiej Syrii. Ebionici m.in. dbali o częste obmycia rytualne, odrzucali dogmat o boskości Jezusa Chrystusa i jego roli zbawczej; odrzucali też chrystologiczne nauki św. Pawła. Teoria J. Azziego jest dość popularna szczególnie w bliskowschodniej szkole sceptycyzmu naukowego, zaś w świecie zachodniej islamistyki ustępuje miejsca innym teoriom. Zob. Joseph Azzi, *Le Prêtre et le Prophète: Aux sources du Coran*, Maisonneuve & Larose, Paris 2001.

53 Garszuni (również: karszuni) to zbiorcza nazwa dla piśmiennictwa arabskiego zapisywanego alfabetem syryjskim. Był w użyciu chrześcijan Syro-Palestyny i Mezopotamii od VII wieku, czyli w czasie, gdy alfabet arabski nie wykształcił się jeszcze do końca. Piśmiennictwo arabskie systemu garszuni miało wpływ na powstający arabski alfabet. Być może z niego pochodzą arabskie znaki diakrytyczne.

54 Luxenberg, *Relikte syro-aram äischer Buchstaben*, s. 412–413; Luxenberg, *Die syro-aramäische Lesart*, s. 335–336; Christoph Luxenberg, *Reaktionen und Reaktion. Christoph Luxenberg über die Rezeption seiner Forschungsergebnisse zum Koran*, [w:] Burgmer (red.), *Streit um den Koran*, s. 199.

Mezopotamii)⁵⁵. Dopiero w VIII – IX wieku n.e. wszystkie części składowe przyszej świętej księgi islamu miały zostać w pełni przetranskrybowane na alfabet arabski i przetłumaczone na język arabski⁵⁶.

Błędy arabskich skrybów związane z identyfikacją znaków literowych widać najlepiej porównując pismo syryjskie z egzemplarzami Koranu spisany-
mi dwoma najwcześniejszymi stylami arabskiego pisma koranicznego – hidżazyjskim i kufickim. Niektóre litery pisma arabskiego są w nich identyczne lub prawie identyczne z literami alfabetu syryjskiego, więc o pomyłki tego typu mogło być rzeczywiście nietrudno. Przyjęcie tezy postawionej przez Luxenberga oznacza jednak w dalszej konsekwencji, że redaktorzy Koranu lub jego kopiści mogli nie do końca rozumieć, co przepisują. Sugerowałoby to dłuższą przestrzeń czasową dzielącą hipotetyczny tekst arabsko-syryjski od finalnego arabskiego (według szacunku Luxenberga – ok. 150–200 lat od śmierci Mahometa). Podważałoby też wiarygodność teorii muzułmańskiego *isnādu* – istnienia chronologicznego, nierozzerwalnego ciągu ustnych przekazicieli wypowiedzi Mahometa i jego towarzyszy aż do czasu ich spisania. Luxenberg sugeruje, że uczeni muzułmańscy kompilujący finalny tekst Koranu nie byli już w stanie uzupełnić go wszędzie prawidłowo o znaki diakrytyczne, gdyż ich codzienności nie przesycala już silna obecność języka syryjskiego⁵⁷. Po nastaniu dominacji arabskiej w VII wieku, język syryjski szybko odchodził w cień zapomnienia u wczesnych arabskojęzycznych autorów.

W ten sposób, zmiana systemu pisma z syryjskiego na arabski miała wprowadzić do arabskiego tekstu Koranu, którego jedną z wersji recytacyjnych

55 Luxenberg, *Die syro-aramäische Lesart*, s. 124.

56 Nie wiadomo, czy Luxenberg, stawiając swą tezę o syroarabskim pierwowzorze językowym Koranu, dysponował wiedzą o badaniach naukowych znanego amerykańskiego syrologa Sidneya Griffitha. Griffith postuluje (w nawiązaniu do prac niemieckiego arabisty zajmującego się chrześcijańskim Orientem Georga Grafa), że przed pojawieniem się islamu Pismo Święte nie zostało w pełni przełożone na j. arabski. Oznaczałoby to, że w okresie narodzin wiary muzułmańskiej wielu arabskojęzycznych chrześcijan posługiwało się zapewne syryjskim tekstem Pisma. Sidney Griffith, *The Gospel in Arabic: An inquiry into its appearance in the first Abbāsid century*, *Oriens Christianus* 69 (1985), s. 126–167.

57 Luxenberg, *Relikte syro-aramäischer Buchstaben*, s. 412–413.

posługujemy się dzisiaj⁵⁸, liczne niezrozumiałe słowa, zwroty frazeologiczne i ukryte arameizmy (syrianizmy), które zacierają pierwotny sens wielu wersów i niekiedy uniemożliwiają ich poprawne zrozumienie⁵⁹. Teza Luxenberga nie zmienia jednak faktu, że Koran to z punktu widzenia krytyki historycznej pierwsze zaświadczone w historii dzieło spisane językiem arabskim, nie licząc pojedynczych arabskich epigrafów z wieków poprzednich⁶⁰.

Luxenberg zastosował swoją metodę również w celu próby rozszyfrowania sensu tzw. *ḥurūf muqatta'a* (arab. *litery niepołączone, wolnostojące*) – pojedynczych, tajemniczych liter arabskich poprzedzających dwadzieścia dziewięć sur koranicznych⁶¹. Mimo licznych hipotez i domysłów wschodnich i zachodnich badaczy, nie wyjaśniono dotychczas w sposób zadowalający ich znaczenia (np. Aṭ-Ṭabarī w X wieku podaje co najmniej czternaście różnych hipotez, a trzy wieki później inny perski teolog sunnicki Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī (1149–1209) wylicza już około dwudziestu sposobów interpretacji tych liter).

58 Współcześnie, gros muzułmanów posługuje się wersją recytacyjną Koranu powstałą w wyniku rekonstrukcji tzw. wariantu Ḥafṣ'an 'Aṣim (w redakcji egipskiej komisji króla Fuada z 1924 r.). W Afryce Zachodniej, Północnej (w Maroku, Algierii i części Tunezji) i w Sudanie używa się natomiast wariantu Warṣ'an Nāfi'.

59 Luxenberg, *Relikte syro-aramäischer Buchstaben*, s. 377–414.

60 Luxenberg uważa, że poza Koranem i nielicznymi inskrypcjami najstarsze świadectwa literatury arabskiej pochodzą z połowy VIII w. i są nimi biografia proroka Mahometa autorstwa Ibn Hišama oraz *Kalila i Dimna* autorstwa Ibn al-Muqaffa'y. Christoph Luxenberg, *Licht ins Dunkel. Der Koran als philologischer Steinbruch*, [w:] Christoph Burgmer (red.), *Streit um den Koran*, s. 24. W tym samym kontekście, wspomniany wyżej członek Instytutu Inārah, niemiecki arabista i badacz najstarszych egzemplarzy Koranu znalezionych w latach 70. XX w. w Jemenie Gerd-Rüdiger Puin uznaje, że poezja określana dziś powszechnie jako staroarabska (sprzed islamu) została spisana nie wcześniej niż pod koniec VIII w. Gerd-Rüdiger Puin, *Die korrumpierte Tradition? Zur religiösen Geschichtsbildung*, [w:] Burgmer (red.), *Streit um den Koran*, s. 105.

61 Chodzi o 14 różnych liter arabskiego alfabetu (*alif, ḥā', rā', sīn, šād, tā', 'ayn, qāf, kāf, lām, mīm, nūn, ḥā', yā'*). Występują w różnych kombinacjach literowych w grupach od dwóch do pięciu liter, łącznie 78 razy w Koranie. Szerzej na ten temat w artykułach: Marcin Grodzki, *Tajemnicze litery Koranu odczytane na nowo. Przyczynek do dialogu chrześcijańsko-muzułmańskiego*, [w:] Magdalena Lewicka, Czesław Łapicz (red.), *Dialog chrześcijańsko-muzułmański. Historia i współczesność, zagrożenia i wyzwania*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2011, s. 219–233; Marcin Grodzki, *An Alternative Option to the Origin of al-Muqatta'at*, *Studia Arabistyczne i Islamistyczne*, nr 14 (2011), s. 33–43.

Powszechnie uważa się, że sury zawierające sekretne litery pochodzą z późnego okresu mekkańskiego. Luxenberg zauważa, że litery w Koranie korespondują z oznaczeniami graficznymi znajdującym się w niektórych syryjskich księgach liturgicznych jako odnośniki do intonacji określonych psalmów z psalterza⁶². Idąc tym tropem, niemiecki filolog postuluje objaśnienia dla poszczególnych skrótów literowych⁶³. Według niego, ich sens zatracił się w tradycji muzułmańskiej wraz z postępującą arabizacją i zanikiem wpływu języka syryjskiego prawdopodobnie już na przełomie VIII i IX wieku⁶⁴.

W tym samym duchu, Luxenberg podejmuje się też reinterpretacji znanej, arabskiej inskrypcji meczetu Kopuła na Skale na Wzgórzu Świątynnym w Jerozolimie. Napis w monumentalnym stylu kufickim, ciągnący się na długości 240 metrów, widnieje na wewnętrznej ścianie ośmiokątnej konstrukcji świątyni i pochodzi z okresu panowania kalifa umajjadzkiego ‘Abd al-Malika Ibn Marwāna (lata panowania: 685–705). Luxenberg proponuje odczytanie tekstu osadzając go w suponowanym kontekście kulturowo-historycznym jego powstania, przesiąkniętym syryjską tradycją chrześcijańską⁶⁵.

Z analizy językowej Luxenberga wynika, że arabski imiesłów bierny *muḥammad* (arab. wychwalany, wybrany do chwały) odnosi się w napisie do

62 Podjęta przez Luxenberga analiza bazuje na księdze liturgicznej *officium divinum* obrządku zachodniosyryjskiego, antiocheńskiego (breviarz na czas Adwentu i Bożego Narodzenia). W liturgii godzin stosowało się tam zwyczajowo od wieków szereg skrótów literowych i innych oznaczeń pełniących funkcje odnośników do liturgicznych formuł doksológicznych, psalmów, pieśni responsorialnych, antyfon, śpiewu, intonacji hymnów w odpowiedniej tonacji i lektury fragmentów Pisma Świętego (*Breviarium iuxta ritum Ecclesiae Antiochenaе Syrorum. Pars autumnalis. Volumen secundum. Mausili. Typis Fratrum Praedicatorum* z 1886); za: Christoph Luxenberg, *Die syrische Liturgie und die „geheimnisvollen“ Buchstaben*, [w:] Markus Groß, Karl-Heinz Ohlig (red.), *Schlaglichter*, s. 440.

63 *Ibidem*, s. 411–456.

64 Na zbieżność tekstu koranicznego i hymnów chrześcijańskich (nacechowanych arianizmem) wskazywał przed Luxenbergiem w latach 70. XX w. Günter Lüling, *Über den Ur-Qur’an, Ansätze zur Rekonstruktion vorislamischer christlicher Strophelieder im Qur’an*, Verlag Hannelore Lüling, Erlangen 1974.

65 Christoph Luxenberg, *Neudeutung der arabischen Inschrift im Felsendom zu Jerusalem*, [w:] Karl-Heinz Ohlig, Gerd-Rüdiger Puin (red.), *Die dunklen Anfänge. Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam*, Verlag Hans Schiler, Berlin 2005, s. 124–147.

osoby Mesjasza Syna Bożego jako teologicznego określenia jednego z jego przymiotów, nie zaś do imienia własnego muzułmańskiego proroka Mahometa⁶⁶. Analogicznie ‘*abd Allāh*’ ma oznaczać ‘sługę Bożego’, nie zaś imię ojca Mahometa – ‘*Abd Allāha*’⁶⁷, *muslim*⁶⁸ – zwolennika egzegezy Pisma Świętego w duchu hipotetycznego nurtu tradycjonalizmu przednicejskiego⁶⁹, a *islām* – zgodność dogmatów wiary z przekazem *Al-Kitāb* – Pisma Świętego.

Potwierdzenia swojej tezy Luxenberg szuka analizując odpowiednie miejsca w Koranie, gdzie cztery razy pojawia się słowo *muḥammad*, oraz w traktatach chrześcijańskich autorów z okresu wczesnego islamu⁷⁰. Całość jerozolimskiej inskrypcji Luxenberg interpretuje jako wyraz dogmatu syryjskiej teologii chrześcijańskiej sprzed Soboru Nicejskiego I (325 r.), wciąż powszech-

66 Należący do Instytutu Inārah numizmatyk Volker Popp twierdzi, że pierwsze pisemne świadectwo użycia terminu *muḥammad* jako imienia własnego pochodzi z roku 67 ery arabskiej z Haratu, i odnosi się do imienia arabskiego emira. Wcześniej miało być używane tylko jako epitet. Volker Popp, *Von Ugarit nach Sāmarrā. Eine archäologische Reise auf den Spuren Ernst Herzfelds*, [w:] Karl-Heinz Ohlig (red.), *Der frühe Islam. Eine historisch-kritische Rekonstruktion anhand zeitgenössischer Quellen*, Verlag Hans Schiler, Berlin 2007, s. 81.

67 *Ibidem*, s. 77. Odczytanie słowa *muḥammad* w tym rozumieniu sugerował już na długo przed Luxenbergiem i Poppem, bo w 1895 r., Martin Hartmann przy identyfikacji abbasydzkich monet miedzianych. Martin Hartmann, *Mittheilungen aus der Sammlung Hartmann. I. Kupfermünzen abbasidischer Statthalter*, Zeitschrift für Numismatik, nr 19 (1895) [w:] Fuat Sezgin (red.), *Numismatics of the Islamic World*, t. 42, *Umayyad and Abbasid Coins*, IV, Frankfurt am Main 2004, s. 98–102. Claude Gilliot z Université d’Aix-en-Provence pisze w nawiązaniu do wyników pracy Luxenberga, że wraz z prof. Abdallahem Cheikhem Moussa z Sorbony doszli po wieloletnich badaniach do przekonania, że w okresie przed islamem słowa *muḥammad* oraz ‘*abd Allāh*’ nie były używane jako imiona własne, lecz powstały w okresie późniejszym w charakterze imion teoforycznych. Claude Gilliot, *Zur Herkunft der Gewährsmänner des Propheten*, [w:] Karl-Heinz Ohlig, Gerd-Rüdiger Puin (red.), *Die dunklen Anfänge*, s. 166.

68 Patrz również: Volker Popp, *Biblische Strukturen in der islamischen Geschichtsdarstellung* [w:], Markus Groß, Karl-Heinz Ohlig (red.), *Schlaglichter*, s. 54–55; Yehuda D. Nevo, Judith Koren, *Crossroads to Islam: The Origins of the Arab Religion and the Arab State* Amherst, New York 2003, s. 134.

69 Wielokrotnie powtarzający się w badaniach Instytutu przymiotnik ‘przednicejski’ jest neologizmem Volkera Poppa odnoszącym się do postulowanej na potrzeby teorii Instytutu hipotetycznej, starowiernej teologii wyznawanej przez denominacje chrześcijańskie odrzucające wiarę w Trójcę Świętą, z okresu poprzedzającego Sobór Nicejski I (325 r.). Termin ten chętnie podjął dalej Karl-Heinz Ohlig, który wiele zainteresowania poświęca nurtom antytrynitarnym.

70 Luxenberg, *Neudeutung der arabischen Inschrift*, s. 130.

nej – według niego – wśród schrystianizowanych Arabów VII wieku. Zwolennicy tej teologii, o wyraźnym odcieniu antytrynitarnym, nie przyjęli (całkowicie lub częściowo) z przyczyn historycznych i/lub dogmatycznych nauki kolejnych powszechnych soborów łacińskich, coraz bardziej odłączając się ideologicznie od chrześcijaństwa panującego w Bizancjum. Jednak w przeciwieństwie do arian, nie odrzucili oni początkowo dogmatu o boskości Jezusa Chrystusa, lecz uczynili to dopiero później. Luxenberg pisze o rodzącej w ten sposób myśli teologicznej tej specyficznej, hipotetycznej grupy arabskich chrześcijan. Myśl ta, początkowo uznawana przez literaturę VII i VIII wieku (w tym rozprawy teologiczne i kroniki historyczne) za arabską herezję chrześcijańską, przekształcała się stopniowo do przełomu VIII i IX wieku w nową religię – islam w wydaniu dzisiejszym.

Muhammad nie jest w tym rozumieniu postacią historyczną, lecz jednym z pojęć teologicznych owej grupy syroarabskich chrześcijan. Wokół tych pojęć skupiła się dogmatyka nowego arabskiego kościoła, podkreślającego na każdym kroku swą odrębność od wiary cesarza Bizancjum. Historyzacja pojęcia *muhammad* do osoby proroka nowej religii nastąpiła dopiero po nastaniu dynastii abbasydzkiej, w ramach wstecznej retrospekcji dziejów islamu, w celu legitymizacji władzy przez Abbasydów. W tym czasie powstała również arabska biografia Mahometa (arab. *Sīrat Rasūl Allāh*). ‘Abd al-Malik to w rozumieniu Christopha Luxenberga władca chrześcijański, który dał wyraz swojej wierze umieszczając uroczyste credo na ścianach jerozolimskiej świątyni. Kopuła na Skale była w jego zamyśle odbudowaną Świątynią Salomona (w stylu architektonicznym bizantyńsko-perskim) – jako symbol dziedzictwa duchowego arabskich spadkobierców obietnicy Abrahama.

Teza, że Kopuła na Skale została wzniesiona jako świątynia chrześcijańska, została następnie podjęta przez Volkera Poppa (o czym dalej w tym rozdziale). Należy pamiętać, że wedle uznanej naukowo konwencjonalnej interpretacji, jerozolimską świątynię zbudował muzułmański kalif ‘Abd al-Malik jako meczet pieczętujący hegemonię dynastii Umajjadów i dający wyraz świetności złotej ery islamu (choć wzniesiony najprawdopodobniej przez chrześcijańskich budowniczych i planistów z Syrii lub Palestyny). Według

muzułmańskiego geografa Al-Ya‘qūbīego (III w. h. / IX w. n.e.), ‘Abd al-Malik wzniósł Kopułę na Skale w czasach swej rywalizacji z ‘Abd Allāhem Ibn az-Zubairem po to, by przyciągnąć do Jerozolimy ruch pielgrzymkowy kierujący się do Mekki. Kopuła na Skale jest powszechnie uważana przez islam i naukę za pierwszy przykład architektury w pełni muzulmańskiej. Jeszcze inna hipoteza głosi, że świątynia ta miała być w zamyśle ‘Abd al-Malika ukoronowaniem zwycięskiego pochodzenia islamu z jednoczesnym zaakcentowaniem uniwersalności tej religii osadzającej się na monoteistycznym dziedzictwie judaizmu i chrześcijaństwa⁷¹.

Koran poematem nostalgicznym przesiedlonych Arabów

Filologiczno-teologiczne rozważania Luxenberga podjęli inni członkowie Instytutu Inārah (głównie Niemcy Volker Popp i Karl-Heinz Ohlig) budując na ich fundamencie rozległą teorię dotyczącą pochodzenia i ewolucji islamu. Popp, z wykształcenia turkolog i iranista, a z zamiłowania historyk i numizmatyk, podjął się jednocześnie – równoległe do badań Luxenberga – przeglądu monet arabskich, bizantyńskich i perskich z okresu początków islamu. Na podstawie przebadanych zabytków epigraficznych, jak i wiedzy o bliskowschodnich tradycjach bicia monet z VII i VIII wieku, stara się dowieść, że wyraz *muhammad* na monetach arabskich z tego okresu (z jednocześnie powtarzającymi się motywami krzyża czy baranka ofiarnego) jest jednym z epitetów określających Jezusa Chrystusa, nie zaś historyczną osobę proroka Mahometa. Określenie *muhammad* staje się w VII wieku dla nowego, arabskiego kościoła wschodniego (wyzwalającego się religijnie spod hegemonii patriarchy Konstantynopola i administracyjne spod władzy cesarza bizantyńskiego) mottem przewodnim ‘nowego chrześcijaństwa arabskiego’ i – w przeciwieństwie do określenia ‘Syn Boży’ – jego hasłem rozpoznawczym. Motto to

⁷¹ Kūbbat al-Şakhra, *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*, E. J. Brill, Leiden 1986, t. 5, s. 298–299; Oleg Grabar, *The Dome of the Rock*, Belknap press, Cambridge Massachusetts 2006, s. 62; Amikam Elad, *Why Did ‘Abd al-Malik Build the Dome of the Rock? A Reexamination of the Muslim Sources*, [w:] Julian Raby, Jeremy Johns (red.), *Bayt al-Maqdis: ‘Abd al-Malik’s Jerusalem*, Oxford University Press, Oxford 1992, t. 1, s. 48–52.

pojawia się na monetach jako *credo* nowej wiary arabskiej, sięgającej korzeni starotestamentowych. *Muhammad*, epitet Jezusa, odnosi się symbolicznie do przekonania o wybraństwie Arabów-synów Izmaela jako duchowych dziedziców Abrahama. Żydzi, jako naród wybrany – synowie Abrahama i Sary, zawiedli pokładane w nich nadzieje, sprzeniewierzając się Bogu, zatem obietnica zbawienia przechodzi na potomków Abrahama i Hagar – Arabów.

Volker Popp odczytuje z monet idee przewodnie i hasłowe wzmianki historyczne dotyczące nowo tworzącego się imperium arabskiego, zestawiając te dane ze znaleziskami archeologicznymi i faktami historycznymi. Jak przekonuje, jeśliby odłożyć na bok wiedzę o początkowych dziejach islamu zaczerpniętą z przekazów tradycji muzułmańskiej (spisywanej wstecznie od IX wieku i później) i oprzeć się jedynie o twarde dowody archeologiczne, numizmatyczne oraz literaturę tamtego okresu (obcą, gdyż arabskiej do końca VIII wieku praktycznie nie było), należałoby zupełnie zmienić wyobrażenie o historii powstania islamu.

Według niemieckiego islamoznawcy, ślady genezy islamu prowadzą do środkowej Mezopotamii i dalej na wschód do Chorasanu i Merwu, a więc odległych prowincji wschodnioperskich, dokąd od III wieku n.e. Persowie (Sasanidzi) wielokrotnie przemieszczali przymusowo arabskich chrześcijan z obszaru Syro-Palestyny (m.in. Antiochii) i innych, wschodnich regionów *Imperium Romanum*. W starożytnych źródłach asyryjskich padają wzmianki o bliżej niesprecyzowanym ludzie ‘Arabī (lub Aribi), którzy – w opinii Poppa – mieli jeszcze w okresie przed islamem zamieszkiwać regiony starożytnego miasta Hatra w Mezopotamii (dziś północny Irak)⁷². Gminy chrześcijańskie

72 Na podstawie źródeł asyryjskich, nauka kojarzy ten lud powszechnie z krajem położonym na wschodzie, gdzie wstaje słońce (niekiedy w kontekście Medii). Z kolei, jak doprecyzowuje Volker Popp, na inskrypcjach odnalezionych w regionie Hatry władca określa się jako król Hatry (*mlk hdr*) oraz całej krainy ‘A‘rāb, co w miejscowym języku (z rodziny semickich) miało oznaczać ‘zachód, obszar zachodni’ – jako leżący na zachód od rzeki Tygrys (por. termin *Al-A‘rāb* w wersie 9:90 Koranu oraz źródeł słów ‘*rb* oznaczający do dziś w np. w jęz. hebrajskim ‘zachód’). Oznaczałoby to, że kraina określana jako Arabia mogła leżeć np. w obrębie Al-Dżaziry w Mezopotamii (która była zachodnią częścią krainy Medii). Ateński dziejopis-podróżnik Ksenofont (430–355 r. p.n.e) podaje opisując przemarsz armii Cyrusa Młodszego (z kilkunastu tysiącami greckich najemników) z Sardis do Babilonu w 401 r. p.n.e., że „*żołnierze przechodzili przez Arabię mając Eufrat po prawej stronie*”.

przesiedlone do zachodniej części imperium sasanidzkiego (Mezopotamia) oraz na jego wschodnie rubieże (m.in. Chorasán, Merw) nie zatraciły swojej wiary, lecz ją pieczołowicie zachowywały, a nawet w ograniczonym zakresie mogły zajmować się misjonarstwem. Między innymi na skutek ich działania, wpływ chrześcijaństwa w Iranie był w VII wieku tak silny, że – jak pisze cytowany przez Poppa historyk religii Geo Widengren – pod koniec panowania dynastii Sasanidów Persja była na szerokiej drodze ku pełnej chrystianizacji⁷³.

Z upływem czasu chrześcijaństwo perskie zaczęło odróżniać się coraz bardziej od wiary promulgowanej oficjalnie przez Bizantyńczyków. Gminy przesiedleńców ‘Arabī, odcięte od postanowień soborów powszechnych kościoła, trzymały się filarów teologii przednicejskiej (cokolwiek termin ten miałyby dokładnie u Poppa znaczyć) ulegając jednocześnie wpływom perskiego zoroastryzmu, manicheizmu, monofizytyzmu (odrzuconego przez Sobór Chalcedoński w 451 r.), monoteletyzmu, a także pre-arianizmu⁷⁴ (sam arianizm potępiono w 321 r. na synodzie w Aleksandrii, a następnie w 325 r. na Soborze Nicejskim I)⁷⁵. Gminy chrześcijańskie, choć w dużej mierze ziranizowane i lojalne wobec władców sasanidzkich, zachowywały cały czas silne pragnienie powrotu do ziemi przodków, motywowane wiarą.

Chodzi tu więc według Poppa o krainę zwaną ‘Arabia’ leżącą w środkowej Mezopotamii. Również rzymski historyk Pliniusz Młodszy sytuuje tę krainę „na wschód od Eufratu i na południe od gór Taurus”. Lud ‘Arabī to zatem mieszkańcy zachodniosasanidzkiej prowincji Hatra, posługujący się – według Poppa – językiem określanym w Koranie jako *lisān ‘arabī mubīn* (wers 16:103). W listach administracji Dariusza (521–486 r. p.n.e.) i innych perskich władców kraina zwana *Arabāya* rozciągała się pomiędzy Asyrią a Egiptem, co pokrywa się z opisem Herodota poszerzonym o Pustynię Syryjską. Rzymianie tą nazwą określali też Nabateę – kraj Nabatejczyków. Popp, *Von Ugarit nach Sāmarrā*, s. 15–16. Patrz również: Robert G. Hoyland, *Arabia and the Arabs. From the Bronze Age to the coming of Islam*, Routledge, London 2001, s. 2–3.

73 *Ibidem*, s. 50; za: Geo Widengren, *Die Religionen Irans*, Kohlhammer, Stuttgart 1965, s. 283.

74 Karl-Heinz Ohlig, *Das syrische und arabische Christentum und der Koran*, [w:] Karl-Heinz Ohlig, Gerd-Rüdiger Puin (red.), *Die dunklen Anfänge*, s. 398–399.

75 m.in. Jan Damascęński (ok. 675–ok. 749), ostatni z wielkich Ojców Kościoła wschodniego, który pracował w administracji Umajjadów w Damaszku, postrzegał wiarę ‘synów Izmaela’ jako jedną z herezji chrześcijańskich (pokrewną teologii arianizmu i nestorianizmu). Alfred-Louis de Prémare, *‘Abd al-Malik b. Marwān et le Processus de Constitution du Coran*, [w:] Karl-Heinz Ohlig, Gerd-Rüdiger Puin (red.), *Die dunklen Anfänge*, s. 180–181.

Data przełomową dla biegu wydarzeń na Bliskim Wschodzie okazał się rok 622 n.e., gdy cesarz bizantyński Herakliusz (panujący w latach 610–641), z powodu sporów dogmatycznych i chęci budowy jednolitego imperium wyznaniowego, poparł koncepcję monoenergizmu (a następnie monoteizmu). Jednocześnie, w tym samym roku, dokładnie w drugi dzień Świąt Wielkanocnych 5 kwietnia 622 roku, ten sam Herakliusz – pierwszy od IV wieku cesarz walczący w polu – w tryumfalnym pochodzie wyruszył z Konstantynopola na wiekopomną wojnę z Persami odnosząc wkrótce pierwszą wiktorię w granicach historycznej Armenii⁷⁶. Ta nosząca znamiona krucjaty wojna, jak się okazało później, przyniosła Bizantyńczykom jedynie pyrrusowe zwycięstwo, a faktycznymi jej beneficjentami stali się Arabowie. Wydarzenia roku 622, jak twierdzi Popp, zostały łącznie odebrane w perspektywie historycznej przez ludność arabską prowincji wschodnich jako jej upodmiotowienie, a nawet zrzeczenie się przez bizantyńskiego cesarza bezpośredniej władzy administracyjnej nad obszarami Syro-Palestyny i północno-zachodniej Mezopotamii. Lokalni arabscy władcy pogranicza – jak postuluje niemiecki badacz – poczuli się samodzielnymi włodarzami nowego państwa arabskiego, niezależnego od Konstantynopola. Być może z tych właśnie przyczyn, a być może jeszcze z innych tu niewymienionych lub nieznanych, rok 622 musiał być dla ludności arabskiej ważny i pamiętny⁷⁷. Jak stwierdza Popp, od roku 622 na monetach (arabskich) zaczęto stosować nowe

76 W duchu teokratycznej ideologii Herakliusza kreującego się na cesarza-wyzwoliciele i cesarza-pielgrzyma owianego duchem chrześcijańskiej symboliki ‘kościół jest tam, gdzie jest jego cesarz. Tam gdzie nie ma jedności z kościołem, cesarz nie może panować’. Herakliusz wielokrotnie podejmował próby bizantynizacji chrześcijaństwa wschodniego, w tym pojednania z monofizytami. Fiasko ostatniej ektezy w 638 r., zwołanej w kruchcie kościoła Hagia Sofia, oznaczało – w opinii Poppa – ostateczną utratę Syrii i Egiptu na rzecz autonomicznego państwa arabskiego. Popp, *Von Ugarit nach Sāmarrá*, s. 28–29, 41–42, 51.

77 Data ta, według Volkera Poppa, zbiega się również w czasie z finalizacją reform systemu temowego w Syro-Palestynie, na skutek której zarówno ten region jak i cały bizantyński Orient – jak pisze Popp – znalazł się militarnie poza cesarstwem. Temy, których istnienie jest postulowane w dyskursie naukowym od XIX wieku, miały być w Syro-Palestynie czterema rozległymi okręgami administracji wojskowej ustanowionymi przez Herakliusza. Volker Popp, *Die frühe Islamgeschichte nach inschriftlichen und numismatischen Zeugnissen*, [w:] Karl-Heinz Ohlig, Gerd-Rüdiger Puin (red.), *Die dunklen Anfänge*, s. 23–25. Por. m.in.: seria artykułów Irfana Shahîda z cyklu *Heraclius and the Theme System* opublikowanych w międzynarodowym periodyku bizantynologicznym *Byzantion* w latach 1987–1994.

datowanie w oparciu o słoneczny rok podatkowy Bizancjum (a nie księżycowy rok hidżry, jak naucza tradycyjna historia muzułmańska) zachowując na numizmatach całą dotychczasową symbolikę chrześcijańskich władców jeszcze przez około pół wieku. Monety nie noszą wzmianki o hidżrze, natomiast są datowane według ‘ery Arabów’⁷⁸.

W latach 20. VII wieku, na skutek zwycięskiej kampanii militarnej cesarza Herakliusza nad Persami i całkowitej klęski imperium sasanidzkiego (włącznie ze zdobyciem przez Bizantyńczyków stolicy Persji Ktezyfontu⁷⁹), przesiedlona przed wiekami ludność ‘Arabī podjęła wędrówkę powrotną

78 Popp czyni rozróżnienie między terminami ‘era hidżry / era muzułmańska’ a ‘era arabska / era Arabów’. Ten pierwszy odnosi się do stosowanego dziś powszechnie w świecie islamu tradycyjnego kalendarza księżycowego (rok zerowy hidżry jest rokiem 622 n. e.). Z kolei termin ‘era arabska / era Arabów’ dotyczy w teorii Poppa kalendarza słonecznego, który miał być używany przez Arabów w początkowej fazie istnienia arabskiej państwowości w VII w. (kalendarz ten zaczyna się również w roku 622 n. e.). Według Poppa, jego tezę o rachubie czasu według ‘ery Arabów’ potwierdzają niedawne odkrycia archeologiczne z leżącej w dzisiejszym Izraelu miejscowości Gadara należącej niegdyś do Dekapolu. W znalezionej tam w łaźniach odrestaurowanych przez Mu‘āwiyę (w teorii Poppa Mu‘āwiyą to pierwszy władca wszystkich Arabów) greckiej inskrypcji z roku 42 ‘ery arabskiej’ (663 r.n.e.) figuruje to samo datowanie według trzech różnych kalendarzy (indykcji cesarza Konstantyna II, lokalnego kalendarza i rzeczony ‘ery arabskiej’). Ich zestawienie pozwala postawić tezę, że lata ery arabskiej liczono od roku 622 n.e. według świeckiego kalendarza słonecznego, nie zaś religijnego księżycowego (jak się liczy obecnie w kalendarzu muzułmańskim). Volker Popp twierdzi, że znalazł potwierdzenie tej tezy, analizując daty na starych monetach arabskich, bizantyńskich i perskich; cytuje przy tym licznych numizmatyków i historyków, którzy przed nim mieli już wskazywać na ten sam błąd w odczytywaniu kalendarza przez późniejszą tradycję muzułmańską. Ery arabską miano zastąpić erą hidżry dopiero na przełomie VIII i IX w. Popp, *Die frühe Islamgeschichte*, s. 44; Popp, *Von Ugarit nach Sāmarrā*, s. 57–59. Na ten temat również: Marcin Grodzki, *Arabska rachuba czasu* [w:] *Ziemia Święta*, nr 2 (66) (2011), s. 32–35.

79 W 627 roku w bitwie pod Niniwą 70-tysięczna armia cesarza Herakliusza, przy wsparciu arabskich sprzymierzeńców Bizancjum, rozgromiła perską armię pod wodzą Razatesa, który poniósł śmierć z rąk samego cesarza. Ponieważ Chosroes wciąż nie zgadzał się na zawarcie pokoju, Herakliusz ruszył na perską stolicę Ktezyfont. Perska arystokracja obaliła Chosroesa. Było to największe zwycięstwo, jakie odnieśli Rzymianie nad Persami w kilkusetletniej historii konfliktu. Herakliusz widział w swoich arabskich sprzymierzeńcach naturalnych spadkobierców do władzy na wschodzie. Stad też m.in., po śmierci Herakliusza (641), który był powszechnie uważany za odnowiciela starożytnego imperium Aleksandra Wielkiego, Arabowie – na wzór diadochów Aleksandra – upominali się militarnie o jego dziedzictwo atakując wielokrotnie Konstantynopol. Popp, *Von Ugarit nach Sāmarrā*, s. 135.

(hidżra) z kraju niewoli do ziemi obiecanej i Jerozolimy⁸⁰. Plemiona arabskie (‘Arabī) poszły tym samym symbolicznie w ślady narodu wybranego Izraela, powracającego po długim okresie niewoli do Ziemi Obiecanej, nowej arabskiej Jerozolimy. W losie ‘Arabī historia zatacza swe koło: jako wyzwoliciel *Dū āl-Qarnayn* pojawia się w Koranie cesarz Herakliusz (sura 18:83–97) w roli władcy odnawiającego dzieła Aleksandra Wielkiego – pogromcy Persów, a nowym pokonanym faraonem-ciemiężycielem jest władca perski Chosroes II⁸¹.

‘Arabī przynieśli ze sobą ze wschodu do Syrii zręby materiałów koranicznych (w tym wschodniosyryjskie hymny, fragmenty tekstów liturgicznych w duchu starej teologii przednicejskiej), które stanowiły załączek późniejszej redakcji Koranu. Święta księga islamu, a konkretnie jej najstarsze sury, są w tym rozumieniu poematem eschatologicznym zmagających się duchowych narodu ‘Arabī. Z badań Volkera Poppa wynika, że pierwotnie termin ‘Koran’ mógł być również rozumiany jako rodzaj apokryfów chrześcijańskiego Pisma Świętego. Popp twierdzi, że do roku 135 ‘ery Arabów’ w arabskich inskrypcjach i materiałach pisanych (dokumentach arabskich władców, listach itp.) ani razu nie figuruje arabski wyraz *qur’ān*, natomiast w kronikach chrześcijańskich istnieją wzmianki o istnieniu pojedynczych krótszych tekstów (nazwanych później surami). W roku 135 ‘ery Arabów’ w inskrypcji z Medyny pojawia się wyrażenie *Kitāb Allāh* jako ewentualna pierwsza aluzja do istnienia Koranu jako jednolitej całości⁸².

Regresywna, wschodniosyryjska teologia powracających Arabów wypierała stopniowo bliższą Bizancjum teologię Arabów zachodniosyryjskich, stając się ideologią panującą w arabskim imperium, ze stolicą najpierw w Jerozolimie, a później w Damaszku. Arabowie nie musieli zdobywać Ziemi Obiecanej siłą, gdyż – jak według Poppa dowodzą odkrycia archeologiczne – Bizancjum

80 W teorii Volkera Poppa, Koran zajmuje się losem deportowanych ‘Arabī. Samo słowo ‘hidżra’ w Koranie nie pada, gdyż jest, według tego badacza, określeniem późniejszym. Koran ma odnosić się do wędrówki powrotnej m.in. w surach 16:109–111, 4:97, 4:100, reguluje zasady życia na wygnaniu (np. 33:50). Popp, *Die frühe Islamgeschichte*, s. 80; Popp, *Von Ugarit nach Sāmarrā*, s. 146–147.

81 *Ibidem*, s. 35–39.

82 Popp, *Die frühe Islamgeschichte*, s. 114; w tym kontekście p. również: De Prémare, ‘*Abd al-Malik b. Marwān*, s. 186.

wycofało się militarnie z obszaru Syro-Palestyny około roku 500, pozostawiając tam tylko nieliczne garnizony wojskowe⁸³. Według niemieckiego islamoznawcy, wbrew opowieściom o burzliwych muzułmańskich podbojach Syrii, południowego Iraku i Egiptu, ani źródła pisane z VII w., ani wykopaliska archeologiczne nie dostarczają dowodów na to, że te arabskie kampanie wojskowe faktycznie się odbyły⁸⁴. Popp podkreśla, że Arabowie nie musieli zdobywać tych ziem, gdyż mieszkali na nich i (współ)zarządzali nimi już co najmniej od VI wieku. Zmienił się tylko (lub aż) administracyjny status tego obszaru – Syria przestała być buforową bizantyńską prowincją zarządzaną przez arabskich wasali, stając się niezależnym tworem państwowym⁸⁵. Nowo powstałe autonomiczne państwo arabskie Popp określa mianem ‘amorficznego’ – utrwalona władza polityczna miała przez długi czas obejmować tylko Jerozolimę, Damaszek i wschodnioperski Merw (z tego ostatniego miał pochodzić ‘Abd al-Malik), gdzie koncentrował się ruch religijny ‘Arabī⁸⁶.

Powracających przesiedleńców ‘Arabī prowadził ‘Abd al-Malik Ibn Marwān, według tradycyjnej historii muzułmańskiej – piąty kalif umajjadzki, a według Volkera Poppa – chrześcijański zarządca Merwu i – później – władca

83 Popp, *Von Ugarit nach Sāmarrā*, s. 47. Popp tę część swojej teorii opiera na tezach izraelskiego archeologa-sceptyka Yehudy D. Nevo; za: Nevo, Koren, *Methodological Approaches to Islamic Studies*, [w:] *Der Islam* 68 (1991), s. 100–102; oraz: Jeremy Jones, *Archaeology and the History of Early Islam: The First Seventy Years*, *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 46 (2003), s. 411–412.

84 P. również: Nevo, Koren, *Crossroads to Islam*, s. 93–94. Autorzy piszą, że przejście od władzy bizantyńskiej do arabskiej na terenie Palestyny i Syrii musiało być na tyle płynne, że nie pozostawiło po sobie śladu w wymiarze archeologicznym.

85 Popp, *Von Ugarit nach Sāmarrā*, s. 122, a także s. 31, 48–49. Wśród głównych, arabskich sojuszników (*foederati*) Bizantyńczyków w VI wieku byli monofizycy Ghassanidzi, którzy zawarli prawdopodobnie ok. 502–503 r. formalne przymierze (łac. *foedus*) z Konstantynopolem ustanawiając swe państwo w *limesie* ze stolicą w Al-Dżabii (arab. *Al-Ġābiyya*). Ghassanidzi, prócz języka arabskiego, używali również języka syryjskiego, pozostając pod silnym wpływem kultury syryjskiej. Popp uważa, że termin *foederati* odpowiada aramejskiemu *qarišā* (od czasownika *qarama* – gromadzić). Później miano go zarabizować do *qurayš*. Kurajscy muzułmańskiej historiografii to – według Volkera Poppa – nikt inny jak sojusznicy Bizancjum w Arabii i Syrii. Gdy Arabowie przejęli stery władzy w Syro-Palestynie, była ona – w dużym uproszczeniu – prawie w całości monofizycka. Patrz również: Nevo, Koren, *Crossroads to Islam*, s. 58.

86 Popp, *Von Ugarit nach Sāmarrā*, s. 154.

wczesnego imperium arabskiego. Pierwotnie jego tytuł *amīr āl-mu'minīn* (ar. współczesny: księżę wiernych) nie był nacechowany religijnie, ale oznaczał władcę zapewniającego bezpieczeństwo (arab. *amāna*) swoim poddanym, w rozumieniu tradycji staroarabskiej⁸⁷. Ghassanidzi używali tego tytułu już w VI wieku jako arabscy wielkorządcy Syrii w imieniu Bizancjum⁸⁸. W hiszpańskiej kronice mozarabskiej z 754 r. (tzw. *Continuatio Hispana*) *amīr āl-mu'minīn* jest tłumaczony na łacinę jako świecki tytuł *omnia prospere gerens*⁸⁹. Dopiero później, w IX wieku, tytuł ten miał ulec wstecznie islamizacji, podobnie jak całe dzieje przesiedlonego ludu 'Arabī dotyczące VII i VIII wieku. Z kolei dopiero Abbasydzi mieli zacząć używać tytułu 'kalifa' (arab. *ḥalīfa*) we współczesnym rozumieniu tego słowa; wcześniej – jak utrzymuje Popp – nie jest on zaświadczony historycznie. Do identycznego wniosku doszedł współpracujący z Instytutem Inārah profesor historii i cywilizacji arabskiej na Université d'Aix-en-Provence Alfred-Louis de Prémare, który wskazuje, że w inskrypcji świątynnej w Kopule na Skale nie pada tytuł *ḥalīfa*, lecz *amīr āl-mu'minīn*⁹⁰.

Volker Popp przekonuje ponadto, że do dziś nie odkryto żadnych zabytków numizmatycznych bądź archeologicznych dających podstawę do stwierdzenia, że islam wywodzi się z Półwyspu Arabskiego. Pierwsze wzmianki historyczne o Mekce i Medynie jako miejscowości leżących w imperium arabskim pojawiają się dopiero pod koniec II wieku hidżry⁹¹. Popp jest

87 Popp, *Die frühe Islamgeschichte*, s. 32.

88 Popp, *Von Ugarit nach Sāmarrā*, s. 25.

89 Johannes Thomas, *Frühe spanische Zeugnisse zum Islam. Vorschläge für eine differenziertere Betrachtung der Konflikte und der religiösen Gemeinsamkeiten zwischen dem Osten und dem Westen des arabischen Reiches* [w:] Markus Groß, Karl-Heinz Ohlig (red.) *Schlaglichter*, s. 144–145; za: Eduardo Lopez Pereira (red. i tłum.), *Crónica mozárabe de 754*. Edición crítica y traducción por E.L.P., Anubar, Zaragoza 1980.

90 De Prémare, *Abd al-Malik b. Marwān*, s. 190. W tym kontekście V. Popp stwierdza, że słowo kalifat (arab. *ḥilāfa*) pojawia się na monetach po raz pierwszy w odniesieniu do państwa arabskiego dopiero w 127 roku 'ery Arabów'; również tytuł imam (arab. *imām*) w pierwszym wieku hidżry nie jest zaświadczony pisemnie, choć tradycyjna literatura muzułmańska używa go wstecznie przy opisywaniu czasów umajjadzkich. Popp, *Von Ugarit nach Sāmarrā*, s. 149.

91 Z ustaleń Poppa wynika, że najstarsza arabsko-muzułmańska moneta bita w Mekce nosi datę 201 r. 'ery Arabów' (wybita jednorazowo w tymże roku, bez wznawiania). Najstarsza

przekonania, że historyczna kraina Arabii, skąd geograficznie wywodzi się islam, nie ma związku z Półwyspem Arabskim, lecz szukać jej należy w Mezopotamii, między Eufratem a Tygrysem⁹².

Kreowanie religii wstecz

Począwszy od VII wieku i rządów dynastii Umajjadów, wspomniana arabska wiara była promowana przez panujących jako przeciwwaga dla melkickiego chrześcijaństwa reprezentowanego przez wrogie imperium bizantyńskie. Już wówczas rozpoczął się sfinalizowany później przez Abbasydów proces stopniowego wyzwalania się samodzielnego arabskiego państwa spod religijnej zwierzchności Konstantynopola. Podług koncepcji arabskich kalifów, nowe arabskie imperium miało z założenia posiadać odrębną niezależną wiarę, własną świętą księgę i teologię dogmatyczną, a także swą własną historię zbawienia.

Kształtując subiektywną tożsamość historyczno-religijną wspólnoty wiernych, Abbasydzi nie stworzyli nowego systemu religijnego od podstaw, lecz polegali na już istniejących realiach i uwarunkowaniach wyznaniowych kalifatu arabsko-muzułmańskiego VIII i IX wieku. Historia religii została – w teorii Instytutu Inârah – wytworzona i dopasowana do bieżących wierzeń

(złota) moneta bita w Hidżazie nosi datę 105 r. ‘ery Arabów’ (znajduje się w kolekcjach American Numismatic Society oraz Israel Museum w Jerozolimie). Popp nie twierdzi w tym kontekście, że Mekka i Medyna nie istniały przed tym okresem, a jedynie że mogły nie mieć większego znaczenia dla ówczesnej władzy centralnej państwa arabskiego. Zwyczajowo bowiem władca rozpoczynał bicie monet w nowych lokalizacjach w momencie przejęcia władzy nad danym obszarem (lub gdy z jakiegoś innego powodu miejsce to zaczynało odgrywać ważną dla niego rolę). Najstarsza złota moneta z Mekki pochodzi z 249 roku ‘ery Arabów’, a srebrna z 253 roku tejże ery. Przez następne kilkadziesiąt lat takie monety bito w Mekce regularnie. V. Popp wysnuwa z tego wniosek, że dopiero wówczas Mekka stała się ośrodkiem religijnym islamu. Popp, *Von Ugarit nach Sāmarrâ*, s. 202–203, 213.

92 Również inny niemiecki orientalista kojarzony z grupą Inârah, Michael Marx z Freie Universität Berlin, autor prac poświęconych egzegezie koranicznej, wskazuje, że chrześcijanie i żydzi zamieszkujący za czasów Mahometa Półwysep Arabski nie pozostawili pisanych źródeł odnoszących się do pojawienia się tam trzeciej wielkiej religii monoteistycznej. Michael Marx, *Bahira-Legende, Dante und Luxenberg. Von verschiedenen Koranwahrnehmungen* [w:] Burgmer (red.), *Streit um den Koran*, s. 114.

gminy wyznaniowej w sposób nieingerencyjny, przy zachowaniu ciągłości archetypów wiary i tradycji⁹³.

Według szacunków Volkera Poppa (a także wielu współczesnych semitystów i historyków religii należących do szkoły sceptyków, w tym Johna Wansbrough i Patricii Crone wspomnianych w rozdziałach poprzednich), formowanie się podstawowych dogmatów religii muzułmańskiej było – wbrew dotychczasowym osądom – procesem długofalowym obejmujących co najmniej 150–200 lat, licząc od misji proroka Mahometa⁹⁴. Warto tu zwrócić uwagę, że według analizy badaczy z Instytutu Inârah, zachowane oryginalnie źródła arabskie (monety, inskrypcje) oraz pisemne źródła wschodniochrześcijańskie (kroniki, chronografie, traktaty teologiczne, filozoficzne, wojskowe, kazania, korespondencja kościelna, hagiografia, źródła normatywne w postaci aktów prawnych – edyktów, digestów, a także aktów erekcyjnych itp.) pochodzące z VII i VIII wieku nie wspominają o pojawieniu się na Bliskim Wschodzie nowej, odrębnej, niechrześcijańskiej religii. Bliskowschodnie źródła z VII i VIII wieku (w tym literatura syryjska, łacińska, perska, koptyjska, grecka, maronicka) w swoim oryginalnym zapisie nie posługują się terminami ‘islam’ czy ‘muzułmanie, lecz donoszą o ‘Saracenach, ‘Izmaelitach’ (synach Izmaela) lub ‘Hagarenach’ (‘Agarenach’)⁹⁵. Nie ma również wzmianek o muzułmańskich

⁹³ Zgodnie z tą koncepcją i podobnie jak w przypadku tożsamości społecznej jednostki, wydaje się, że również tożsamość religijna wielkiej wspólnoty wiernych mogła być w różnych epokach historycznych nadawana, utwierdzana i przekształcana, a więc kreowana na potrzeby mniej lub bardziej doraźnych interesów zewnętrznych (w tym przypadku, w teorii Inârah, przede wszystkim politycznych). W takim rozumieniu, tożsamość religijna, podobnie jak społeczna, nie jest trwałym, ustalonym bytem, niezależnym od uwarunkowań zewnętrznych. Jest ona raczej procesem, ciągle kreowanym i odtwarzanym w zależności od zmienności realiów i sytuacji, w którą wkracza dana społeczność wiernych; procesem spajającym przez tradycję i wątłą nić ludzkiej pamięci (gdy pamięć ta nie jest utrwalona słowem pisanim, jak w przypadku wczesnych dziejów islamu). Owa ‘nić pamięci’ pozwala na zachowanie poczucia ciągłości wiary i na subiektywną autodefinicję własnej wspólnoty wyznaniowej, jako wyjątkowej i niepowtarzalnej, pomimo zmian uwarunkowań politycznych, kulturowych czy społecznych i płynności scenariuszy wydarzeń.

⁹⁴ Patrz m.in.: John Wansbrough, *Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford University Press, Oxford 1977.

⁹⁵ Karl-Heinz Ohlig, *Hinweise auf eine neue Religion in der christlichen Literatur „unter islamischer Herrschaft“?*, [w:] Karl-Heinz Ohlig (red.), *Der frühe Islam*, s. 223–325.

podbojach czy życiu chrześcijan pod panowaniem władców muzułmańskich⁹⁶. Przykładowo, pracujący w administracji Umajjadów w Damaszku ostatni z wielkich Ojców Kościoła wschodniego – Jan Damasceński (ok. 675–ok. 749) – jeszcze w I połowie VIII w. postrzegał wiarę ‘synów Izmaela’ jako jedną z herezji chrześcijańskich pokrewną duchowi arianizmu⁹⁷. W zachowanej VII- i VIII-wiecznej korespondencji bliskowschodnich klasztorów i biskupstw, niekiedy szczegółowo relacjonującej sytuację religijno-polityczną regionu, nie wspomina się w oryginalnym zapisie ani o zagrożeniu chrześcijaństwa przez nową religię, ani o tym, że rządzący Arabowie mieliby taką szerzyć⁹⁸.

Kto więc, według tej skrajnie niekonwencjonalnej teorii Instytutu Inârah, miałby być historycznym prekursorem muzułmańskiej wspólnoty wiernych z IX i X wieku, dla której Abbasydzi zaprojektowali wstecz własną wizję dziejów? Niewykluczone, że była nim owa specyficzna społeczność starowiernych chrześcijan syroarabskich (Arabów wychowanych w kręgu kultury syroamejskiej obszaru Wielkiej Syrii), którzy dystansowali się od dogmatyki kościoła ortodoksyjnego (chalcedońskiego) począwszy jeszcze od IV i V wieku n.e. W VII wieku syroarabską wiarę miał cechować już wyraźny antytrynita-

⁹⁶ Szerzej o tym w dalszej części rozdziału. Można tu przypomnieć, że również J. Wansbrough pisał w *Quranic Studies*, że jeszcze w połowie VIII wieku uważany za credo ortodoksyjnej wiary dokument *Al-Fiqh al-Akbar* przypisywany Abū Ḥanīfīe (699–767) nie wspomina słowem o Koranie. *Al-Fiqh al-Akbar*, odnoszący się do podstawowych prawd wiary, był zamyślony jako narzędzie do walki z herezjami. Tym bardziej trudnym do zrozumienia pozostaje fakt, jak stwierdza Wansbrough, że skoro Koran miał wówczas istnieć, to dlaczego tego typu dokument nie czyni do niego żadnego odniesienia. Wansbrough, *Quranic Studies*, s. 44.

⁹⁷ De Prémare, *Abd al-Malik*, s. 180–181.

⁹⁸ Wiele z takowych ewentualnych wzmianek pojawiających się w niektórych źródłach pisanych VII i VIII wieku zostało krytycznie przebadanych w ostatnich latach przez szereg zachodnich historyków (Robert G. Hoyland, Yehuda D. Nevo i Judith Koren, a także Harald Suermann, Han J. W. Drijvers czy Gerrit J. Reinink) i uznane za późniejsze interpolacje (uzupełnienia, wtrącenia, korekty) kopistów. Kopiści, jak było to wówczas częstym ich zwyczajem, uaktualniali przepisywane teksty zgodnie ze swoim stanem wiedzy (w tym wypadku źródłem informacji były zazwyczaj muzułmańskie dzieła historiograficzne IX i X wieku). Tym sposobem – jak zaznacza Ohlig – w niektórych syryjskich kronikach z VII wieku znajdujemy np. IX-wieczną terminologię muzułmańską czy nawiązania do późniejszych wydarzeń czy idei. Obszernie (na 872 stronach) podjął się analizy tych dokumentów Robert G. Hoyland. Karl-Heinz Ohlig rysuje skrótoowo aktualny stan badań na ten temat w artykule (obejmującym dokumenty m.in. syryjskie, egipskie, greckie, żydowskie, łacińskie, armeńskie): Ohlig, *Hinweise auf eine neue Religion*, s. 318.

ryzm, pokrewny z wierzeniami arian, oraz silny monoteizm. Jej wyznawcy zaczęli przejmować rządy nad obszarem Syro-Palestyny po domniemanym przez Poppa zrzeczeniu się przez cesarza Herakliusza w latach dwudziestych VII wieku władzy administracyjnej nad wschodnimi prowincjami Bizancjum. Syropalestyńscy Arabowie uważali się politycznie za prawowitych spadkobierców władzy bizantyńskiej na Bliskim Wschodzie; religijnie zaś wierzyli w nowe wybraństwo Arabów-synów Izmaela jako duchowych dziedziców Abrahama i spadkobierców prawa danego Mojżeszowi⁹⁹. Taki nurt teologiczny miał od IV wieku stopniowo dryfować poza nauczanie Konstantynopola i Rzymu, przekształcając się powoli w islam jako odrębną religię niechrześcijańską, co stało się w pełni dopiero na początku IX wieku.

Wydanie krytyczne – który tekst Koranu?

Badacze z Instytutu Inârah postulują zgodnie, by przy krytyczno-historycznej egzegezie świętej księgi islamu uwzględniać najstarsze fragmentarycznie zachowane egzemplarze Koranu, odnalezione przez przypadek w latach 70. XX wieku w trakcie remontu Wielkiego Meczetu w jemeńskiej Sanie. Badaniami nad wywiezionymi z Jemenu mikrofilmami tych manuskryptów (w liczbie 35 tys. sztuk) zajmuje się od lat 80. XX wieku niemiecki arabista, filolog i paleograf Gerd-Rüdiger Puin (ur. 1940). Ustalił on między innymi, że różnice pomiędzy wariantami tekstu tych materiałów koranicznych a skodyfikowaną wersją Koranu są tak duże (niekiedy inny układ sur, inny układ wersów w surze, częste braki niektórych wersów lub wersy dodatkowe, częste różnice w zwrotach i wyrazach w ramach tych samych wersów, różna defektywna ortografia itd.), że – jak twierdzi – jest naukowo niemożliwym ustalenie pierwotnej, jednolitej wersji tekstu źródłowego świętej księgi islamu na tej podstawie (tzw. wersji autograficznej)¹⁰⁰. Tymczasem taka właśnie wersja

⁹⁹ Koran, a konkretnie jego najstarsze sury, miały być dla nich poematem eschatologicznym ich zmagania duchowych.

¹⁰⁰ Gerd-Rüdiger Puin, *Die Utopie einer kritischen Koranedition. Ein Arbeitsbericht*, [w:] Markus Groß, Karl-Heinz Ohlig (red.), *Schlaglichter*, s. 516–571; Elisabeth Puin, *Ein früher Koranpalimpsest aus Šan‘ā’ (DAM 01–27.1)*, [w:] Markus Groß, Karl-Heinz Ohlig (red.), *Schlaglichter*, s. 463; Karl-Heinz Ohlig, *Von muhammad Jesus zum Propheten der*

wydaje się warunkiem sine qua non dla podjęcia pełnej egzegezy Koranu syroaramejskim śladem Christopha Luxenberga. Analiza jemeńskich rękopisów może sugerować, że prawdopodobnie do początku IX wieku nie istniał skodyfikowany, kompletny egzemplarz Koranu obejmujący wszystkie (obecne) sury w jednej księdze. Koran jako święta księga nowej religii mógł być efektem końcowym długotrwałego procesu gromadzenia oraz redagowania starszych i młodszych materiałów tekstowych. Świat muzułmański i zachodni orientaliści polegają dziś powszechnie na tekście redakcji kairskiej Koranu (po ostatniej reformie i rekonstrukcji kanonu przez komisję egipskiego króla Fuada w 1924 r.) różniącym się mniej lub bardziej merytorycznie i stylistycznie od najstarszych zachowanych manuskryptów, w tym w szczególności od odnalezionych Koranów jemeńskich¹⁰¹.

Religioznawca i historyk z Instytutu Inârah (przez lata pracujący na Uniwersytecie Kraju Saary) Karl-Heinz Ohlig wskazuje jednocześnie, że najstarszy w całości zachowany egzemplarz Koranu, jaki zna współczesna nauka, datuje się dopiero na IX wiek. Chodzi o manuskrypt przechowywany w Muzeum Pałacowym Topkapi w Stambule¹⁰². Jest on obok tzw. manuskryptu z Samarkandy uznawany za najstarszy kompletny egzemplarz Koranu¹⁰³.

Araber. Die Historisierung eines christologischen Prädikats, [w:] Karl-Heinz Ohlig (red.), *Der frühe Islam*, s. 327–329.

101 Puin wskazuje, że wersja kairska tekstu Koranu współcześnie uznawana przez świat muzułmański za standardową, jest prawdopodobnie zreformowaną kompilacją jednego z wariantów tekstualnych (Ḥafṣ 'an 'Āṣim) i cytatów jego dotyczących z literatury okółokoranicznej. Puin, *Die Utopie einer kritischen Koranedition*, s. 524–528; patrz również: Karl-Heinz Ohlig, *Wieso dunkle Anfänge des Islam?*, [w:] Karl-Heinz Ohlig, Gerd-Rüdiger Puin (red.), *Die dunklen Anfänge*, s. 7–13.

102 Niektórzy paleografowie datują go alternatywnie na końcówkę VIII wieku.

103 Warto tutaj zauważyć, że w lipcu 2015 na uniwersytecie w Birmingham, przeprowadzono datowanie metodą węgla ¹⁴C dwóch kart znormatyzowanego manuskryptu Koranu z tzw. kolekcji Mingany w stylu hidżazyjskim, które wykazało z 97% prawdopodobieństwem, że pochodzą one z okresu 568–645r. n.e. Wyniki tych badań są zatem sprzeczne zarówno z przekazem tradycji muzułmańskiej dotyczącym powstania Koranu (według niej Koran zaczęto redagować w korpus jednolitej księgi na polecenie kalifa 'Uṭmāna, który objął rządy w 644 roku, a prace redakcyjne ukończono ok. roku 652; większość okresu czasowego wskazanego w wyniku badania poprzedza nawet okres rozpoczęcia misji proroczej przez Mahometa w 610 r.), jak i klóci się z dociekaniem zachodnich orientalistów o późnej kanonizacji Koranu. Więcej na ten temat: Gabriel Said Reynolds, *Variant Readings: The*

Z wcześniejszego okresu pochodzą jedynie poszczególne sury bądź ich fragmenty, zazwyczaj stylem pisma hidżazyjskim (arab. *hiǧāzī*) lub właśnie kufickim (arab. *kūfī*), nie zaś całość tekstu Koranu w rozumieniu współczesnym¹⁰⁴.

Według Ohliga, nowa egzegeza Koranu przez pryzmat języka syryjskiego winna uwzględnić tezę, że materiały koraniczne, zebrane dopiero w IX wieku w całość świętej księgi islamu, powstawały stopniowo nawet przez trzysta lat¹⁰⁵. Najstarsze sury są według niego wyraźnie nacechowane wschodniosyryjską, przedniejską dogmatyką chrześcijan ‘Arabī, natomiast najmłodsze sury noszą już charakter islamu jako nowej niezależnej religii. W rozumieniu niemieckiego religioznawcy, zestawiając fakty archeologiczne, wiedzę teologiczną i znaleziska numizmatyczne można dojść do wniosku, że najdawniejsze zręby Koranu musiały powstać w łonie syroaramejskiej społeczności przesiedlonych chrześcijan na terenach wschodniego Iranu. Pierwotnym celem zbierania przyszłych materiałów koranicznych mogła być na przykład chęć spisania nowego alternatywnego komentarza do żydowskiego Pięcioksięgu i chrześcijańskiej Ewangelii, ukazującego ich ‘wewnętrzną zgodność’ (*islām*)¹⁰⁶ i spójność w duchu anachronicznej teologii przedniejskiej¹⁰⁷.

Ohlig popiera tu tezę Volkera Poppa, że najmłodsze materiały koraniczne mogą pochodzić z czasu panowania w Bagdadzie kalifa Al-Ma’ mūna (786–834)¹⁰⁸. Stanowczo odrzuca fundamentalne założenie historii tradycji muzuł-

Birmingham Qur’an in the Context of Debate on Islamic Origins, The Times Literary Supplement, 05.08.2015.

104 Karl-Heinz Ohlig, *Vom Ostiran nach Jerusalem und Damaskus. Historische Probleme der Quellenlage, Entstehung und Geschichte der koranischen Bewegung*, [w:] Markus Groß, Karl-Heinz Ohlig (red.), *Schlaglichter*, s. 30–31.

105 Ohlig, *Von muhammad Jesus zum Propheten der Araber*, s. 327–329; Karl-Heinz Ohlig, *Weltreligion Islam. Eine Einführung*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz / Luzern 2000, s. 60–67.

106 Por.: Nevo, Koren, *Crossroads to Islam*, s. 278.

107 Karl-Heinz Ohlig posuwa się do sugestii, że redaktorem pierwszych materiałów koranicznych mogli być perscy mnisi wschodniosyryjscy. Ohlig, *Vom Ostiran nach Jerusalem und Damaskus*, s. 33.

108 Popp, *Die frühe Islamgeschichte*, s. 115.

mańskiej, że islam jako religia rozwinął się i w pełni ukształtował zaledwie w przeciągu 22 lat od niespodziewanego pojawienia się na zachodzie Półwyspu Arabskiego, dając swój kompletny dogmatyczny wyraz w postaci tzw. Koranu ‘Uṭmāna (lub kodeksu ‘Uṭmāna)¹⁰⁹, podczas gdy inne wielkie religie potrzebowały na proces stabilizacji tekstu setek lat¹¹⁰.

‘Muzułmanie’ i ‘islam’ oczyma innowierców

Interesującym elementem składowym teorii Instytutu Inārah są badania Karla-Heinza Ohliga poświęcone występowaniu pojęć ‘muzułmanie’ i ‘islam’ w źródłach bliskowschodnich (głównie chrześcijańskich), współczesnych nominalnym początkom religii muzułmańskiej¹¹¹. Z jego analizy historiograficznej, językowej i teologicznej wynika, że źródła pisane do początku VIII wieku nie zawierają jeszcze wzmianek o muzułmańskim charakterze władzy imperium arabskiego, a w odniesieniu do religii Arabów nie używa się jeszcze w tekstach źródłowych terminów ‘islam’ i ‘muzułmanie’. Innymi słowy, literatura zarówno niearabska jak i nieliczne zabytki piśmiennictwa arabskiego mają nie wspominać słowem, że Bliski Wschód w VII wieku i pierwszej połowie VIII wieku znajdował się pod panowaniem nowej wielkiej religii – islamu¹¹². Twierdzenie to w sposób oczywisty kontrastuje z przyjętą dziś powszechnie

109 Karl-Heinz Ohlig, *Licht ins Dunkel der Anfänge des Islam*, [w:] Karl-Heinz Ohlig (red.), *Der frühe Islam*, s. 7.

110 Na tę samą prawidłowość wskazywał wiek wcześniej węgierski orientalista żydowskiego pochodzenia Ignác Goldziher (1850–1921) stwierdzając podczas swojego znanego wystąpienia w 1900 r. na kongresie na Sorbonie, że „Już od dawna zadowolamy się tym jakże wygodnym założeniem: islam powstał od razu w swojej skończonej formie”. Ignác Goldziher, *Neu gelesen: Islam und Parsismus (Islamisme et Parsisme)*, w tłum. na niemiecki Wenera Müllera, [w:] Karl-Heinz Ohlig (red.), *Der frühe Islam*, s. 415–439.

111 Karl-Heinz Ohlig, *Hinweise auf eine neue Religion in der christlichen Literatur „unter islamischer Herrschaft“?*, [w:] Karl-Heinz Ohlig (red.), *Der frühe Islam*, s. 223–325; Karl-Heinz Ohlig, *Neue Forschungsergebnisse zu den Anfängen des Islam – Eine Einführung*, [w:] Markus Groß, Karl-Heinz Ohlig (red.), *Die Entstehung einer Weltreligion I. Von der koranischen Bewegung zum Frühislam*, Verlag Hans Schiler, Berlin 2010, s. 38–48.

112 Obszerniej na ten temat: Marcin Grodzki, ‘Muslims’ and ‘Islam’ in the Middle Eastern Literature of the Seventh and Eight Centuries AD: An Alternative Perspective of West European Oriental Scholarship, *Studia Orientalia*, nr 112 (2012), s. 1–16.

wersją początków ery muzułmańskiej (opartą prawie całkowicie na źródłach islamskich z epoki Abbasydów), jednocześnie przywołując na myśl eksperymentalne badania Patricii Crone i Michaela Cooka z lat 70. i 80. XX wieku (patrz rozdział III niniejszej książki). Ohlig zbudował dużą część swej teorii na fundamencie wyników badań izraelskiego archeologa Yehudy Nevo (patrz rozdział IV niniejszej książki).

Niemiecki badacz bierze na warsztat krytyki naukowej wybrane, zachowane do współczesności pozycje chrześcijańskiej literatury dwóch pierwszych wieków islamu: zachodnio- i wschodniosyryjskie kroniki historyczne, kazania, korespondencje duchowieństwa, pisma administracji kościelnej, traktaty teologiczne, dzieła apokaliptyczne, pisma syryjskie, greckie, bizantyńskie, koptyjskie, maronickie, i inne. Wśród nich znajdują się znane dzieła wielokrotnie przytaczane w literaturze na dowód wiarygodności tradycyjnych źródeł muzułmańskich, m.in.: *O herezjach* Jana z Damaszku (ok. 675–ok. 749), *Dzieje cesarza Herakliusza* armeńskiego kronikarza Sebeosa (dzieło doprowadzone do roku 661), pisma i kroniki Jakuba z Edessy (ok. 640–708), listy wschodniosyryjskie (nestoriańskiego) patriarchy Jeszujaba z Adiabeny (zm. 659), korespondencję greckiego teologa Maksyma Wyznawcy (580–662), kazania patriarchy Jerozolimy Sofroniusza (560–638), dzieła chrześcijańskiego egzegety Anastazego z Synaju (koniec VII w.), kazania Pseudo-Efrema (II poł. VII w.), apokalipsa Pseudo-Metodego (II poł. VII w.), pisma patriarchy konstantynopolitańskiego Germana (zm. 733), i inne.

Ohlig stwierdza, że najczęściej powtarzającymi się oryginalnie określeniami arabskich władców są ‘Izmaelici’ (od biblijnej postaci Izmaela – pierwszego syna Abrahama), ‘Hagareni’ lub ewentualnie ‘synowie Hagar’ (syr. *Mhaggarē*, *Mahgrayē* lub *Mahgrē* – od biblijnej postaci służącej Abrahamowi – Hagar, która urodziła mu syna Izmaela) lub ‘Saraceni’ (od biblijnej postaci prawowiernej żony Abrahama – Sary). Znacznie rzadziej pojawia się za to sam termin ‘Arabowie’ w swojej syryjskiej postaci: *Ṭayyāyē* (zarówno termin *Ṭayyāyē* jak i ‘Izmaelici’ były już w użyciu w literaturze w odniesieniu do Arabów przed VII wiekiem)¹¹³. Według niemieckiego religioznawcy, o Arabach

113 Ohlig, *Hinweise auf eine neue Religion*, s. 225–235.

jako wyznawcach nowej religii nie wspominają także źródła bizantyńskie, w których są oni początkowo określani jako wasale Konstantynopola (*confoederati*), a następnie jako wrogowie, jednak zawsze bez odniesienia do islamu¹¹⁴. Karl-Heinz Ohlig twierdzi, iż powszechnym błędem jest, że orientaliści analizujący i tłumaczący stare teksty domyślnie utożsamiają wymienione wyżej określenia z terminem ‘muzułmanie’, polegając bezkrytycznie na przekazie tradycji muzulmańskiej. W ten sposób słowa ‘islam’ i ‘muzułmanie’ mają – zdaniem niemieckiego sceptyka – wkładać się do przekładów naukowych tekstów, mimo że nie pojawiają się jeszcze w dokumentach źródłowych z VII i pierwszej połowy VIII wieku¹¹⁵. Przykładowo, znany historyk Robert G. Hoyland systematycznie tłumaczy w swoich pracach syryjski termin *Mhaggārē* jako ‘muzułmanie’¹¹⁶, podczas gdy w rzeczywistości może on oznaczać w tekście źródłowym tyle co ‘synowie Hagar’ i nie musi mieć bezpośrednich konotacji religijnych.

Karl-Heinz Ohlig postuluje, że bliskowschodnia literatura chrześcijańska VII i VIII wieku zdaje się nie zauważać, jakoby rządzący arabscy władcy byli wyznawcami nowej, wielkiej, niechrześcijańskiej religii – islamu¹¹⁷. Autorzy, w większości duchowni, teologowie i kronikarze pozostają nieprzerwanie skupieni w swoich dziełach na motywach chrześcijańskich, opisywaniu sporów

114 Niekiedy traktaty chrześcijańskie określały Arabów też terminem ‘poganie’ (np. akty synodu Dairin z 676 r.). Ohlig twierdzi, że nie można jednak automatycznie rozumieć tego określenia w sensie *terminus technicus*. Jak ukazuje literatura chrześcijańska z okresu jeszcze przedmuzułmańskiego, poganami określano często także chrześcijan praktykujących niektóre nieortodoksyjne kultury, stare zwyczaje czy obrzędy rozpowszechnione wśród samych wyznawców chrześcijaństwa, w tym chrześcijan pochodzenia arabskiego. Już na przełomie IV i V wieku Hieronim ze Strydonu (345/347–419/420) krytykuje ‘pogański kult kamienia’, podobnie czyni patriarcha Konstantynopola German I (zm. 733), a jeszcze w I połowie VIII wieku Jan z Damaszku (ok. 675–ok. 749) widzi w opisywanych Izmaelitach chrześcijańskich heretyków, wytykając im tkwienie w elementach pogańskich tradycji (m.in. kulcie Afrodyty). Takich pogańskich praktyk, w tym starych kultów arabskich, było w ówczesnych czasach dużo, o czym mówi w swoim kazaniu również Izaak z Antiochii (zm. 460). *Ibidem*, s. 310–312.

115 *Ibidem*, s. 309.

116 Hoyland czyni tak, aby odróżnić go od innego terminu *Tayyāyē* tłumaczonego jako Arabowie. Nie zmienia to jednak faktu, że pierwotny sens oryginału zostaje zmieniony.

117 Ohlig, *Hinweise auf eine neue Religion*, s. 223–225.

w łonie samego chrześcijaństwa i roztrząsaniu różnic chrystologicznych między jego poszczególnymi odłamami. W szczególności aktualnym wątkiem dzieł tamtego okresu był spór trynitarny, który rozpalał i dzielił Pars Orientis kościoła powszechnego od IV/V wieku, od czasu przewyciężenia kontrowersji ariańskiej. Mentor Instytutu Inârah argumentuje, że gdyby nowi arabscy władcy jawili się społeczeństwu jako muzułmanie, czyli wyznawcy nowej religii, niewątpliwie fakt ten powinien odbić się szerokim echem w literaturze chrześcijańskiej, która nie mogłaby pozostać wobec niego obojętna¹¹⁸. Być może milczenie autorów da się wytłumaczyć specyfiką gatunkową ówczesnego piśmiennictwa – powstawały wówczas głównie traktaty teologiczne, kazania, listy, kroniki, żywoty świętych, rozprawy filologiczne, akty erekcyjne klasztorów, itp. Należy jednak zauważyć, że nawet i te materiały, we fragmentach odnoszących się do ogólnych uwarunkowań politycznych i religijnych, nie mówią o islamie ani muzułmanach. Trudno jest wyjaśnić, dlaczego ówcześni mnisi lub biskupi, spośród których wielu odbywało dalekie podróże i posiadało szeroką znajomość realiów politycznych, mieliby w obliczu niebezpieczeństwa grożącego chrześcijaństwu ze strony nowej religii szerzonej przez rządzące elity oddawać się z pasją długim dysputom poświęconym np. szczegółowym różnicom teologicznym między kościołami chalcedońskimi i monofizyckimi¹¹⁹.

Według Ohliga, milczenia na temat pojawienia się islamu nie można też raczej tłumaczyć obawą autorów przed represjami, gdyż nowa arabska władza była niejednokrotnie poddawana ostrej krytyce w literaturze bliskowschodniej tamtego czasu, jednak bez odniesień do nowej religii. Przykładem jest bogata chrześcijańska literatura apokaliptyczna przyrównująca niekiedy nowe państwo arabskie (czasami też Cesarstwo Wschodniorzymskie) do apokaliptycznej Bestii ze starotestamentowej Księgi Daniela. W przekonaniu Ohliga, gdyby nowej arabskiej władzy towarzyszyła nowa religia odmienna od chrześcijaństwa,

118 *Ibidem*, s. 309.

119 Patrz również: Robert Schick, *The Fate of the Christians in Palestine During the Byzantine-Umayyad Transition, A.D. 600–750*, University of Chicago, Chicago 1987; za: Nevo, Koren, *Crossroads to Islam*, s. 92–93. Schick zaznacza, że w latach 30. VII wieku życie w Syrii i Palestynie toczyło się normalnym trybem, a chrześcijanie „nie byli zaniepokojeni faktem, że są podbijani”.

autorzy tego typu czarnych wizji zapewne nie omieszkaliby przeciwstawić się jej ze swoją polemiką. Tym bardziej, że traktaty teologiczne tamtego okresu szeroko i drobiazgowo rozwodzą się na temat różnic dzielących monofizytów, diofizytów, monoenergistów, monoteletystów i wyznawców innych nawet marginalnych chrześcijańskich nurtów teologicznych.

Co więcej, wedle teorii członków Instytutu Inârah, brak informacji w źródłach literackich VII i pierwszej połowy VIII wieku na temat nowej religii – ‘islam’, jak i jej wyznawców – ‘muzułmanów’, jest tym bardziej zastanawiający, że przez setki lat wcześniej nawet pomniejsze wydarzenia religijne i polityczne były zazwyczaj skrupulatnie odnotowywane przez autorów zarówno świeckich jak i duchownych. Przykładowo, późnoantyczna kronika Jozuego Stylity (z początku VI wieku), obejmująca lata 395–506, szczegółowo relacjonuje wszelkie wydarzenia polityczne, militarne i religijne w regionie, w tym bitwy, oblężenia, zasadzki, najazdy itp.¹²⁰. Również dzieła literackie bezpośrednio poprzedzające epokę islamu zdają wnikliwie sprawę z każdego wydarzenia, nie pomijając nawet tych dla autorów drugorzędnych. I tak dla przykładu, biograficzny *Żywot Nestorianina Rabbana bar ‘Idta* (sprzed roku 612) referuje konfrontacje między Persją a Bizancjum, choć wydarzenia te mają marginalne znaczenia dla narracji opowiadania. Antioch z Mar Saba, w liście napisanym pomiędzy rokiem 614 a 628 szeroko relacjonuje arabski napad na swój klasztor, w trakcie którego Arabowie torturowali i zabijali mnichów chcąc wydobyć z nich informacje o ukrytych w klasztorze kosztownościach. Jednak gdy w kilka lat później – jak podkreślają w swojej książce często cytowani przez Ohliga izraelscy badacze Yehuda D. Nevo i Judith Koren – Arabowie zastąpili u władzy zarówno Bizantyńczyków jak i Sasanidów i mieli powszechnie zaprowadzić nową, nieznaną dotychczas religię, to wydarzenia wyznaczające te epokowe polityczne i religijne zmiany (wydawałoby się kluczowe dla wszystkim mieszkańców Bliskiego Wschodu) zostały albo zupełnie pominięte przez literaturę albo potraktowane co najmniej marginalnie¹²¹.

120 *Ibidem*, s. 107–108. Andreas Luther (red. i tłum.), *Die syrische Chronik des Josua Stylites*, [w:] *Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte*, t. 49, De Gruyter, Berlin-New York 1997–

121 Nevo, Koren, *Crossroads to Islam*, s. 109.

I tak, dzieło zatytułowane *Żywot Maruty* (biografia metropolity jakobickiego Maruty z Tikritu z czasów arabskiego podboju Syrii; lata życia autora: ok. 565–649) poświęca jedynie kilka słów Arabom i kampanii cesarza Herakliusza¹²²; a biograficzny *Żywot nestoriańskiego mnicha Hormizda* (tytułowy Hormizd miał żyć w okresie przejścia władzy przez Arabów w północnej Mezopotamii; dzieło zachowało się w bardzo późnej redakcji powstałej nawet kilkaset lat po opisywanych wydarzeniach) jedynie wzmiankuje o tych wydarzeniach politycznych przy okazji nawiązania do niejakiego ‘Alego, gubernatora Mosulu, którego syna Hormizd wyleczył z choroby’¹²³. Tzw. *Kronika Chuzestanu*, anonimowe dzieło napisane między rokiem 670 a 680 (podające się samo za historię kościoła), zawierające tak wiele opisów wydarzeń dotyczących wojen bizantyńsko-perskich, że historyk Sebastian Brock uznaje je za kronikę ‘końca epoki Sasanidów’, wspomina arabską ‘inwazję’ jedynie zdawkowo, i to dopiero w końcowym podsumowaniu¹²⁴.

Z badań Nevo, na które powołuje się Ohlig wynika, że literatura bizantyńska (w tym syryjska chalcedońska) nie donosi nic o naukach islamu do połowy VIII wieku¹²⁵. Dopiero wówczas syryjscy autorzy zaczynają zauważać islam jako wyłaniające się nowe wyznanie, niebędące odłamem chrześcijaństwa. W IX wieku sytuacja w literaturze zmienia się jeszcze bardziej – chrześcijańscy autorzy identyfikują islam i wymieniają go z nazwy, widzą w nim nową, odrębną niechrześcijańską religię, szeroko ją opisują i krytykują, mimo że władza kalifatu arabsko-muzułmańskiego jest już wówczas silnie utwierdzona teologicznie i zapewne groźniejsza w walce ze swoimi adwersarzami. W myśl słów znanego syrologa Sebastiana Brocka, dopiero od syryjskiego ortodoksyjnego patriarchy Dionizego z Tell Mahre (zm. 845)

122 P.: François Nau (red.), *Histoires d'Açoudemmeh et de Marouta, métropolitains jacobites de Tagrit et de l'Orient (VIe et VIIe siècles), suivies du traité d'Açoudemmeh sur l'homme (texte, traduction française et notes)*, *Patrologia Orientalis* 3 (1905), s. 1–120.

123 Ernest A. Wallis Budge (red.), *The Histories of Rabban Hôrmîzd the Persian and Rabban Bar-'Idtâ*, t. I i II, Luzac, London 1902.

124 Nevo, Koren, *Crossroads to Islam*, s. 107–108; za: Sebastian Brock, *Syriac Sources for Seventh-Century History*, *Byzantine and Modern Greek Studies*, t. 2 (1976), s. 23.

125 Nevo, Koren, *Crossroads to Islam*, s. 212.

dowiadujemy się z całą pewnością o islamie jako nowej odrębnej religii¹²⁶. To samo tyczy się terminu ‘muzułmanie’¹²⁷.

Ohlig wskazuje, że zwyczajowym problemem zabytków literatury dawnej, w tym tej dotyczącej pierwszych wieków islamu, jest fakt, iż w większości nie zachowała się ona do naszych czasów w formie materiałów źródłowych. Dysponujemy zazwyczaj ich kopiami, omówieniami lub cytatami sporządzanymi po pewnym czasie przez skrybów i tłumaczy. Wiadomo, że kopiści standardowo uaktualniali przepisywane przez siebie teksty do własnego stanu wiedzy, a także czynili wiele zabiegów ingerujących w oryginalny tekst (np. wprowadzali modyfikacje, korekty, komentarze, dopiski bądź usuwali partie tekstu). Stąd historyków nie dziwi, że w literaturze przypisywanej autorowi z VII czy VIII wieku pojawiają się odniesienia do faktów przyszłych bądź występuje siatka pojęciowa niebędąca jeszcze wówczas w użyciu. W ten sposób oryginalne słowa ‘Hagareni’ czy ‘Izmaelici’ mogły być zastępowane przez późniejszych skrybów terminem ‘muzułmanie’. Również i w wielu współczesnych wydaniach krytycznych bliskowschodnich dzieł późnego antyku, w których takie słowa występują, bywają zastępowane lub tłumaczone (np. dla uproszczenia) tym określeniem¹²⁸.

Ohlig zarzuca ponadto klasycznej orientalistyce nadinterpretację informacji zawartych w literaturze VII i VIII wieku¹²⁹. Chodzi o zbyt daleko idące, nieuzasadnione interpretowanie sensu oryginalnych tekstów tak, by pokrywały się znaczeniowo z oficjalną konwencją dziejopisarstwa muzułmańskiego. I tak, gdy w tekście kroniki z VII wieku jest na przykład mowa o statkach, sugeruje się często, że chodzi o konkretną bitwę znaną z literatury muzułmańskiej; gdy są wzmianki o zamieszkach, automatycznie jest to kojarzone np. z pierwszą arabską fitną. Podobnie, informacje zawarte w tekstach o charakterze apokaliptycznym, których w VII wieku było na Bliskim

126 *Ibidem*, s. 212; za: Sebastian Brock, *Syriac Views of Emergent Islam, Syriac Perspectives on Late Antiquity*, Variorum, London 1984, s. 21.

127 Nevo pisze, że „ani jedno, wczesne syryjskie i greckie źródło nie opisuje Arabów z początków VII wieku jako ‘muzułmanów’”. Nevo, Koren, *Crossroads to Islam*, s. 212.

128 Ohlig, *Hinweise auf eine neue Religion*, s. 224–225.

129 *Ibidem*, s. 224.

Wschodzie bardzo dużo, interpretowane bywają błędnie jako twarde fakty historyczne, których potwierdzenia szuka się w spisanych trzy wieki później źródłach muzułmańskich. Jednocześnie bywa tak, że analogicznym tekstem apokaliptycznym pochodzącym z VI wieku lub okresu jeszcze wcześniejszego, nie przypisuje się większej wartości historycznej uznając je za literaturę o charakterze wyłącznie teologicznym.

Podobna nadinterpretacja ma miejsce, według Ohliga, w stosunku do utworów alegorycznych. Chrześcijańscy autorzy opisują Arabów i wydarzenia z nimi związane w odniesieniu do dobrze sobie znanych toposów i wyobrażeń biblijnych pochodzących najczęściej z Księgi Rodzaju, Księgi Daniela, innych ksiąg Starego Testamentu, a także z Apokalipsy św. Jana i innych dzieł apokaliptycznych (np. Apokalipsy Pseudo-Efrema, Apokalipsy Pseudo-Atanazego, Apokalipsy Andrzeja Szalonego). W tym sensie należy traktować ich dzieła raczej jako alegoryczną wykładnię Pisma Świętego, a nie zapis autentycznych faktów historycznych. I tak – pisze Ohlig – jeśli Arabowie są przedstawiani jako lud, który przyszedł z pustkowiec, to stwierdzenia tego nie powinno się automatycznie odnosić do arabskich podbojów z pustyni, lecz należy zastanowić się nad odczytaniem ich w przenośni jako oznaczenie archetypu biblijnego przedstawiającego protoplastę Arabów – Izmaela – jako mieszkańca pustyni. Kiedy zaś jest mowa o ‘królu z południa’ nie musi koniecznie chodzić o konkretne odniesienie geograficzne, ale przy pomocy motywu zaczerpniętego z Księgi Daniela może wpisywać się w rządy Arabów w ramy apokaliptycznej wizji historii¹³⁰.

Chrześcijańska symbolika monet kalifatu arabsko-muzułmańskiego

Wpisujący się w nurt sceptycyzmu naukowego Instytut Inârah sugeruje zatem, że proces kształtowania się podstawowych zrębów wiary muzułmańskiej mógł być znacznie dłuższy i płynniejszy niż się powszechnie sądzi. Odzwierciedlenie wielostopniowości tego procesu badacze niemieccy starają się

130 *Ibidem*, s. 268–270.

odnaleźć nie tylko w zabytkach archeologicznych i epigraficznych z tego okresu, lecz również w ewolucji symboliki wczesnych monet arabskich.

Ikonografia numizmatów ma ukazywać stadialność procesu przemian doktrynalnych (polityczno-religijnych) zachodzących we wczesnym imperium arabskim. Monety arabskie pochodzące z VII i VIII wieku zawierają cały szereg symboli religijnych i oznaczeń kojarzonych tradycyjnie z kulturą chrześcijańską. Według wspomnianego numizmatyka Volkera Poppa, symbole te ulegają stopniowej modyfikacji i adaptacji na potrzeby rodzącej się arabskiej wiary monoteistycznej, płynnie przemieszczającej się poza obręb doktrynalny chrześcijaństwa¹³¹. Przemiany symboliki numizmatów można prześledzić analizując kolekcje wczesnoarabskich monet zawierających pierwsze odniesienia do dogmatów kształtującej się wiary Arabów.

W tym alternatywnym ujęciu naukowym, przewartościowaniu ulega szereg symboli i napisów pojawiających się na monetach dotychczas klasyfikowanych konwencjonalnie jako przynależące do ery muzułmańskiej, bądź mających świadczyć o tolerancji religijnej władców wczesnego kalifatu arabsko-muzułmańskiego¹³². Idea istnienia szerokiej tolerancji muzułmanów wobec ludności niemuzułmańskiej na terenach podbijanych jest powszechna w piśmiennictwie tradycji muzułmańskiej, zarówno w tym dawnym jak i współczesnym. Zachowywanie przez władców muzułmańskich świątyń chrześcijańskich lub pozostawianie przez nich chrześcijańskiej symboliki religijnej na nowych bitych monetach jest zazwyczaj interpretowane jako wyraz tej tolerancji. Wśród takich symboli są, między innymi, postać tzw. ‘stojącego kalifa’, motywy betylu (lub: betelu; domu Bożego) i *jegar sahaduta* (kamienia świadectwa), długiego krzyża, baranka ofiarnego, gałązki palmowej, gołębicy, miecza sprawiedliwego sędziego (miecz z mandorłą), aureoli, jabłka królewskiego (z krzyżem), a także arabskie wyrazy *muḥammad*, ‘*abd Allāh*, *manṣūr*, ‘*abd ʿr-Raḥmān* itp.

131 Popp, *Die frühe Islamgeschichte*, s. 118–121.

132 Przykładowo, Thomas Arnold (1864–1930) pisze, że “(...) *generalnie, niewierni cieszyli się za władzy muzułmańskiej miarą tolerancji równą tej, którą można było odnaleźć w Europie dopiero w czasach całkiem współczesnych*”. Thomas Arnold, *The Preaching of Islam. A History of the Propagation of the Muslim Faith*, Constable & Company, London 1913, s. 420.

W ujęciu Poppa, kształtująca się dogmatyka nowego arabskiego kościoła skupiła się wokół szeregu pojęć i symboli podkreślających na każdym kroku swą odrębność od wiary cesarza Bizancjum. Kluczowym pojęciem jest tu wyraz *muḥammad* mający odnosić się jeszcze w VII i VIII wieku – jak wspomniano wyżej – nie do imienia własnego proroka Mahometa, lecz określający teologicznie przymiot osoby Mesjasza¹³³.

Według Poppa, począwszy od VII wieku i rządów dynastii Umajjadów, wspomniana arabska wiara była promowana przez panujących kalifów na zasadzie przeciwwagi dla chrześcijaństwa reprezentowanego przez wrogie im imperium bizantyńskie. Arabscy władcy umajjadzcy i pierwsi kalifowie abbasydzcy wciąż jeszcze uważali siebie za włodarzy chrześcijańskich, zachowujących niewypaczoną formę wiary swych praojców – Abrahama i Mojżesza. Jednocześnie postępował proces stopniowego wyzwania się samodzielnego arabskiego państwa spod religijnej zwierzchności Konstantynopola. Podług koncepcji arabskich władców, nowe arabskie imperium – jako strażnik nieskalanego, pierwotnego przesłania wiary abrahamowej – musiało z założenia wykształcić odrębną, niezależną wiarę, własną teologię dogmatyczną i związaną z nią symbolikę religijną, co zostało uwiecznione również na monetach.

Arabowie rozpoczęli bicie własnych monet dopiero w latach czterdziestych VII wieku. Według hipotezy Poppa, mogło to być przykładowo związane z wpływem uzgodnionego z Konstantynopolem, hipotetycznego okresu 20 lat od zniesienia administracyjnego zwierzchnictwa Bizancjum nad obszarem Wielkiej Syrii. Żadne ze źródeł nie wskazuje jednak na istnienie takiego dokumentu – jest to tylko hipoteza. Oswobodzenie się z okowów zobowiązań traktatowych wobec Konstantynopola miało zbiec się w czasie ze śmiercią cesarza Herakliusza (641).

Założyciel dynastii Umajjadów Mu‘āwiya I (lata panowania: 661–680), uprzedni sojusznik Bizantyńczyków i początkowo również ich sprzymierzeniec w Syrii, bił monety jeszcze w typie bizantyńskim. Z okresu jego rządów pochodzą damasceńskie numizmaty przedstawiające relikwię głowy Jana

¹³³ Popp, *Von Ugarit nach Sāmarrā*, s. 77–82.

Chrzyciela. Mu'āwiya (w ujęciu Poppa – wciąż jeszcze władca chrześcijański) kreował się na opiekuna sanktuarium św. Jana Chrzyciela w Damaszku, cieszącego się dużą czcią wśród Arabów. Grobowiec proroka znajdował się w krypcie na terenie damasceńskiej świątyni, i zawierał relikwie głowy Jana Chrzyciela. Monety z Damaszku przedstawiają w polu awersu stojącą postać władcy, z lancą w prawym ręku; obok widnieje ptak (gołębica?). Lewa ręka władcy spoczywa na naczyniu zawierającym relikwię Jana Chrzyciela. Zestawienie gołębicy i relikwii nasuwa skojarzenie z ewangeliczną opowieścią o chrzcie Jezusa przez Jana Chrzyciela¹³⁴.

Inne elementy ikonograficzne na monetach z okresu rządów Mu'āwiyi to jabłko królewskie (w średniowieczu, w chrześcijańskim kręgu kulturowym oznaczało władzę królewską i umiłowanie wiary chrześcijańskiej władcy), gałązka palmowa, głowa w koronie (głowa Jana Chrzyciela?), krzyż, baranek ofiarny (*agnus Dei*). Wszystkie te symbole wiążą się historycznie z kultem Jana Chrzyciela, np. baranek ofiarny jest zaświadczony jako jego atrybut ikonograficzny od VI wieku (w kościele bizantyńskim użycie symbolu baranka Bożego jako wyobrażenia Chrystusa zostało ostatecznie zastąpione wizerunkiem Chrystusa na mocy kanonu 82 Soboru in Trullo w 692 r.)¹³⁵.

Symbolika numizmatów bitych za rządów Mu'āwiyi ma świadczyć o tym, że okres jego panowania przebiegał pod znakiem Jana Chrzyciela. Miał on stać się w połowie VII w. centralną postacią nowego arabskiego kościoła w nowym arabskim imperium. Pełnienie pieczy nad tym sanktuarium miało predysponować Mu'āwiyę do sprawowania władzy nad arabskimi plemionami Syro-Palestyny (Wielkiej Syrii)¹³⁶.

Co więcej, damasceńska krypta z relikwiarzem korespondowała rangą świętości z Bazyliką Grobu Pańskiego w Jerozolimie, którego tradycyjnym opiekunem byli cesarze bizantyńscy jako administracyjni namiestnicy Chrystusa na Ziemi. Po stracie Damaszku wraz z sanktuarium św. Jana Chrzyciela na rzecz Arabów, Bizancjum utraciło symboliczną ciągłość swego zwierzchnictwa nad

134 Popp, *Die frühe Islamgeschichte*, s. 46–50.

135 *Ibidem*, s. 49.

136 *Ibidem*, s. 46–47; Popp, *Von Ugarit nach Sāmarrā*, s. 60–64.

miejscami zapisanymi w ewangelicznej historii zbawienia. Bez Jana Chrzciciela jako ‘przygotowującego drogę Panu’ przesłanie Chrystusa staje się niepełne. Arabowie pod rządami Mu‘āwiyi przejmują więc symbolicznie od Bizancjum starotestamentowe dziedzictwo wiary patriarchów, proroków i ojców kościoła¹³⁷.

Obecnie, część tych wizerunków umieszczonych na monetach jest tradycyjnie interpretowana za przekazem literatury muzułmańskiej jako przedstawienie postaci kalifa ‘Umara i dowódcy jego wojsk Ḥālida Ibn al-Walīda¹³⁸, który dał się zapamiętać w tradycji muzułmańskiej jako pogromca pogańskich idoli i wódz zwycięskiego pochodzenia Arabów z Mekki poprzez Ur Chaldejskie do krainy Harran i właśnie do Damaszku w Syrii.

Wraz ze śmiercią Mu‘āwiyi i objęciem władzy w imperium arabskim przez ‘Abd al-Malika (lata panowania: 685–705) wyraźnym doktrynalnym zmianom uległy założenia funkcjonowania państwa. Za zmianami tymi podążyła symbolika bitych wówczas numizmatów. Nowym symbolem kształtującej się państwowości arabskiej stał się *betyl* – ‘dom Boży’ (Księga Rodzaju 28, 15–19) przedstawiany na monetach w postaci *jegar sahaduta* (tzw. ‘kamień świadectwa’ – Księga Rodzaju 31, 45–47)¹³⁹.

Oba symbole wywodzą się historycznie z Księgi Rodzaju. W duchu doktryny religijnej ‘Abd al-Malika, odnoszą się do wiary w wybraństwo Arabów przez Boga na nowych dziedziców obietnicy danej Abrahamowi, po tym jak przymierza z Bogiem nie dopełnili Żydzi.

Kamień świadectwa stanowi zatem symbol nowego, trwałego przymierza zawartego między Bogiem a ludźmi. Sięga swą symboliką (poprzez tradycję menniczą Bizancjum) do starotestamentowej tradycji semickiej. Od okresu rządów ‘Abd al-Malika, kamień świadectwa zastąpił wszechobecny do tej pory na monetach Mu‘āwiyi i innych syryjskich książąt arabskich symbol

¹³⁷ Popp, *Die frühe Islamgeschichte*, s. 45–46.

¹³⁸ Taką tradycyjną interpretację ikonografii i symboliki tych numizmatów można znaleźć m.in. w katalogu: Rachel Milstein, *Hoard of Umayyad Damascus Coins*, Israel Numismatic Journal 10 (1988–89), s. 3–27; a także w katalogu: Ariel Berman, *Islamic Coins: exhibition winter 1976*, A. Mayer Memorial Institute for Islamic Art, Jerusalem 1976.

¹³⁹ Popp, *Von Ugarit nach Sāmarrá*, s. 92–95.

podwyższonego krzyża na kilkustopniowym podeście, na wzór monet bizantyńskich.

Według klasycznej interpretacji, zniknięcie znaku krzyża z arabskich monet końca VII wieku wynikało z faktu odrzucenia przez muzułmanów symboliki krzyża jako chrześcijańskiego narzędzia zbawienia, jak przedstawia to tradycyjna literatura muzułmańska. Zanim to jednak nastąpiło, umajjadzcy władcy mieli jeszcze długo tolerować znak krzyża, by nie wzbudzać niepokojów wśród znajdujących się pod ich panowaniem licznych chrześcijan. Dlaczego jednak stało się to dopiero pod koniec VII wieku wraz z nastaniem panowania 'Abd al-Malika? Czy uzasadnione jest tłumaczenie obecności tegoż symbolu na monetach sprzed lat 80. VII wieku samym argumentem muzułmańskiej tolerancji religijnej, lub że tyle właśnie czasu trwało wypracowanie własnej muzułmańskiej praktyki menniczej¹⁴⁰?

Teza Poppa postuluje, że przedstawianie *betylu* w formie *jegar sahaduta* na awersach palestyńskich i syryjskich monet złotych i miedzianych VII wieku stanowi przejaw ideologicznego sporu toczzonego wówczas z Bizancjum¹⁴¹. Na rewersie tego typu arabskich monet widnieje – w tym ujęciu – eschatologiczna postać Chrystusa-Mesjasza z (nieproporcjonalnie długim) mieczem sprawiedliwego sędziego (miecz otoczony mandorlą ognia, Chrystus z brodą).

Kamień świadectwa (*jegar sahaduta*) znajduje się na tylnej stronie wszystkich monet 'Abd al-Malika (również tych bitych w Afryce Północnej) obrazujących – według badacza z Instytutu Inârah – postać Chrystusa, a – według tradycyjnej interpretacji numizmatyków – postać nieokreślonego arabskiego władcy¹⁴². Zdaniem Poppa, nieproporcjonalnie długi miecz Chrystusa może stanowić nawiązanie do tradycji menniczej Sasanidów. Na rewersach wczesnych sasanidzkich drachm widniały figury strażników (dzierżących długie miecze) przy ołtarzu świątyni ognia. W ujęciu niemieckiego

¹⁴⁰ *Ibidem*, s. 95

¹⁴¹ Popp, *Die frühe Islamgeschichte*, s. 67–71.

¹⁴² Wedle niektórych współczesnych numizmatyków, (m.in. Clive'a Fossa) postać arabskiego władcy na tych monetach może być wizerunkiem proroka Arabów. Clive Foss, *Anomalous Arab-Byzantine coins. Some problems and suggestions*, Oriental Numismatic Society Newsletter, nr 166, London 2001, s. 9.

numizmatyka, na arabskich VII-wiecznych monetach Chrystus jest przedstawiany jako *muhammad* – błogosławiony strażnik przymierza między Bogiem a ludźmi, w duchu teologii arabskiego państwa¹⁴³.

Ta symbolika może korespondować z ówczesnym złotymi solidami bizantyńskimi cesarza Justyniana II (lata panowania: 685–696 i 705–711) przedstawiającymi: na awersie półpostać Chrystusa jako *rex regnantium*, zaś na rewersie krzyż na podeście; oraz: na awersie półpostać Chrystusa w typie syryjskim – z długimi włosami i brodą, księgą Ewangelii w ręku, za głową motyw krzyża, zaś na rewersie bizantyńskiego cesarza jako sługi Bożego (*servus Christi*) w postawie stojącej z długim krzyżem w prawicy.

Dla kontrastu, gros klasycznych numizmatyków (bazując na przekazie tradycji muzułmańskiej), w tym m.in. Clive Foss i Heinz Gaube¹⁴⁴, skłania się ku interpretacji tego typu arabskich numizmatów jako portretujących osobę proroka Mahometa. Takie objaśnienie nastrocza oczywiście pewnych problemów doktrynalnych, gdyż z punktu widzenia teologii muzułmańskiej, obrazowanie osoby proroka było i jest kategorycznie wykluczone¹⁴⁵. Stąd niektórzy numizmatycy sugerują też, że chodzi tu raczej o postać tzw. ‘stojącego kalifa’ z tradycyjną beduińską kufiją (chustą) na głowie lub o ‘stojącego kalifa’ w sasa-

143 Popp, *Die frühe Islamgeschichte*, s. 74–75.

144 Heinz Gaube, *Arabosasanidische Numismatik*, Klinkhardt & Biermann, Braunschweig 1973.

145 Clive Foss opisuje ten problem w następujący sposób: „Przywodzi to intrygującą interpretację, że monety te nie portretują kalifa, lecz proroka Mahometa. Na pierwszy rzut oka, wydaje się to wysoce nieprawdopodobne, gdyż islam jest dobrze znany ze swojego zakazu obrazów, a sam Prorok nie był nigdy portretowany aż do końca wieków średnich, a potem w nakryciu. Jednak tak mało wiadomo o wczesnej ikonografii muzułmańskiej, że nie można wykluczyć i takiej opcji. Jak poinformował mnie prof. Oleg Grabar, we wczesnym islamie nie istniał ponoć jak się wydaje formalny zakaz przedstawiania Proroka, a powszechne unikanie obrazów zaczęło się od panowania Abd al-Malika”. Foss, *Anomalous Arab-Byzantine coins*, s. 9. Aikoniczność wczesnomuzułmańskiej sztuki jest dyskutowana w kręgach naukowych. Tradycja muzułmańska przekazuje hadisy, że sam Mahomet miał zakazać zniszczenia malowidła Matki Bożej z Dzieciątkiem, gdy jego zwolennicy przejmowali kontrolę nad mekkańską Al-Ka‘bą. Zaświadczone są również przykłady arabskiej sztuki figuralnej z I poł. VIII wieku (pustynne pałace Umayjadów) przedstawiające obnażone kobiety. Patrz również: Michael L. Bates, *The Coinage of Syria Under the Umayyads, 692–750 A.D.*, [w:] Muhammad A. Bakhit, Robert Schick (red.), *The History of Bilād Al-Shām during the Umayyad Period*, t. 2, University of Jordan/Yarmouk University, Amman 1989, s. 195–228.

nidzkich szatach. Umajjadzcy menniczy, a także inni rzemieślnicy i artyści, choć znajdowali się pod panowaniem islamu i być może sami byli muzułmanami, pracowali bowiem jeszcze według praktykowanych przez wieki perskich i bizantyńskich reguł (w przypadku systemu monetarnego – do końca VII wieku). W przekonaniu Poppa i Ohliga z Instytutu Inârah, w błąd wprowadza tu tradycyjnych numizmatyków widniejący obok stojącej postaci na monecie wyraz *muhammad* (w zapisie pionowym), w tym wypadku błędnie identyfikowany z imieniem proroka islamu. Na zbieżność tej symboliki z bizantyńskimi mennicznymi obrazami osoby Chrystusa zwracał uwagę w latach 60. XX George C. Miles¹⁴⁶. Problem pozostaje niewyjaśniony. W rozumieniu badaczy-sceptyków, należy rozpatrywać go z punktu widzenia syroarabskiej eschatologii i związanych z nią apokaliptycznych wyobrażeń Chrystusa. Tzw. ‘stojący kalif’ muzułmańskiej numizmatyki jest dla Poppa i Ohliga syryjskim wyobrażeniem apokaliptycznego Chrystusa – przyjmującego postawę zwycięskiego wojownika, podług tego, jakim obrazuje go apokaliptyczna wizja z Księgi Daniela.

Arabskie monety mające na rewersie kamień świadectwa (a więc znak ustanowienia Izraela), a na awersie postać eschatologicznego Chrystusa, spinają doktrynalną klamrą ideę państwowości wyznawaną przez ‘Abd al-Malika: tylna strona monet wskazuje na symboliczne zawarcie przymierza z Bogiem, zaś przednia przedstawia apokaliptyczną wizję spodziewanego rychłego przyjścia Mesjasza, sprawiedliwego sędziego¹⁴⁷. W teorii Poppa, całe panowanie ‘Abd al-Malika przebiegało teologicznie pod znakiem oczekiwanej paruzji Mesjasza¹⁴⁸. Oczekiwanie to znalazło swoje odbicie na monetach, które symbolicznie obrazują początek i koniec historii zbawienia według doktryny nowego arabskiego państwa. Stąd tego typu numizmaty mają z punktu widzenia ówczesnej arabskiej eschatologii wymiar swoiście ponadczasowy: spojrzenie na

¹⁴⁶ George C. Miles wskazuje na podobieństwa między obrazowaniem arabskich władców z monet muzułmańskich a portretowaniem Chrystusa na numizmatach bizantyńskich. George C. Miles, *The Earliest Arab Gold Coinage*, The American Numismatic Society Museums Notes, nr 13 (1967), s. 216.

¹⁴⁷ Badania nad wielkim znaczeniem idei apokaliptycznych dla świadomości mieszkańców Lewantu VII wieku prowadzi wspólnie niewielu islamoznawców. Zaliczają się do nich m.in. David Cook (Rice University, USA) i Christian Lange (Universiteit Utrecht).

¹⁴⁸ Popp, *Die frühe Islamgeschichte*, s. 96–99.

ich tylną stronę przywodzi na myśl ustanowienie wybraństwa Izraela, zaś widok przedniej strony anonsuje nadejście bliskie Mesjasza wypełniające obietnicę zawartą w tym przymierzu. W ten sposób historia zbawienia wypełnia się: od momentu zawarcia przymierza z Bogiem Izrael oczekiwał przyjścia Mesjasza.

Wedle tej alternatywnej interpretacji, spodziewany bliski koniec świata znalazł swój wyraz również w fakcie wzniesienia przez ‘Abd al-Malika jerozolimskiej świątyni – Kopuły na Skale, której inskrypcja (zachowana do dziś), według Poppa, wzywała chrześcijan do pokojowego porozumienia się (*islām*) w sprawach wiary wytyczonych przez Księgę (Pismo Świąte). Rychła paruzja była w przekonaniu ‘Abd al-Malika przewidywalna co do miejsca i czasu: miała to być Jerozolima, roku 77 ‘ery arabskiej’. Popp rozbudowuje tu więc wspomnianą wyżej tezę Ch. Luxenberga dotyczącą interpretacji inskrypcji na Kopule.

Po śmierci Mu‘āwiyi motyw krzyża na monetach był zastępowany również znakiem palmy. Być może symbolizuje ona opisane w Koranie wydarzenie narodzin Chrystusa pod palmą daktylową (Koran 19:23). Dla przejmującego ster władzy ‘Abd al-Malika ten symbol nabiera szczególnego teologicznego znaczenia, w miejsce śmierci Chrystusa na krzyżu¹⁴⁹. Tym samym, ‘Abd al-Malik daje do zrozumienia, że eschatologia wiary Arabów i tradycyjna eschatologia kościoła bizantyńskiego rozchodzą się ostatecznie¹⁵⁰.

Wraz z dojściem do władzy ‘Abd al-Malika, transformacji ulega też inny symbol wywodzący się z tradycji judaistycznej i chrześcijańskiej. Jest nim siedmioramienny świecznik świątynny (menora) uwieczniony m.in. na odnalezionych w Palestynie miedzianych monetach arabskich bitych przez Mu‘āwiyę, zawierających napis *Lā ilāha illā Allāhu waḥdahū* (arab. *Nie ma bóstwa nad jedyneogo Boga*). Za rządów ‘Abd al-Malika motyw menory ulega nieznaczej modyfikacji tracąc dwa ramiona (kandelabr staje się pięcioramienny). Z jednej

149 Więcej na temat tradycyjnej interpretacji przez numizmatyków symboliki krzyża na wczesnych monetach muzułmańskich można odnaleźć w: Nadia Jamil, *Caliph and Qutb. Poetry as a Source for Interpreting the Transformation of the Byzantine Cross on Steps on Umayyad Coinage*, [w:] Jeremy Johns, *Bayt al-Maqdis: Jerusalem and Early Islam, seria Oxford Studies in Islamic Art*, t. IX, cz. II, Oxford University Press, Oxford 1999, s. 11–57.

150 Popp, *Von Ugarit nach Sāmarrā*, s. 95.

strony ‘Abd al-Malik wpisuje się więc w kontinuum tradycji swego poprzednika, z drugiej zaś promuje równolegle wiarę w nowy ‘arabski Syjon’ i dziedzictwo Arabów jako spadkobierców prawdziwego Izraela. Poprzez utrzymanie elementu ikonografii ‘Abd al-Malik kontynuuje tradycję Izraela, jednak nie w rozumieniu żydowskim, lecz nowym – arabsko-chrześcijańskim¹⁵¹. Późniejsza tradycyjna literatura muzułmańska uznaje symbol pięcioramiennego świecznika za element tradycji religijnej islamu.

Kolejnymi symbolami ‘nowego Syjonu’ na monetach ‘Abd al-Malika są przedmioty liturgiczne związane ze świątynią Kopuły na Skale, pomyśloną jako nowa, arabska świątynia Salomona. Od momentu wzniesienia jej przez ‘Abd al-Malika na Wzgórzu Świątynnym – miejscu dawnej świątyni Salomona, jerozolimską budowlą przejęła od sanktuarium Jana Chrzciciela w Damaszku (promowanego przez Mu‘āwiyę) status głównej świętości nowego, arabskiego kościoła. O ile symbolika monet damasceńskich odnosiła się do osoby proroka (Jana Chrzciciela), to numizmaty ‘Abd al-Malika wiążą się z już Jerozolimą i kompleksem świątynnym ‘nowego Syjonu’¹⁵².

Modyfikacja symboliki na monetach stanowiła również dalszy ciąg sporu ideologicznego toczonego z Bizancjum. Jednym z narzędzi prowadzenia tego sporu była ikonografia numizmatów. W ówczesnej interpretacji Bizantyńczycy nie uważali się już za dziedziców światowego imperium, na wzór antycznego Rzymu, lecz za chrześcijański lud wybrany otoczony przez morze wrogów Chrystusa. Symbolika monet arabskich przeciwstawiała się temu spojrzeniu, promując idee ‘nowego, arabskiego Syjonu’, ‘Arabów jako praworządnych dziedziców Izraela’ i strażników pierwotnej wiary monoteistycznej¹⁵³. Arabska symbolika odnosząca się do ‘prawdziwego Izraela’ była reakcją na ikonografię monet bizantyńskich końca VII wieku, jak w przypadku wspomnianego motywu ustanowienia Izraela przez Jakuba – kamienia świadectwa w postaci biblijnego *jegar sahaduta*.

151 Popp, *Die frühe Islamgeschichte*, s. 86–87.

152 *Ibidem*, s. 85.

153 *Ibidem*, s. 87.

W ikonografię monet wpisują się również arabskie napisy towarzyszące nierzadko tym symbolom. Popp utrzymuje, że oprócz powtarzającego się motywu *muḥammad* pojawiającego się przy portretowanej osobie Chrystusa, innymi chrystologicznymi epitetami używanymi przez władców nowego, arabskiego państwa były m.in. ‘*abd ʾar-Raḥmān* (arab. *śługa Miłosiernego*) i *ḥalīfat Allāh* (arab. *namiestnik Boga*)¹⁵⁴, *manṣūr* (arab. *tryumfator*)¹⁵⁵ i ‘*abd Allāh* (arab. *śługa Boży*)¹⁵⁶. Odnosząc się do osoby Chrystusa, wpisują się w ówczesną doktrynę religijną ‘Abd al-Malika i jego następców. Epitet ‘*abd ʾar-Raḥmān* pojawia się m.in. na monetach przedstawiających, według Poppa, stojącą postać apokaliptycznego Jezusa z mieczem sprawiedliwości¹⁵⁷. Do roku 702 n.e. podobnie ‘Abd al-Malika towarzyszy na odwrotach wielu numizmatów epitet *amīr ʾal-muʾminīn* odnoszący się do panującego władcy, podczas gdy przednią stronę zajmuje, w teorii Poppa, wizerunek Jezusa (jako namiestnika Boga na Ziemi) z napisem *ḥalīfat Allāh*.

Początku islamu na Półwyspie Iberyjskim¹⁵⁸

W teorii Instytutu Inārah, po zrzeczeniu się przez cesarza Herakliusza w latach dwudziestych VII wieku władzy administracyjnej nad wschodnimi prowincjami Bizancjum, Arabowie (głównie syropalestyńscy) zaczęli przejmować rządy nad obszarem Wielkiej Syrii. Uważali się za duchowych dziedziców Abrahama (z linii jego odtrąconego syna – Izmaela) i spadkobierców prawa mojżeszowego. Wierzyli, że po wiekach wygnaństwa ród Izmaela wraca do Bożych łask. W konsekwencji, Arabowie postrzegali się politycznie za prawowitych dziedziców włości bizantyńskich na Bliskim Wschodzie. I tak, pod

154 Popp, *Von Ugarit nach Sāmarrā*, s. 113.

155 *Ibidem*, s. 129.

156 *Ibidem*, s. 81, 83, 86.

157 *Ibidem*, s. 113, 119, 131.

158 Materiały do tego podrozdziału zostały zaczerpnięte z publikacji autora: Marcin Grodzki, *Problem arabsko-muzułmańskich źródeł historiograficznych do wczesnych dziejów Andaluzji. Alternatywne spojrzenie na pierwsze wieki islamu na Półwyspie Iberyjskim*, [w:] Widy-Behiesse Marta (red.), *Islam w Europie. Bogactwo różnorodności czy źródło konfliktów?*, Dialog, Warszawa 2012, s. 75–88.

koniec VII wieku, arabskie imperium Umajjadów pod wodzą ‘Abd al-Malika Ibn Marwāna sięga po kolejne, były prowincje cesarstwa bizantyńskiego na arabskim Wschodzie, kierując się wybrzeżem Afryki Północnej stopniowo ku Hiszpanii¹⁵⁹.

Według badaczy z Instytutu Inârah (Volker Popp, Johannes Thomas), taka właśnie filozofia religijna, a nie islam w rozumieniu dzisiejszym, zawitała w 711 r. pod bramy wizygockiej Hiszpanii (a wcześniej do Egiptu i całej Afryki Północnej). Co interesujące, ówczesna wiara Arabów miała odznaczać się doktrynalnym podobieństwem do rozmaitych okołochrześcijańskich odłamów wyznaniowych ówczesnego Półwyspu Iberyjskiego, począwszy od silnego tam wciąż arianizmu a skończywszy na gnostycyzmie. Nowa antytrynitarna teologia przyniesiona przez przybyszów ze Wschodu mogła zatem trafić na Półwyspie Iberyjskim na podatny grunt i znacznie ułatwić im podbój.

V. Popp i J. Thomas (Uniwersytet w Paderborn) sugerują, że berbersko-arabskie wojska musiały natrafić na resztki społeczności arian jeszcze przed wkroczeniem do Hiszpanii – w Afryce Północnej¹⁶⁰. Powstała tam antykatolicka i antyfrankijska koalicja, która znalazła swego naturalnego koalicjanta po drugiej stronie Cieśniny Gibraltarskiej w części ludności zamieszkującej południe Hiszpanii. Wynika z tego, że legendarne zwycięstwo odniesione przez Arabów nad królem Wizygotów Roderykiem w 711 r. mogło być efektem sojuszu wizygockiej arystokracji ariańskiej z jednej strony z ariańskimi Berberami i nielicznymi syryjskimi Arabami (wyznającymi jedynobóstwo) z drugiej strony, których antytrynitarna wiara była bliska wierzeniom

159 Za panowania ‘Abd al-Malika (685–705) do arabskiego państwa włączono Trypolitanię oraz obszar byłej rzymskiej prowincji Afryki. Według Volkera Poppa, potwierdzać to mogą tamtejsze znaleziska numizmatyczne – monety oznaczone religijnym symbolem panowania ‘Abd al-Malika (*jegar sahaduta*) odpowiadające numizmatom tego władcy bitym na arabskim Wschodzie. Nad nowo podporządkowanymi terytoriami władzę zwierzchnią sprawował brat ‘Abd al-Malika – ‘Abd al-‘Azīz Ibn Marwān. Następnie synowie ‘Abd al-Malika zajęli się podbojem Afryki dalej na zachód, oraz Hiszpanii. Popp, *Die frühe Islamgeschichte*, s. 89–95.

160 Popp, *Die frühe Islamgeschichte*, s. 21; Johannes Thomas, *Frühe spanische Zeugnisse zum Islam. Vorschläge für eine differenzierte Betrachtung der Konflikte und der religiösen Gemeinsamkeiten zwischen dem Osten und dem Westen des arabischen Reiches*, [w:] Markus Groß, Karl-Heinz Ohlig (red.), *Schlaglichter*, s. 106–107, 134, 162–167.

hiszpańskich arian¹⁶¹. Ta hipoteza oznacza, że podbój Hiszpanii mógł nie być zwykłą kampanią militarną z ‘muzułmańskim palcem Bożym’ w tle, lecz miał podłoże oportunistyczne – wojska berbersko-arabskie mogły zostać ‘zaproszone’ do Hiszpanii, by pomóc w usunięciu wiernego Rzymowi króla Wizygotów¹⁶².

Jak twierdzi Thomas, taka teza składa się w całość z opisami historycznymi dotyczącymi sytuacji religijnej w Hiszpanii w VIII i IX wieku. Zachowane dokumenty synodalne i pisma dostojników kościelnych nie wspominają co najmniej do połowy IX wieku, jakoby w Hiszpanii miała pojawić się nowa religia niechrześcijańska. W tekstach źródłowych (w tym m.in. pismach teologicznych poświęconych dogmatyce, listach, polemice itd.) nie ma też mowy o islamie bądź muzułmanach. Jeszcze w VII wieku wielu hiszpańskich duchownych wskazywało w pismach na stopniowo rosnące zagrożenia dla ortodoksji wiary katolickiej – głównie ze strony arian i innych lokalnie zakorzenionych nurtów religijnych. W tym celu pod koniec VII wieku zwołano w Toledo w krótkich odstępach czasu siedem synodów biskupich, które potępiały liczne, szerzące się herezje, w tym m.in. nurty gnostyckie kojarzone z wcześniejszym pryscylianizmem oraz ruchy pokrewne z nestorianizmem¹⁶³. W VIII wieku konflikty w łonie chrześcijaństwa przybierały dalej na sile, jednak – jak postuluje Thomas – nikt jeszcze nie wydaje się wiedzieć o nadej-

161 Patrząc na dalszy przebieg wydarzeń historycznych z tej perspektywy, zwycięstwo Karola Młota nad Arabami pod Poitiers w 732 r. nie może być uważane za ‘odpór muzułmanów od murów chrześcijańskiej Europy’. Najazd wojsk hiszpańskiej koalicji antykatolickiej miał być odwetem za ciągle frankijskie ingerencje prokatolickie w sprawy Hiszpanii.

162 Tym bardziej, że przewroty u władzy na tle religijnym z udziałem arian nie były w Hiszpanii czymś nowym. Już sam fakt konwersji hiszpańskiego króla Wizygotów Rekkareda I (685–601) na katolicyzm w roku 587 miał charakter polityczny: chodziło o uniknięcie losu arian ostrogockich oraz ciosu ze strony katolickich Franków z Galii Narbońskiej. Rok później, w 588 r. wybuchło powstanie znacznych rodów ariańskich pod przywództwem Witeryka w celu rehabilitacji wiary arian. Witeryk wzniecił rewoltę ponownie w 603 r. panując w państwie Wizygotów do 609 roku. Z kolei on sam zginął zamordowany przez grupę katolickich arystokratów.

163 Biskupi bronili na tych synodach nauk Soboru Nicejskiego I (325), Soboru Konstantynopolańskiego I (381), obydwu soborów efeskich (431 i 449) i w szczególności Soboru Chalcedońskiego (451). Synody tolekańskie odbyły się w latach 675 (synod XI), 681 (XII), 683 (XIII), 684 (XIV), 688 (XV), 693 (XVI) i 694 (XVII). Thomas, *Frühe spanische Zeugnisse zum Islam*, s. 163, 165.

ściu nowej nauki – islamu¹⁶⁴. Hierarchia kościelna była głównie zajęta dalszą walką z herezjami chrześcijańskimi. Metropolita Toledo – Elipandus (717–808) podjął próbę zjednoczenia odłamów kościoła poprzez ogłoszenie doktryny adopcjanizmu, co jednak doprowadziło w rezultacie do przypiecztowania już istniejących podziałów¹⁶⁵.

Jednocześnie wśród hiszpańskiej ludności chrześcijańskiej coraz więcej zwolenników zaczęła zyskiwać sobie przyniesiona przez Umajjadów z Lewantu arabska wiara nacechowana silnym antytrynitaryzmem, która wciąż jeszcze nie była nazywana w piśmiennictwie islamem, lecz podobnie jak na Bliskim Wschodzie – sektą chrześcijańską. Johannes Thomas pisze, że w IX wieku chrześcijanie Kordoby byli już w znaczącej części wyznawcami tych różnych antytrynitarnych nurtów religijnych, które jeszcze w VII wieku były powodem zwołania szeregu synodów. Andaluzyjski teolog i poeta Alvaro z Kordoby (ok. 800–861) skarży się w liście do przyjaciela napisanym około roku 840, że herezja, o której pisywał już wcześniej, „*rozdiera kościół prowadząc na zatracenie całą społeczność*”¹⁶⁶. Jej wyznawcy mieli m.in. negować jedność Trójcy Świętej i odrzucać wiarę w boskość Chrystusa. Według Thomasa, religijne przekonania kordobańskich chrześcijan dotyczące Jezusa i Trójcy Świętej pokrywają się z dogmatami wiary odrzuconymi na I Soborze Nicejskim, a zachowanymi przez tradycję wspomnianego, syroarabskiego kościoła na Wschodzie. Fakt powoływania się przez nich na Ewangelię Mateusza (a nie na Koran) suponuje dodatkowo – jak twierdzi Thomas, że

164 *Ibidem*, s. 167. Według badań V. Poppa, również analiza symboliki zabytków numizmatycznych nie wskazuje na to, by Hiszpania VIII i początku IX wieku była już muzułmańska w dzisiejszym rozumieniu tego słowa.

165 *Ibidem*, s. 163, 165. Adopcjanizm Elipandusa, pokrewny z poglądami Pawła z Samosaty i Fotyna z Sirmium, został potępiony przez papieża i Karola Wielkiego jako forma nestorianizmu. Północ Hiszpanii wzięła energicznie stronę papieża, natomiast południe, w tym prowincja Betyka (tj. *Hispania Baetica* – w przybliżeniu dzisiejsza Andaluzyja) ograniczyła się tylko do odrzucenia tezy adopcjanizmu.

166 José Madoz (red. i tłum.), *Epistolario de Alvaro de Córdoba, Serie patristica*, t. 1, Instituto Francisco Suárez, Madrid 1947, s. 173; za: Thomas, *Frühe spanische Zeugnisse zum Islam*, s. 172–173.

mogli być wciąż jeszcze bardziej spadkobiercami przednicejskiej (ebionickiej?) dogmatyki judeochrześcijańskiej niż muzułmanami¹⁶⁷.

Wziąwszy pod uwagę powyższe rozważania, badacze-sceptycy z Instytutu Inârah przeciwstawiają się powszechnemu w historiografii Hiszpanii dzieleniu wydarzeń sprzed roku 711 i wydarzeń po tej dacie na epokę chrześcijańską i epokę muzułmańską. Wiele współczesnych prac naukowych ilustruje berbersko-arabski podbój Andaluzji jako zwrot biegu historii i ideologiczny punkt odniesienia dla całych późniejszych dziejów arabskiego kalifatu umajjadzkiego w Hiszpanii. Całość historii poprzedzającej przybycie Arabów określa się hasłowo mianem ‘chrześcijańskiego królestwa Wizygotów’, natomiast wszystkie wydarzenia po tej dacie klasyfikuje się szablonowo w rubryce ‘panowanie arabsko-muzułmańskie’, zupełnie tak, jakby chodziło o dwie w pełni przeciwstawne epoki historyczne. Kontestując taki pogląd, Thomas argumentuje, że islam współczesny nie jest tą samą religią jaką wyznawali w VIII wieku Arabowie, ibadyccy Berberzy podbijający Półwysep Iberyjski czy ówcześni mieszkańcy Andaluzji¹⁶⁸. Według niemieckiego romanisty, podtrzymywaniu mitu o ‘czystym rozdziale epok historycznych’ służy bezkrytyczne czerpanie wiedzy o tamtym okresie z odległych w czasie arabskich kronik

167 Do czasu potępienia herezji tzw. kasjan w 839 r., wydaje się, że w Kordobie nie istniał ze strony kościoła problem osoby Mahometa jako – jak go później określano w pismach kościoła – ‘zwiastuna antychrysta’. Zwołany w tym czasie synod zajmował się sprawą kasjan oraz biernością ortodoksyjnych chrześcijan, którzy nie przeciwstawiali się syroarabskiej chrystologii. Biskupi podzielili się swoim niepokojem z kalifem umajjadzkim ‘Abd ar-Rahmānem II (lata panowania: 822–852), który zwołał ten synod. *Ibidem*, s. 173, 176.

168 J. Thomas uważa, że podboju Hiszpanii dokonały głównie wojska berberskie. Kronika Ibn ‘Abd al-Ḥakama z IX/X w. określa północnoafrykańskie plemiona berberskie zamiennie dwoma bliżej niesprecyzowanymi określeniami *ṣufri* (sufryci) oraz *ibādī* (ibadyci). Co do niektórych plemion (np. Barani, Butr) pada stwierdzenia, że pozostały chrześcijańskie. W większości jednak kronika nie wymienia przynależności religijnej plemion berberskich. Thomas wysnuwa wniosek, że wojska najeżdżające Hiszpanię na początku VIII wieku nie składały się z muzułmanów-sunnitów, lecz z sufrytów i ibadytów (którzy byli według Thomasa chrześcijanami wywodzącymi się z tego samego regresywnego nurtu chrześcijaństwa wschodniego, którego istnienie postuluje Inârah). Gdy kronika Ibn ‘Abd al-Ḥakama opowiada o wodzu Mūsie Ibn Nušairze, mowa jest o asystujących mu pojedynczych osobowościach arabskich, w większości jednak byli z nim przywódcy berbersey i ich wyzwolenicy (*mawālī*). Między nimi a podbitymi hiszpańskimi chrześcijanami nie musiało więc automatycznie dochodzić do konfliktów na tle religijnym. *Ibidem*, s. 119–130.

historycznych, spisanych niekiedy dopiero w kilkaset lat po opisywanych wydarzeniach¹⁶⁹.

Transformacja chrześcijańskiej i gnostycznej Hiszpanii w muzułmańską Andaluzję miała być zatem procesem bardziej płynnym i długotrwałym niż przedstawia to współczesna nauka. Cytowany przez Thomasa kontrowersyjny historyk hiszpański Ignacio Olagüe (1903–1974) wskazuje, że dopiero od IX wieku zaczęło dochodzić do niepokojów na tle religijnym, narastała presja wobec ortodoksyjnych chrześcijan, islam uformował się jako religia odrębna od chrześcijaństwa i zaczął być uważany przez wyznawców Chrystusa za ucieleśnienie apokaliptycznej bestii z Księgi Daniela¹⁷⁰. Nie da się zrozumieć wydarzeń w Hiszpanii początku VIII wieku przyjmując wersję ‘czystego rozdziału epok’, bez poświęcenia właściwej uwagi uwarunkowaniom kulturowym i religijnym regionu Morza Śródziemnego i Orientu w okresie późnego antyku.

Instytut Inârah neguje zatem powszechnie przyjęty zarys historyczny początków islamu na Półwyspie Iberyjskim starając się wykazać, że zawdzięczamy go w przeważającej mierze przekazowi tradycji muzułmańskiej spiswanej na zlecenie dynastii Abbasydów. Jest to wersja dziejów zorientowana historycznie i politycznie na usankcjonowanie władzy religijnej i politycznej abbasydzkich władców. Z badań Volkera Poppa i Karl-Heinza Ohliga wynika, że to właśnie w programie politycznym pierwszych kalifów abbasydzkich

169 Jak pisze Johannes Thomas, teza ‘tabula rasa’ tworzy naukowe paradoksy m.in. w dziedzinie archeologii, historii sztuki czy architektury. Przykładowo archeolodzy pracujący w Hiszpanii niekiedy klasyfikują budowle i ornamentykę podobne architektoniczne do pałaców Umajjadów na arabskim Wschodzie jako bezpośredni wpływ islamu, mimo że dotychczas zabytki te uchodziły za przykłady architektury wizygockiej. Również hiszpański historyk Luis Caballero Zoreda twierdzi, że hiszpańskie obiekty architektoniczne pochodzące według wszelkich znamion z okresu późnorzymskiego, bizantyńskiego czy wizygockiego są tendencyjnie przeklasyfikowywane na okres muzułmański. I tak, przykładowo, mozaika podłogowa datowana dotąd na podstawie dowodów archeologicznych na wiek IV lub V, musi zostać uznana za zabytek wieku IX, mimo iż jest to jednoznacznie z uznaniem najstarszej warstwy wykopaliskowej za najmłodszą. Idąc dalej tym tropem, po uznaniu kościoła za budowlę z IX wieku, znajdujące się w nim tablice pamiątkowe z wcześniejszymi datami zostają automatycznie ocenione jako falsyfikaty. *Ibidem*, s. 104–106.

170 Ignacio Olagüe, *La revolución islámica en Occidente*, Fundación Juan March, Guadarrama 1974, s. 198; za: Thomas, *Frühe spanische Zeugnisse zum Islam*, s. 107.

należy szukać rzeczywistych motywów kryjących się za tak jednolitą tradycyjną koncepcją opisu wczesnych dziejów islamu. Na polecenie Abbasydów miano stworzyć wstecz określoną wersję historii przyjazną dla nich samych, z nadrzędnym celem legitymizacji ich władzy. Była to swojego rodzaju mitologizacja historii mająca za zadanie wywiedzenie rodowodu od proroka islamu z Arabii. Przy czym chrześcijańskie tradycje syryjskich Arabów nie odpowiadały obrazowi historii lansowanemu przez dynastię abbasydzką. Stąd ich marginalizacja lub zupełne pominięcie w tradycyjnych dziełach historiografii muzułmańskiej¹⁷¹.

Teza o mitologizacji najstarszych dziejów islamu na Półwyspie Iberyjskim wpisuje się w szerszy problem naukowy historiografii, nie tylko tej muzułmańskiej. Historia większości narodów czy nurtów religijnych ginie w pomrokach dziejów, tworząc podatny grunt dla pseudohistorycznych legend, mitów i tradycji o trudnym do oszacowania pokryciu w faktycznych wydarzeniach. Polityka historyczna była i jest nieodzownym elementem sprawowania władzy politycznej, co wiąże się z kształtowaniem świadomości historycznej i – szerzej – z zagadnieniem pamięci zbiorowej i kulturowej. Staje się politycznym lub religijnym narzędziem w postaci kreowania określonej interpretacji przeszłości, zarówno tej odległej jak i bardziej współczesnej.

W kontekście dziejów muzułmańskiej Andaluzji, niezwiązany z Instytutem Inârah (aczkolwiek cytowany w publikacjach jego członków) uznany angielski mediewista Roger Collins pisze, że „*ekspansja islamu na Zachód była [dotychczas] badana stosunkowo słabo i mało o niej wiadomo. Nasze obecne interpretacje w wielkiej mierze zależą od późnych źródeł i skażonych ideologicznie. Przedstawiają one procesy podboju północnej Afryki tak, jakby działo się to w XIII wieku lub jeszcze później. Ma to więc niewiele wspólnego z rzeczywistością drugiej połowy VII wieku i początku VIII wieku*”¹⁷². Collins wskazuje, że arabskie źródła opisujące podbój Hiszpanii nie są współczesne opisywanym wydarzeniom, lecz dużo starsze, niekiedy nawet o kilkaset lat.

171 Ohlig, *Von muhammad Jesus zum Propheten der Araber*, s. 327–376; Popp, *Die frühe Islamgeschichte*, s. 41, 55, 112, 119; Popp, *Von Ugarit nach Sāmarrā*, s. 212.

172 Roger Collins, *Hiszpania w czasach Wizygotów. 409–711*, tłum. J. Lang, PWN, Warszawa 2007, s. 92.

Stąd trudno im przyznać wartość historyczną, a raczej jedynie literacką. Źródła te są również mało wiarygodne faktograficznie, gdyż – jak to zazwyczaj bywa ze starszymi dokumentami źródłowymi – nie spełniają wymogów krytyki naukowej: często podają wykluczające się informacje, nie zachowują chronologii wydarzeń, zawierają liczne toposy literackie a także późniejsze interpolacje i kontaminacje, w stopniu znacznie większym niż ówczesne kroniki łacińskie. Wszystko to sprawia, że należy traktować wczesne źródła arabskie z dużą dozą sceptycyzmu i dawać im wiarę tylko wtedy, gdy zawarte w nich informacje znajdują pokrycie w innych współczesnych im źródłach i faktach¹⁷³.

I tak, za najstarszy arabski dokument z Andaluzji uchodzi datowany na ok. 94 roku hidżry (713 r. n.e.) tekst traktatu zawartego przez syna arabskiego wodza Mūsy Ibn Nušaira – ‘Abd al-‘Azīza – z możnowładcą gockim Teodemirem. Dokument ten, na który powołuje się prawie każde współczesne źródło do historii Hiszpanii po 711 r., stanowi jednak część rękopisu pochodzącego dopiero z przełomu XII i XIII wieku, nie może być więc uznany za potwierdzony materiał źródłowy¹⁷⁴. Zawiera do tego liczne interpolacje późniejszych kopistów uniemożliwiające stwierdzenie historycznej autentyczności traktatu.

Z kolei za najstarszą arabską relację z przebiegu podboju Afryki Północnej i Hiszpanii uważa się egipską kronikę przypisywaną Ibn ‘Abd al-Ḥakamowi (803–871) pt. *Futūḥ Ifrīqiya wa-āl-Andalus*. Z punktu widzenia krytyki historycznej problematycznym jest fakt, że kronika zawiera niektóre informacje dotyczące wydarzeń z połowy X wieku (jak np. zdobycie Narbonne przez Franków w 941/2 r.)¹⁷⁵. Sam jej autor nigdy nie był w Hiszpanii, kronikę napisał w Egipcie, a wiedzę o niej miał czerpać od podróżnych, których dane są również niezaswiadczone historycznie. Zachodnia orientalistyka uważa kronikę

173 Roger Collins, *The Arab Conquest of Spain, 710–797*, Blackwell Publishing, Oxford 1989, s. 2, 26.

174 Rękopis ujrzał po raz pierwszy szersze światło dzienne w publikacji Miguela Casiriego w XVIII wieku.

175 Johannes Thomas, *Araboislamische Geschichtsschreibung und ihre Auswirkung auf Geschichtsbilder von al-Andalus (8 Jh.) – Quellen- und Tradentenprobleme, fiktionale Geschichte bei Ibn ‘Abd al-Ḥakam und das Märchen von den arabischen Stammesfehden*, [w:] Markus Groß, Karl-Heinz Ohlig (red.), *Die Entstehung einer Weltreligion I*, Verlag Hans Schiler, Berlin/Tübingen 2010, s. 155.

Al-Ḥakama za źródło mało wiarygodne od czasu, gdy znany holenderski arabista Reinhart Dozy (1820–1883) wykazał zawarte w niej nieścisłości, skłonności autora kroniki do konfabulacji i fabrykowania faktów¹⁷⁶.

Późna jest również kronika przypisywana pierwszemu znanemu z imienia andaluzyjskiemu dziejopisarzowi ‘Abd al-Malikowi Ibn Ḥabībowi (790–854), która zachowała się jedynie fragmentarycznie w cytatach późniejszych autorów. Ponieważ jednak jako ostatnie obejmuje wydarzenia z lat 888–912, a nawet czyni aluzje do rekonkwisty Toledo (1085), stąd nie brak jest sugestii, że dzieło mogło zostać pierwotnie spisane przez następców Ibn Ḥabība. Podobne wątpliwości dotyczą kroniki kordobańskiego dziejopisarza Ar-Rāzīego (889–955). Tekst zachował się dzięki jej późniejszym tłumaczeniom (w tym na j. portugalski dopiero z ok. 1400 r. i na j. kastylijski w XV w.) i późniejszym kompilacjom.

Stąd za najstarszy zachowany po arabsku i powstały w Andaluzji przyczynek do historii Hiszpanii po roku 711 uważa się powszechnie zbiór tradycyjnych opowieści pt. *Aḥbār Maǧmū‘a*¹⁷⁷, powstały – według różnych szacunków – pomiędzy X a XII/XIII wiekiem¹⁷⁸. Jego najstarszy manuskrypt (z XIV w.) przechowywany jest w Bibliotece Narodowej w Paryżu. Wszystkie pozostałe arabskie źródła do wczesnośredniowiecznej historii Andaluzji (w tym

176 Thomas, *Frühe spanische Zeugnisse zum Islam*, s. 104; Reinhart Dozy, *Recherches sur l’histoire et la littérature des arabes d’Espagne pendant le Moyen Âge*, E.J. Brill, wyd. III, Paris/Leyde 1881, s. 36–39.

177 Ajbar Machmuâ. *Crónica anonima del siglo XI, dada a luz por primera vez. Traducida y anotada por Emilio Lafuente y Alcántara*, Real Academia de la Historia y Geografía, Madrid 1867.

178 Według Thomasa, *Aḥbār Maǧmū‘a* jako źródło pisane z perspektywy późnej tradycji muzułmańskiej nie oddaje historiograficznie rzeczywistych uwarunkowań społeczno-religijnych panujących w Hiszpanii u progu VIII wieku, szczególnie w kontekście przemilczania szerokich wpływów kultury judaizmu i chrześcijaństwa. Przykładowo, gdy mowa jest w tekście o armii Ṭāriqa Ibn Ziyāda składającej się głównie z Berberów i wolnych najemników, pada ogólne określenie ‘muzułmanie’, mimo że – według Thomasa – Berberzy nie byli wówczas jeszcze ani zislamizowani ani zarabizowani. Jednak gdy kilkadziesiąt stron dalej kronika opisuje bunt Berberów przeciw Arabom, termin ‘muzułmanie’ odnosi się już jedynie do Arabów. Autor lub kompilator *Aḥbār Maǧmū‘a* musiał zapewne wiedzieć, że Berberzy wystąpili przeciwko oficjalnemu islamowi kalifa. Pisał kronikę z perspektywy arabskich władców, którzy nie uznawali uzurpatorów władzy bądź odmiennych zapatrywań religijnych. Thomas, *Araboislamische Geschichtsschreibung*, s. 156–157; Thomas, *Frühe spanische Zeugnisse zum Islam*, s. 130–133.

m.in. dzieło Ibn al-Qūṭīyyi pt. *Ta' rīḥ iftītāḥ āl-Andalus* zachowane w rękopisach z XIV i XV wieku i anonimowa kronika *Fatḥ āl-Andalus* z XII wieku) są jeszcze późniejsze.

Z powodu licznych sprzeczności między poszczególnymi arabskimi kronikami i dużej przestrzeni czasowej dzielącej je od opisywanych wydarzeń, niektórzy historycy doszli do wniosku, że przy rekonstrukcji historii arabskiej Andaluzji należy przywrócić palmę pierwszeństwa 'wiarygodniejszym' kronikom łacińskim¹⁷⁹. Innym argumentem przemawiającym na niekorzyść relacji arabskich jest fakt, że zostały napisane z perspektywy zwycięzców. Jak wskazuje Roger Collins, „źródła [arabskie] podają sprzeczne wiadomości lub wprowadzają w błąd, co wynika ze specyficznego charakteru większości arabskich pism historiograficznych poświęconych podbojom na zachodzie. Arabscy historycy piszący w Egipcie, północnej Afryce i Hiszpanii od 2 połowy IX w. często wychodzili od warunków i obyczajów im współczesnych, próbując szukać wyjaśnienia dawniejszych wydarzeń. Praktycznie oznacza to wymyślanie różnych historii, które pozwalałyby zrozumieć teraźniejszość (...). W źródłach dostrzega się też naturalną, choć naganną tendencję do przypisywania danemu rejonowi, plemieniu, ludowi lub osiedlu dłuższej przeszłości arabskiej, niż było w rzeczywistości (...) Podbój arabski trwał przypuszczalnie dłużej, niż wynikałoby to ze źródeł. Islam wprowadzono znacznie wolniej, a ponadto był on na pewno mniej jednolity, niż widzieli to pobożni historycy piszący w północnej Afryce w XIII w. i później”¹⁸⁰.

Istnieją dwie łacińskie kroniki z Hiszpanii z omawianego okresu: kronika roku 741 (tzw. *Continuatio Byzantia Arabica*)¹⁸¹ i roku 754 (tzw. *Continuatio Hispana* wspomniana już wyżej)¹⁸². Szczególnie tę drugą uważa się za najstarsze źródło dziejopisarstwa muzułmańskiej Hiszpanii oraz probierz wiarygod-

179 O tym m.in. Claude Dietrich, *Untersuchungen zum Untergang des Westgotenreichs (711–725)*, 725), [w:] *Historisches Jahrbuch*, t. 108 (1988), s. 329–358.

180 Roger Collins, *Hiszpania w czasach Wizygotów*, s. 98.

181 *Continuatio Byzantia Arabica a. DCCXLI* (w wydaniach H. Florenza, T. Mommsena, J. Gila, R. Hoylanda).

182 Przypuszcza się, że dzieło powstało w rzeczywistości ok. roku 790, a jego autorem był kordobański lub toledański duchowny.

ności faktów podawanych przez kroniki arabskie i późniejsze łacińskie opisy dziejów lub ich kompilacje. Zawartość obydwu kronik wpisuje się w kontinuum bizantyńskich wpływów w Hiszpanii. Obydwie kroniki korespondują treścią, źródłami i chronologią z bizantyńską kroniką świata – *Chronografią* Teofanesa Wyznawcy (ok. 760–ok. 818) i Zwięzłym zarysem historii (*Chronologia brevis*) patriarchy Konstantynopola Nikefora I (ok. 758–ok. 829). Wszystkie te relacje wykazują dużą wiedzę o wydarzeniach w Cesarstwie Bizantyńskim, ekspansji Arabów i sytuacji w Hiszpanii, co zresztą dowodzi, że między Hiszpanią a Orientem musiał istnieć intensywny przepływ wiadomości. Warto przy tym zauważyć, że obydwie kroniki – z 741 r. i 754 r. – zawierają informacje o „*podbojach Muḥammada, natomiast nie ma w nich mowy o nowej religii, Koranie, Alim czy hidźrze*”¹⁸³. W mozarabskiej kronice z 754 r. opisano za to m.in. charydżytów jako sektę chrześcijańskich heretyków¹⁸⁴. Niestety poważnym mankamentem obu kronik łacińskich pozostaje fakt, że również i one zachowały się jedynie w późniejszych odpisach. I tak, kronikę z roku 754 znamy z obszernych fragmentów jej kopii pochodzącej z IX wieku. Wracamy więc do punktu wyjścia.

Historiografia domaga się jednak opisanie początków islamu na Półwyspie Iberyjskim w ten lub inny sposób. Obecny zarys historiografii Hiszpanii VIII wieku bazuje więc dość arbitralnie przede wszystkim na późnych kronikach arabskich. Jest uzupełniony o informacje zaczerpnięte z kroniki łacińskiej z 754 r. (lub jej późniejszych kompilacji), jednak tylko w zakresie niestojącym w sprzeczności z relacją arabską. Przy czym, jak wskazuje Johannes Thomas, miarą wiarygodności arabskich relacji historycznych bywa często stopień ich zgodności między sobą. W efekcie, przy natrafieniu na wykluczające się fakty, historycy dają zwykle wiarę jednej lub drugiej arabskiej

183 Thomas, *Frühe spanische Zeugnisse zum Islam*, s. 148.

184 Charydźyci występują w łacińskim tekście jako ‘Arures’. *Ibidem*, s. 151. Więcej o rewizjonistycznej hipotezie chrześcijańskiego pochodzenia charydżytów patrz: Johannes Thomas, *Ibaditen – Kharidjiten – Mutaziliten. Kategorisierungsprobleme, Entstehungslegenden und synkretistisch-agnostische Strömungen im Westen des arabischen Reiches*, [w:], Markus Groß, Karl-Heinz Ohlig (red.), *Vom Koran zum Islam. Schriften zur frühen Islamgeschichte und zum Koran*, Verlag Hans Schiler, Berlin 2009, s. 250–321; oraz: Popp, *Biblische Strukturen in der islamischen Geschichtsdarstellung*, s. 35–92.

relacji nie sięgając do źródeł niezależnych (jeśli takie w ogóle istnieją). Bywa też tak, że historycy zbyt zapatrzeni w tradycyjne dziejopisarstwo muzułmańskie preferują zwłaszcza te dzieła, które zawierają większe bogactwo szczegółowych opisów. Stąd, obok wspomnianej łacińskiej kroniki z 754 r. i źródeł arabskich wielu współczesnych historyków, powołuje się chętnie np. na autora historii Hiszpanii Rodrigo Jiménez de Rada (1170–1247), którego dzieło *Historia Arabum* pochodzi dopiero z XIII wieku. Jednym słowem, według Thomasa, za historyczne uznaje się w starych arabskich źródłach wszystko, co nie trąci zbyt legendą, niestety nierzadko bez względu na czasową przestrzeń dzielącą źródła od opisywanych wydarzeń¹⁸⁵. I tak współczesny, renomowany historyk hiszpański Pedro Chalmeta opisuje w swoim *Invasión y islamización. La sumisión de Hispania y la formación de al-Andalus*¹⁸⁶ pomyślny desant Tāriqa Ibn Ziyāda na hiszpańskim wybrzeżu powołując się bez zastrzeżeń na obfitujące w detale opowiadanie niejakiego Al-Haza'iniego, mimo że znane jest ono dopiero z pracy kompilacyjnej Al-Maqqariego, a więc z wczesnego XVII wieku¹⁸⁷.

Tymczasem w świetle metodologii badaczy z Instytutu Inārah, stosując się ściśle do wymogów krytyki historycznej, należałoby w ogóle odrzucić postać Tāriqa Ibn Ziyāda jako nieznajującą potwierdzenia w niezależnych dowodach historycznych tj. epigrafach, numizmatach itp. Również nazwa

185 Przykładowo, jako fakt historyczny (zaczepnięty z kronik arabskich) podaje się m.in., że podczas podboju Hiszpanii na początku VIII wieku, cała ludność chrześcijańska, jeśli nie zginęła, uciekła z miast w góry. Taka ucieczka w asturyjskie Pireneje czy do Galicji wszystkich mieszkańców Kordoby, Grenady, Sewilli czy Meridy wydaje się historycznie czymś nieprawdopodobnym. Thomas, *Frühe spanische Zeugnisse zum Islam*, s. 104, 110–112.

186 Pedro Chalmeta, *Invasión y islamización. La sumisión de Hispania y la formación de al-Andalus*, Mapfre, Madrid 1994.

187 Podobnie Chalmeta opisuje jako fakty historyczne nigdzie niezaświadczoną historiograficznie pierwszą wyprawę Tārifa Ibn Mālīka do Tarify, prowadzenie przez Tārifa niezależnej działalności handlowej, nazwanie od jego imienia miasta, brak oporu Wizygotów i jedyną decydującą bitwę nad rzeką Rio Barbate lub Rio Guadalete, a także dalej opowieści o pastwach wskazujących najeźdźcom drogę do Kordoby przez wyrwę w murach miasta. Jak pisze J. Thomas, nawet odnalezienie bogato zdobionego stołu króla Salomona jest dla historyka Pedro Chalmety informacją nie do końca niewiarygodną. Za niewiarygodne hiszpański uczyony uznaje jedynie fragment o zamkniętych komnatach pałacu królewskiego i proroczej przepowiedni o nadchodzącej inwazji Arabów. Thomas, *Frühe spanische Zeugnisse zum Islam*, s. 112–113.

geograficzna Półwyspu Gibraltarskiego nie może stanowić świadectwa na istnienie tego berberskiego wodza. Według Thomasa, łączenie etymologii tego półwyspu z Tāriqiem Ibn Ziyādem przywodzi o wiele bardziej na myśl powszechną w arabskiej literaturze skłonność objaśniania nazw własnych miejscowości przez imiona własne ważnych osób¹⁸⁸. Przykłady na to przedłożył niemiecki islamolog Albrecht Noth (1937–1999) dowodząc, że miejscowości otrzymywały swoje nazwy po fikcyjnych postaciach, które miały w nich przebywać¹⁸⁹. Ponadto, Tāriq jest w j. arabskim imieniem antroponicznym o znaczeniu ‘osoby kierującej się na określoną drogę’. Innym przykładem objaśniania nazw miejscowości imionami własnymi osób jest opowieść ekspedycji Tārīfa na hiszpańskiej wybrzeże w 710 roku, od czego pochodzić ma nazwa hiszpańskiego portu Tarifa. Z dużym jednak prawdopodobieństwem miejscowość nosiła już tę nazwę przed tym wydarzeniem¹⁹⁰. Niewykluczone, że również wiele innych arabskich nazw miejscowości to zarabizowane formy nazw łacińskich, greckich czy punickich¹⁹¹.

Johannes Thomas utrzymuje, że nie istnieją arabskie inskrypcje z obszaru Hiszpanii datowane na VIII wiek, a jedynie sześć pochodzi z IX wieku – epigraf dotyczący aktu erekcyjnego meczetu w Sewilli za ‘Abd ar-Raḥmāna II (792–852), dwie inskrypcje dotyczące założenia twierdzy w Meridzie przez tego samego władcę, napis dotyczący odrestaurowania meczetu w Kordobie również przez ‘Abd ar-Raḥmāna II, inskrypcja na płycie nagrobnej kordobańskiej magnatki uwolnionej przez Al-Ḥakama, i napis na anonimowym grobie w Torre del Campo w prowincji Jaen¹⁹². Przy czym, formuły religijne pojawiają się jedynie w napisach przy twierdzy w Meridzie i Mezquity w Kordobie, z tego

188 *Ibidem*, s. 113–114.

189 Albrecht Noth, *Quellenkritische Studien zu Themen, Formen und Tendenzen frühislamischer Geschichtsüberlieferung*, Bonner Orientalistische Studien, t. 25 (1973), s. 169; za: Thomas, *Frühe spanische Zeugnisse zum Islam*, s. 114.

190 Więcej na ten temat: Joaquín Vallvé, *Nuevas ideas sobre la conquista árabe de España. Toponimia y onomástica*, Al-Quantara. Revista de estudios árabes, nr 10 (1989), s. 51–150.

191 Przykładowo, w teorii Johannes Thomasa, nazwa Gibraltar może wywodzić się od sprzężenia aramejskiego (punickiego?) *gibr* (wielki) z jego łacińskim synonimem *altus*. Tego typu złączenia zdarzają się (np. perskie *kamarband* (pas) to zestawienie dwóch synonimów o znaczeniu *pas*: aramejskiego *kamar* i średnioperskiego *band*). Thomas, *Araboislamische Geschichtsschreibung*, s. 160.

tylko w jednej datowanej na końcówkę IX wieku padają słowa *Muhammadun Rasūlu Allāhi* co nie jest rzeczą nietypową dla tego okresu historii islamu. Jak pisze Solange Ory, „w formułach *shahady* odwoływanie się do Proroka nie jest systematyczne. Odniesień tych nie ma także w tekście wygrawerowanym po prawej stronie bramy wejściowej do umajjadzkiego meczetu w Bosrze. Jak również nie ma ich w większości tekstów nagrobnych”¹⁹³. Jeśli więc w Andaluzji brakuje w napisach motta *Muhammadada*, to – zdaniem badacza z Instytutu Inârah – odpowiada to tradycji wschodnioumajjadzkich inskrypcji z okresu panowania ‘Abd al-Malika. Wynika z tego też, że wyznanie wiary w proroka nie było jeszcze wówczas integralną częścią składową tej arabskiej wiary.

Recepcja wyników badań

Teoria orientalistów-sceptyków zrzeszonych w Instytucie stanowi współcześnie zapewne najbardziej rozległą tematycznie, alternatywną wizję narodzin islamu, zakreśloną wysiłkiem większej liczby badaczy reprezentujących szereg dyscyplin naukowych. Postulowane tezy, choć kontrowersyjne, są wobec siebie komplementarne i trwają prace nad ich weryfikacją i dalszą rozbudową. Jest to najmłodsza z teorii naukowych przedstawionych w niniejszej książce, powstała w głównej mierze w pierwszej dekadzie XXI wieku.

Naukowa działalność samego ruchu Inârah jest krytykowana przez większość kręgów orientalistycznych jako z założenia nieobiektywna naukowo i nacechowana uprzedzeniem wobec tradycji muzułmańskiej. Z drugiej strony, krytyczne tezy naukowe stawiane przez członków Instytutu Inârah znalazły poparcie szeregu wybitnych intelektualistów ze świata orientalistyki, m.in. liberalnego egipskiego teologa muzułmańskiego na wygnaniu Nasra Hamida Abu Zaida (1943–2010) oraz znanego niemieckiego specjalisty od przedmuzułmańskiej epigrafiki arabskiej Manfreda Kroppa (ur. 1947). Rozgłos wokół Instytutu

192 Évariste Lévi-Provençal, *Inscriptions arabes d'Espagne: avec quarante-quatre planches en phototypie*, E. J. Brill, Leiden 1931; za: Thomas, *Frühe spanische Zeugnisse zum Islam*, s. 178.

193 Solange Ory, *Aspects religieux des textes épigraphiques du début de l'Islam*, [w:] *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée*, nr 58 (1990), s. 32; za: Thomas, *Frühe spanische Zeugnisse zum Islam*, s. 178.

Inârah sprawił, że tezy naukowe stawiane przez jego członków są dyskutowane w środowiskach zachodnioeuropejskich orientalistów, niewątpliwie przyczyniając się do rozwoju tej dziedziny nauki. Rokrocznie wydawane są liczne publikacje naukowe nawiązujące bezpośrednio lub pośrednio do efektów pracy Instytutu (w Polsce jego działalność pozostaje praktycznie nieznaną). Pozycja Instytutu w świecie studiów arabistyczno-islamistycznych przypomina zatem sytuację niektórych kontrowersyjnych orientalistów z XX wieku, np. Henri Lammensa (1862–1937)¹⁹⁴, Gabriela Théry’ego (pseud. Hanna Zakarias, 1891–1959)¹⁹⁵ czy Sulimana Basheara (1947–1991)¹⁹⁶. Wyniki ich badań zostały odrzucone jako a priori uprzedzone naukowo, przy czym niektóre z nich nie zostały do dziś odparte naukowo.

Krytyka badań prowadzonych przez badaczy Instytutu ze strony ‘tradycyjnych’ kręgów orientalistycznych często skupia się na wynikach pracy samego Christopha Luxenberga. Niemieckiemu semityście zarzuca się przede wszystkim przejawienie wpływu języka syryjskiego w tekście koranicznym. Luxenberg uogólnia wyniki swoich badań stawiając tezy dotyczące całego Koranu, które są przy obecnym stanie badań naukowo nie do obrony. Być może dlatego uchodząca w kręgach orientalistów za autorytet Patricia Crone określiła efekty jego pracy jako nieznaczące¹⁹⁷. Tu należy jednak pamiętać, że w rozumieniu sceptyków z Instytutu teoria Luxenberga nie funkcjonuje samodzielnie,

194 Lammens, belgijski jezuita znany ze swej bezkompromisowości wobec islamu, specjalizował się w najstarszym jego okresie. Autor m.in.: *Le Berceau de l’Islam: l’Arabie occidentale à la veille de l’hégire. Le climat, les Bédouins*, Sumptibus Pontificii Instituti Biblici, Romae 1914; *La Mecque à la veille de l’Hégire*, Université Saint-Joseph, Beyrouth 1924; *L’Islam, croyances et institutions*, Imprimerie catholique, Beyrouth 1926.

195 Historyk i teolog zajmujący się badaniami nad Koranem. Autor kontrowersyjnych książek: *De Moise A Mohammed. L’Islam, Entreprise Juive*, Cahors 1955; *Vrai Mohammed et faux Coran*, Nouvelles Éditions Latines, Paris 1960.

196 Bashear opowiadał się za tezą, że od połowy drugiego wieku hidżry nastąpiło w imperium arabskim wsteczne przekierowanie początkowych dziejów islamu na Hidżaz i Półwysep Arabski. Bashear był arabskim druzem. Suliman Bashear, *Muqaddima fī āt-Tā’rīḥ al-‘Aḥar. Naḥwa qirā’a ḡadīda li-ār-riwāya āl-islāmiyya*, Al-Quds 1984 (pl. *Wprowadzenie do innej historii. Ku nowemu odczytaniu muzułmańskiej wersji dziejów*); *Arabs and Others in Early Islam*, Darwin Press, Princeton 1997.

197 Patricia Crone, *What do we actually know about Mohammed?*, (https://www.opendemocracy.net/faith-europe_islam/mohammed_3866.jsp), 10.06.2008.

lecz wpisuje się w szeroki obraz alternatywnej wersji dziejów islamu, rekonstruowanej w jedną całość na podstawie wiedzy z różnych dziedzin nauki – archeologii, paleografii, numizmatyki itd.

Podobnie sprawa ma się z kwestiami paleografii Koranu i weryfikacji historyczności osoby proroka Mahometa. Są to z oczywistych względów zagadnienia drażliwe, nie tylko religijnie. Orientaliści z Instytutu Inârah idą tu w ślady zachodnich biblistów, głównie morfokrytyków (historyków form literackich) systematycznie zajmujących się już blisko dwa stulecia problemem historyczności Jezusa Chrystusa. Licznie przedłożone tezy, często wzajemnie się wykluczające czy te dość radykalne, są mimo wszystko cennym wkładem w rozwój metodologii krytyki naukowej. Wielu biblistom badającym to zagadnienie trudno jednocześnie zarzucić uprzedzenie wobec chrześcijaństwa, gdyż sami utożsamiają się z tą wiarą, szukając jej potwierdzenia w nauce. Z publikacji badaczy ruchu Inârah wynika, że kwestia historyczności postaci proroka islamu nie jest dla nich centralnym zagadnieniem badawczym, a raczej wątkiem drugoplanowym¹⁹⁸. Przy aktualnej dostępności materiałów źródłowych i metod badań jest to kwestia, o której nie sposób w ogóle mówić w kategoriach decydujących rozstrzygnięć naukowych. Niemniej jednak, być może pod wpływem doniesień medialnych, krytyka wobec Instytutu nierzadko koncentruje się często właśnie na kwestii proroka Mahometa. Znany niemiecki orientalista Tilman Nagel, przedstawiciel orientalistycznego ‘mainstreamu’ i autor ponad 1 000-stronnicowego opracowania naukowego poświęconego Mahometowi¹⁹⁹, stwierdza z przekonaniem, że: „*Na [dowód istnienia] Mahometa są obszerne, wzajemnie niezależne źródła z czasów jemu współczesnych – jest ich o wiele więcej niż o Jezusie. Gdyby były wszystkie fikcją, musiałoby to oznaczać, że za tamtych czasów istniało coś na kształt Izby Piśmiennictwa Rzeszy, która cenzurowała wszystkie źródła według tejże fikcji. Absurdalne wyobrażenie! Jeśli ktoś chce negować istnienie Mahometa na podstawie dostępnych źródeł,*

198 Markus Groß, Karl-Heinz Ohlig, *Einführung*, [w:], Markus Groß, Karl-Heinz Ohlig (red.), *Die Entstehung einer Weltreligion II. Von der koranischen Bewegung zum Frühislam, seria Schriften zur frühen Islamgeschichte und zum Koran*, t. 6, Verlag Hans Schiler, Berlin/Tübingen 2012, s. 11.

199 Tilman Nagel, *Mohammed. Leben und Legende*, Oldenbourg, München 2008.

*powinien uczynić tak samo z osobą Cezara, Karola Wielkiego i każdą inną historyczną postacią*²⁰⁰.

Z kolei historyczno-dogmatyczne rozważania Volkera Poppa, stanowiące trzon teorii Instytutu Inârah, wiodą czytelnika ku sasanidzkiej Persji okresu IV – VI wieku, gdzie schronienie znalazło wiele odłamów chrześcijaństwa wschodniego zwaśnionego z ortodoksją Cesarstwa Wschodniorzymskiego. Protopłaści muzułmanów mieli wywodzić się z potomków przesiedlonych na wschód arabskich antytrynitarnych chrześcijan. Z częściowo podobną tezą wystąpił w latach 30. XX wieku znany szwedzki historyk religii, biskup luterński Tor Andræ (1885–1947) postulując, że Mahomet mógł zostać zainspirowany do swej profetycznej misji przez kościół nestoriański z Persji²⁰¹. Z kolei orientalistów, którzy doszukiwali się źródeł islamu bezpośrednio w judaizmie, było znacznie więcej. Byli to głównie badacze żydowski – m.in. Abraham Geiger (1810–1874), Hartwig Hirschfeld (1854–1934), Charles C. Torrey (1863–1956), Josef Horowitz (1874–1931). Popp buduje swoją eksperymentalną tezę niezależnie od swoich poprzedników, niekiedy natrafiając na punkty wspólne. Najmniej wspólnego odnajduje z klasycznym przekazem tradycji muzułmańskiej uznając ją w większości za fikcję literacką. Oryginalna teoria Poppa zawiera wielkie nagromadzenie faktów, informacji, wątków i nowych spostrzeżeń, których naukowa weryfikacja zajmie z pewnością dłuższy czas. Niestety forma jej prezentacji (brak systematyzacji i hierarchizacji naukowej wyników badań, dziesiątki powracających wątków, niekiedy pomniejsze wewnętrzne niekonsekwencje) sprawia wrażenie, że śledzi się raczej tok pracy badacza niż uszeregowane efekty jego badań. Taki stan rzeczy utrudnia niekiedy ustalenie podstawowych tez, jakie Popp usiłuje postawić.

Postulowana przez ruch Inârah wizja genezy islamu bazuje na dorobku naukowym wypracowanym przez orientalistów różnych specjalizacji na przestrzeni ostatnich kilkudziesięciu lat, poszerzonym o własne odkrycia i badania.

200 Tilman Nagel, *Islam-Forschung „Bild Mohammeds ist ein Konstrukt”*, Kölner Stadt-Anzeiger, (<http://www.ksta.de/islam-forschung--bild-mohammeds-ist-ein-konstrukt--13409194>), 18.11.2008.

201 Tor Andræ, *Der Ursprung des Islams und das Christentum*, Almquist & Wiksell, Uppsala 1926.

Panteon sceptyków ...

Stanowi okazję do ponowienia apeli o podjęcie krytycznych studiów nad Koranem jako tekstem, na wzór krytyki naukowej, jakiej poddano święte księgi innych religii. Wznawia też naukową dyskusję nad różnymi aspektami studiów islamistycznych, w tym ich zasadniczymi założeniami metodologicznymi. Natomiast dla środowisk muzułmańskich fundamentalistów rysuje wizję bezsprzecznie obrazoburczą, nie do zaakceptowania przede wszystkim ze względów ideologicznych. Mimo to, pojedyncze tezy badaczy z Instytutu Inârah spotkały się również z nielicznymi, pozytywnymi recenzjami ze świata islamu – napłynęły one z Libanu i Iranu w odniesieniu do publikacji Christopa Luxenberga²⁰².

202 Marx, *Bahira-Legende, Dante und Luxenberg*, s. 126–127.

Zakończenie

Narodziny islamu i dwa pierwsze wieki jego dziejów są dla historyków religii okresem niosącym nieporównywalnie więcej znaków zapytania i dylematów niż pewników. Patrząc na nurtujące badaczy zagadnienia przez pryzmat prawideł krytyki naukowej, niepewności dotyczą już najbardziej podstawowych ustaleń powszechnie uznawanych za niepodważalne aksjomaty. Wziąwszy na przykład Koran, nasuwają się fundamentalne pytania: kiedy, gdzie i jak sposób powstał? Z jakiego środowiska pochodzi? Dla kogo został napisany – kto był jego grupą docelową? W jakiej postaci i w jakim języku powstał? W jaki sposób przekazywano Koran w jego najstarszej fazie? Kto, kiedy, w jaki sposób i w jakim celu go skodyfikował? Czy możliwa jest rekonstrukcja koranicznego tekstu najbliższego tzw. wersji autograficznej? Autorzy opisanych w niniejszej książce teorii naukowych przedstawiają swoje hipotezy bazując na doświadczeniu zdobytym w różnych dziedzinach nauki i na dostępnych im źródłach. Z jednej strony nie można nie zauważyć, iż każda z przedstawionych wizji genezy islamu jest inna i nie da się ze sobą pogodzić w szczegółach¹. Jednak przy wnikliwszej analizie, można wyraźnie zauważyć pewne cechy łączne – szeroki, wspólny mianownik stanowiący o przynależności tych teorii do szkoły sceptycyzmu we współczesnej islamistyce.

¹ W opinii większości islamoznawców, mniej lub bardziej zaznajomionych z tematem, teorie te przedstawiają wzajemnie wykluczający się obraz genezy islamu. Czołowa arabistka niemiecka, kierownik wieloletniego projektu Corpus Coranicum, określiła tę sytuację mianem „beznadziejnego chaosu”. Angelika Neuwirth, *Zur Archäologie einer Heiligen Schrift. Überlegungen zum Koran vor seiner Kompilation*, [w:] Christoph Burgmer (red.), *Streit um den Koran. Die Luxemburg-Debatte. Standpunkte und Hintergründe*, Berlin 2004, s. 82

G. Lüling rysuje nam inspirujący, mistyczny obraz głębi duchowości mieszkańców Bliskiego Wschodu okresu późnego antyku oraz zawłości przeżywanych przez nich dylematów wiary. Jego nieszablonowe podejście do studiów nad genezą islamu od strony ewolucji myśli dogmatycznej i filozoficznej, hermeneutyki, antropologii kulturowej i antropozofii wiedzie czytelnika w świat hierarchii wartości ówczesnego człowieka; hierarchii, która może być jednym z kluczy do odczytywania znaczenia najstarszych, zachowanych zabytków kultury islamu (w tym przede wszystkim piśmiennictwa) w zgodności z intencją ich twórców. Współczesny człowiek rozumuje i wartościuje inaczej, stąd nierzadko – mimo dysponowania szeroką paletą narzędzi naukowych i gruntownego przygotowania merytorycznego na miarę XXI wieku – nie jest w stanie dotknąć ducha analizowanego tekstu i interpretuje go na własny sposób. Lüling jest ewenementem w szeregach współczesnych islamoznawców, gdyż oręduje za powrotem do klasycznych szkół metodologii (w szczególności metody krytyki historycznej koncentrującej się na ciągłości rozwoju dogmatyki) i ich wzbogacenia o elementy metod bardziej współczesnych (historii form, redakcji, źródeł, literackiej i filologicznej krytyki tekstu itd.). Narzędzia badań filologicznych, literaturoznawczych czy innych dyscyplin naukowych, które są dziś wykorzystywane z dużą intensywnością do badań nad zabytkami historii w wyłącznym zawężeniu do samych tychże dziedzin, nie dadzą miarodajnych efektów naukowych w odłączeniu od teologii. Interdyscyplinarność w przypadku badań historyczno-religijnych powinna być zhierarchizowana przyznając nadrzędną rolę dziedzinom śledzącym rozwój myśli filozoficznej i prawd religijnych. Teologia (filozofia) dogmatyczna, a konkretnie śledzenie ewolucji doktryn wiary, jest dla Lülinga nieodzownym punktem wyjścia do rozważań filologicznych, historycznych, kulturoznawczych. Pozostałe dziedziny mogą mieć rolę wspierającą. Myśl nie pojawia się znikąd, ma swój początek i dzieje, które można starać się prześledzić metodami naukowymi. Myśl nie ginie, lecz przybiera nowe formy i wciąż ewoluje. Dla Lülinga liczą się zatem fakty weryfikowalne naukowo i – co konieczne – wkomponowane w racjonalne ramy rozwoju myśli teologicznej (takie schematy dostarcza m.in. bliska nam kulturowo biblistyka). W swojej metodzie Lüling nie baczy zatem wiele na

zmitologizowany korpus tradycji religijnej islamu, choć oczywiście nie odrzuca go jako materiału badawczego.

Sama lektura publikacji Lülinga wymaga przynajmniej ogólnego przygotowania teologicznego, lecz nawet dla 'niewtajemniczonych' może być intrygującą, niepowszednią przygodą wiodącą na obrzeża bliskowschodniego świata ezoteryki przełomu starożytności i ery nowożytnej. Powszechnie i dość schematycznie klasyfikuje się Lülinga jako badacza nastawionego apriorycznie prochrześcijańsko i usiłującego przypisać islamowi chrześcijańskie korzenie, natomiast tak z pewnością nie jest. Niemiecki teolog sam odżegnuje się od bycia chrześcijaninem we współczesnym rozumieniu, a jego teoria dryfuje bezkompromisowo w stronę gnozy, dualizmu i hipotetycznych form synkretyzmu religijnego, wszystko w szerszym aspekcie ewolucjonizmu kulturowego. Wielka szkoda, że niewpisujący się w schematy islamistycznego mainstreamu Lüling został prawie całkowicie zmarginalizowany w świecie orientalistyki niemieckiej słynącej nie od dziś z oryginalności i pionierstwa w tej dziedzinie nauki.

W przeciwieństwie do Güntera Lülinga, John Wansbrough pozostaje w świecie zachodniej nauki (w szczególności anglosaskiej) znamienitym autorytetem i jest stawiany za przykład zdroworozsądkowego krytycyzmu we współczesnej islamistyce. Próba zastosowania w koranistyce znanych z biblistyki metod krytyki form i redakcji zyskała mu miano pioniera na tej niwie studiów nad najstarszym okresem islamu. Podczas gdy wysiłki Lülinga koncentrowały się na poszukiwaniu tekstu *Koranu Proroka* (jako dalekiego pierwowzoru później skodyfikowanego Koranu, najbliższego profetycznemu przesłaniu Mahometa) i określeniu jego dogmatycznych źródeł, Wansbrough skupia się na samym historycznym procesie i mechanizmach powstawania kanonu Koranu z materiałów profetycznych – technikach ich korelowania i kompilacji, pierwszej redakcji, dalszej ewolucji ustnej i pisemnej przekazu, w końcu harmonizacji tekstu Koranu z korpusem sunny, jego finalnej normaty-zacji i kanonizacji, co miało nastąpić po około dwóch wiekach od misji proroka. Treść i forma Koranu ewoluowała równolegle do procesu powstania zbiorów profetycznej sunny, literatury egzegetycznej i innych dzieł piśmiennictwa arabskiego z gatunki prawa, tafsiru i filologii, a sama kanonizacja Koranu była

poddyktowana pragmatycznymi potrzebami jurystycznymi, politycznymi i religijnymi. Tekstualnie źródła Koranu mają wywodzić się z pism tradycji monoteistycznych – judaistycznej, chrześcijańskiej i judeochrześcijańskiej.

Teza Wansbrough o późnej standaryzacji kodyfikacji świętej księgi islamu, choć nie spotkała się z ogólną akceptacją ze strony kręgów naukowych, nie została również powszechnie odrzucona. Dopiero ostatnio można ją było skonfrontować z najnowszymi wynikami badań manuskryptów z Sany i datowania radiowęglowego kart kodeksu z Birmingham, które świadczą z dużym prawdopodobieństwem, że co najmniej fragmentarycznie tekst koraniczny musiał istnieć w którymś z wariantów tekstualnych już w VII, a nawet VI (!) wieku. Niemniej jednak warsztat powstawania świętego tekstu opisany przez Wansbrough na przykładzie Koranu stanowi wciąż inspirujące wsparcie dla technik hermeneutycznych stosowanych przy lekturze Koranu. Tezy powstają i upadają, na czym zyskuje metodologia badań. Właśnie podejście metodologiczne Wansbrough jest najcenniejszą, ponadczasową wartością jego teorii, która pod koniec lat 70. XX wieku w dużym stopniu zrewolucjonizowała rozwój zachodniej koranistyki na długie lata. Wpływ ten byłby zapewne jeszcze szerszy, gdyby nie niezwykle zawity i nieprzystępny sposób wyrażania się Wansbrough w jego anglojęzycznych publikacjach. Sceptycyzm naukowy w połączeniu z solidnym warsztatem metodologicznym czyni pozycje amerykańskiego badacza obowiązkowymi lekturami dla adeptów współczesnych, krytycznych studiów nad Koranem. Metoda Wansbrough jest też dobrym przykładem interdyscyplinarności, gdyż przenosi doświadczenia biblistów na grunt arabistyki i islamistyki – dziedzin dotychczas silnie splecionych z tradycją religijną islamu.

Bezpośrednio z wielodyscyplinarnego doświadczenia Wansbrough korzystała na londyńskiej uczelni School of Oriental and African Studies jedna z jego wyróżniających się studentek – Patricia Crone. Teoria hagaryzmu wzbudzona przez nią do życia i rozwijana wspólnie z M. Cookiem i M. Hindsem miała jednak dość krótki naukowy żywot. Trafność doboru niearabskich źródeł, które Crone powzięła za filary swego metodologicznego eksperymentu, zdezaktualizowała się już w dużej części z racji na postęp badań i poszerzanie się

spektrum spojrzenia na inne, dostępne materiały. Jedynie niewiele z tego składowych hagaryzmu ostało się zębowi czasu, i to bardziej w sposób pośredni – na zasadzie metody milczenia źródeł. Chodzi między innymi o niemożność prowadzenia badań (w tym archeologicznych) z wykorzystaniem wielu metod krytyki naukowej na terenie saudyjskiego Hidżazu (patrz teza o mekkańskim handlu Crone), skąpość samych niearabskich źródeł współczesnych wydarzeniom w Syro-Palestynie z lat 30. VII wieku i mnogość interpretacyjną tych nielicznie zachowanych (wybór Crone ograniczył się w praktyce do jedynie kilku źródeł) czy prawie całkowity brak zabytków piśmiennictwa arabskiego w postaci źródłowej sprzed VIII/IX wieku (większość dzieł, w tym żywot Mahometa, znamy z odniesień, cytatów i opracowań w późniejszych pozycjach). Podobnie jak jej mentor Wansbrough, Crone podejmuje też wciąż aktualne dla nauki rozważania o kwestii ciągłości ustnej przekazu tradycji, zakresie wpływów judaizmu (i samarytanizmu), genezie prawa religijnego islamu, a także zagadce przebiegu tego momentu dziejów, w którym islam ujrzał światło dzienne. Crone nie podejmuje się natomiast bliższych dywagacji nad suponowanym pochodzeniem Koranu, ograniczając się jedynie do pojedynczych zagadnień weń poruszanych (takich jak np. tożsamość koranicznych *mušrikūn*). Mimo ogromnego nakładu pracy i dbałości o szczegółową weryfikację dostępnych materiałów, wydaje się, że Patricii Crone nie chodziło jednak tyle o sam osobliwy efekt swych badań, co raczej o wyrażenie dezaprobaty wobec konformizmu i bezkrytycyzmu niektórych środowisk naukowych w badaniach nad narodzinami islamu oraz o nakreślenie w zarysach metodologicznej alternatywy dla takiego stanu rzeczy. Żywiłowym zamysłem Crone, w szczególności w latach młodości, było – podobnie jak w przypadku J. Wansbrough – przeniesienie pełnego przekroju narzędzi metodologicznych powszechnie stosowanych w zachodniej nauce na pole studiów nad wczesnym dziejami islamu. Podobnie jak Wansbrough, również i Crone była krytykowana za czynienie tego w sposób zbyt mechaniczny, arbitralny i wybiórczy, bez powzięcia należytej poprawki na specyfikę badanej dyscypliny. Z perspektywy lat można stwierdzić, że jej przesiąknięta sceptycyzmem naukowym teoria była kolejnym kamieniem milowym w rozwoju współczesnej islamistyki. Crone dała się poznać w kręgach naukowych jako badaczka wnikliwa, o solidnym,

‘nordyckim’ warsztacie naukowym, bezkompromisowa wobec tych metod badań islamistycznych, które są zbyt spolegliwe wobec historyzowanej tradycji islamu.

Podobnie jak Wansbrough i Crone, również i izraelski archeolog Yehuda Nevo nie dawał wiary późnym źródłom tradycji islamu opisującym pochodzenie tej religii. W jego przekonaniu, mamy tu do czynienia nie tyle z procesem ‘opisywania’, co kreowania dziejów społeczności wiernych, w wyniku działania licznych nakładających się na siebie, długofalowych czynników. Nevo poświęca się rekonstrukcji wczesnej historii islamu na podstawie ustaleń przede wszystkim archeologicznych, epigraficznych i numizmatycznych, co sprawia, że – podobnie jak u Crone – w centrum jego teorii nie znajduje się sam tekst Koranu ani mechanizmy jego powstawania. Nevo – znowu podobnie jak Crone – przyłącza się tutaj do tezy Wansbrough (a wcześniej J. Schachta), iż późna normatyżacja i kanonizacja koranicznego tekstu była podyktowana potrzebami halachicznymi – stworzeniem autorytatywnej, jednolitej, kompromisowej wykładni prawa muzułmańskiego. Sztandarową i oryginalną tezę Nevo jest za to ahistoryczność podbojów arabskich (muzułmańskich), a także rola Bizancjum w tworzeniu się arabsko-muzułmańskiego kalifatu. Postulowany przez izraelskiego badacza, misternie opracowywany przez kilka wieków plan Bizancjum polegający na zamierzonym odwróceniu ze swych wschodnich prowincji (w tym z dochodowego Egiptu!) wydaje się niezbyt realny historycznie. Kontrastuje już nie tylko z apologetycznymi naukami tradycji islamu, lecz również z licznymi ustaleniami z zakresu bizantynistyki i historii kościołów wschodnich. Niemniej jednak szczegółowość opisu argumentów Nevo rzuca światło na te historyczne zależności z nowej perspektywy. Podobnie drobiazgowo izraelski badacz opisuje wiele innych elementów składowych swej teorii. Lekkie pióro naświetla czytelnikowi wielobarwny obraz Bliskiego Wschodu przed i w trakcie formowania się islamu – świat złożonych uwarunkowań historycznych, politycznych, demograficznych, społecznych, ekonomicznych oraz – oczywiście – skomplikowanej mapy wyznaniowej regionu. Czy Nevo ma rację, podobnie jak postuluje Crone, że trudno jest o dowody pozwalające doszukiwać się pradziejów islamu w pogańskim Hidżazie, a rzeczone wydarzenia rozegrały się w rzeczywistości o wiele bardziej na północ – w regionie Syro-Palestyny? Teoria Nevo stanowi

dobrze narzędzie do uświadomienia sobie, iż wpływ tzw. pogaństwa w okresie formacyjnym islamu mógł być znacznie szerszy i silniejszy niż uważa się powszechnie, a mechaniczny podział na erę przedmuzułmańską i muzułmańską powielany w historii, archeologii, literaturze i sztuce jest sztuczny i ma się nijak do płynności procesów historycznych. Jako sceptyk Nevo nie ma problemu ze stwierdzeniem, iż wizja początków islamu podawana przez tradycyjną literaturę muzułmańską tak dalece odbiega od współczesnych ustaleń naukowych świata zachodniego, iż nie sposób jest pogodzić jednego z drugim. Oczywiście jak i inne publikacje sceptyków i rewizjonistów, również i pozycje Nevo nie powinny być czytane rozłącznie od klasycznych dzieł tematycznych arabistyki i islamistyki, z należytą czujnością i świadomością, że wizja autora pozostaje rozważana w kategoriach zbioru hipotez i musi wymagać wnikliwej weryfikacji. Z drugiej strony, dezawuowanie in extenso teorii Nevo określając ją mianem pseudonaukowej byłoby również nieporozumieniem równoznacznym ze świadomym pominięciem ważkich dowodów historycznych, deprecjonowaniem metody historycznej i krytyki źródeł. W badaniach nad genezą islamu należy zdawać sobie sprawę, iż na chwilę obecną nauka nie dysponuje takimi materiałami źródłowymi współczesnymi tamtym wydarzeniom, które pozwalałyby bezspornie nakreślić choćby ramowy ich przebieg. Stąd zarówno klasyczna, konwencjonalna wersja wydarzeń, jaki i wiele nieortodoksyjnych kontr-teorii szkoły sceptycznej ma charakter mniej lub bardziej spekulatywny naukowo, w dużej mierze bazujący na źródłach wtórnych i z założenia wymagający rewizji. Warto również zauważyć, że izraelski badacz jest jedynym przedstawicielem szkoły sceptycyzmu w islamistyce opisanym w niniejszej książce, który funkcjonował na styku dwóch światów – bliskowschodniego, w którym na co dzień żył i pracował, i zachodniego, do którego przynależał świadomościowo i naukowo.

Wizja narodzin islamu naszkicowana przez badaczy zrzeszonych w niemieckim Instytucie Inârah jest swoistą kulminacją dociekań szkoły sceptyków ostatnich kilkadziesiąt lat. Po części buduje na elementach zaczerpniętych z teorii wyżej opisanych autorów (i wcześniejszych), a jednocześnie wnosi wiele własnych, oryginalnych hipotez. Wbrew powszechnemu przekonaniu (a nawet opinii niektórych recenzentów), konstrukcją nośną i kamieniem

węgielnym teorii Instytutu Inârah nie jest *Syroaramejska lektura Koranu* Christopha Luxenberga, lecz interdyscyplinarne rozważania Karla-Heinza Ohliga z zakresu religioznawstwa i historii². Luxenberg ogranicza się przede wszystkim do filologicznej analizy koranicznych passusów i ich korelacji z suponowanymi odpowiednikami w tradycji literatury i liturgii chrześcijańskiej. Natomiast głównymi konstruktorami alternatywnej wizji islamu są V. Popp, K.-H. Ohlig i M. Groß. Tezy innych badaczy zrzeszonych w Instytucie Inârah są przez nich weryfikowane, interpretowane i plastycznie wkomponowywane w ramy tej wizji. Patrząc holistycznie, jest ona przede wszystkim wyrazem przekonania (dzielonego z innymi przedstawicielami szkoły sceptyków), że kultura i religia chrześcijańska, a w szczególności chrześcijaństwo syryjskie, miało duży wpływ na powstanie i rozwój islamu. O ile np. J. Wansbrough lub Y. Nevo dopatrywali się korzeni regresywnej duchowości islamu w judeochrześcijaństwie i kierowali swój wzrok ku wielokulturowej Mezopotamii, o tyle badacze z Instytutu Inârah wplatają w swą teorię dość niecodzienny wątek wschodnioperski. Jednym i drugim chodzi jednak w gruncie rzeczy o to samo: wykazanie i objaśnienie logicznej ciągłości i płynności dziania się naturalnych procesów religiotwórczych, które legły u podstaw wczesnomuzułmańskiej duchowości (i których znaczenie tak wyraźnie akcentowali zwłaszcza Lüling i Wansbrough). Argument o selektywności doboru materiałów źródłowych i metodologii, podnoszony przez krytyków badań Instytutu Inârah, można równie dobrze odwrócić i skierować wobec każdej innej wersji wydarzeń historycznych z VII wieku, co do których dysponujemy jedynie bardzo skąpyimi i pośrednimi źródłami z okresu im współczesnego. Patrząc z tej perspektywy, czy ma to większe znaczenie, że badacze z Inârah dopatrują się genezy ideologicznych protoplastów islamu we wschodniej Persji (w Chorasanie), że widzą w pierwszych kalifach władców wschodniochrześcijańskich, czy że opowiadają się za rozpoczęciem islamizacji Hiszpanii

² Mimo, że szkoła sceptycyzmu formowała się z rosnącą intensywnością w II poł. XX wieku, a w latach 70. i 80. pojawiło się w krótkich odstępach czasowych kilka rozległych tematycznie teorii naukowych, nie zyskały one większego zainteresowania popularyzatorskiego. Dopiero kontrowersyjna *Syroaramejska lektura Koranu* Christopha Luxenberga przeniosła część ożywionej debaty toczonej się w środowiskach naukowych do świata publicystyki i ogólnodostępnych mediów.

znacznie później niż w roku 711 n.e.? Za tymi i podobnymi tezami, niektórymi dość fantazyjnymi, kryje się dogłębne przekonanie o istnieniu nieprzerwanego kontinuum i powtarzalności mechanizmów tworzących bieg historii, związków przyczynowo-skutkowych między zjawiskami, i o konieczności poszukiwania coraz to nowszych metod wyjścia z impasu, w jakim znalazły się studia nad wczesnym islamem i Koranem.

Szkoła sceptycyzmu naukowego zrodziła się w reakcji na niedoskonałości warsztatów metodologicznych stosowanych w studiach nad wczesnym islamem, w szczególności Koranem. Należy pamiętać, że większość współczesnych islamoznawców i arabistów utożsamia się z klasycznymi szkołami metodologii i krytyki naukowej w islamistyce, mniej lub bardziej koncyliacyjnymi wobec źródeł tradycji religijnej islamu. Kolejnym problemem, również ważkim, jest powszechna praktyka podejmowania się studiów nad Koranem przez badaczy przy znajomości jedynie języka arabskiego – a więc z pominięciem innych języków semickich czy języków klasycznych (i stojących za nimi kultur). Takie podejście w znaczny sposób warunkuje osiągnięte rezultaty i zacieśnia krąg zależności badaczy od źródeł arabsko-muzułmańskich.

Tymczasem wiele elementów wyżej opisanych teorii sugeruje możliwy związek genezy islamu z ruchami chrześcijańskimi, okołochrześcijańskimi i judaistycznymi funkcjonującymi na Bliskim Wschodzie w VII wieku. Stąd z ust krytyków Lülinga, Wansbrough czy Crone padają nierzadko argumenty o rozmyślnej próbie pozbawienia społeczności muzułmańskich filarów wiary, na których wspiera się oryginalna doktryna islamu. Należałoby tutaj zastanowić się jednak hipotetycznie, co właściwie oznaczałoby naukowe potwierdzenie się tych teorii, choćby w niewielkiej części? Odpowiedź niesie nam analogia do studiów biblijnych. Choć liczne elementy składowe Biblii Hebrajskiej (toposy, motywy, archetypy, opowieści itd.) stanowią de facto nowe opracowania jeszcze starszych materiałów pochodzących z innych bliskowschodnich tradycji religijnych, to jednak nie oznacza to, że Biblia nie kształtuje ich w nowy, autorski sposób wnosząc do nich również wiele oryginalnej i spójnej myśli. Fakt, że ewangelie synoptyczne zawierają rozliczne motywy opisujące działalność Chrystusa zaczerpnięte z Psalmów i innych ksiąg profetycznych Starego

Testamentu, nie dyskredytuje treści Nowego Testamentu jako przekazu spisane-
nego z zawodnej pamięci indywidualnej czy zbiorowej społeczności wiernych,
których od opisywanych wydarzeń dzieliła duża przestrzeń czasu³.

Największą wartością przedstawionych tu teorii nie są de facto ich
naukowe efekty, lecz to, co je łączy tworząc podwaliny pod szkołę scepty-
cyzmu: niekonwencjonalność i innowacyjność instrumentarium metodologicz-
nego, konsekwencja i racjonalizm wbrew utrwalonym aksjomatom bądź presji
ze strony środowisk naukowych, odwaga i bezkompromisowość, postulowana
ciągłość procesów historycznych i oczywiście postawa krytycyzmu (sceptycyz-
mu) naukowego – dość poważnie zaniedbana we współczesnej dyscyplinie
badań nad wczesnym islamem. Nie sposób nie zgodzić się na koniec z jednym
z autorytetów amerykańskich studiów islamistycznych Fredem Donnerem,
który stwierdził, że „*Już sama otwartość tej debaty jest zdrowa i może nas
poprowadzić do etapu prawdziwego konsensusu dotyczącego podstawowych
zagadnień; konsensus ten, jeśliby zaistniał, byłby trwalszy, gdyż u jego podstaw
ległoby skrupulatne studium rzeczywistych dowodów i wszystkich opcji
interpretacyjnych, a nie przyjęta z góry wizja dogmatyczna*”⁴.

³ Daniel A. Madigan, Foreword, [w:] Gabriel S. Reynolds (red.), *The Qur'ān in Its Historical Context*, New York 2008, s. xiii.

⁴ Fred M. Donner, *The Qur'ān I recent scholarship. Challenges and desiderata*, [w:] Gabriel S. Reynolds (red.), *The Qur'ān in Its Historical Context*, New York 2008, s. 43.

Bibliografia

Biblia Jerozolimska, Pallotinum, wyd. I, Poznań 2006

Breviarium iuxta ritum Ecclesiae Antiochenae Syrorum. Pars autumnalis. Volumen secundum, Mausili, Typis Fratrum Praedicatorum 1886

Septuaginta czyli grecka Biblia Starego Testamentu wraz z księgami deuterokanonicznymi i apokryfami żydowskimi oraz onomastykonem, wyd. III, Warszawa 2014

The Encyclopaedia of Islam. New Edition, Leiden 1960–2005

Atlantic Monthly, January 1999

(<http://www.theatlantic.com/magazine/archive/1999/01/what-is-the-koran/304024/>)

ADAMS Charles J., *Reflections on the Work of John Wansbrough*, *Method and Theory in the Study of Religion* 9 (1997), s. 75–90

AL-AZAMI Muhammad M., *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Riyadh 1985

AL-AZAMI Muhammad M., *The History of the Qur'anic Text: From Revelation to Compilation*, wyd. II, Malaysia 2011

ALEXANDER Paul J., *The Byzantine Apocalyptic Tradition*, Berkeley 1985

AL-ĠARNĀTĪ Abū Ḥayyān, *Tafsīr Baḥr ʾal-Muḥīt*, Dār al-Fikr, Bayrūt, wyd. II, 1403 r.h.

AL-ḤARĪRĪ Abū Mūsā, *Qass wa-nabī, baḥt fī naš'at ʾal-islām*, Diyār 'aql, Lubnān, 1979

ALI Abdullah Yusuf (tłum.), *The Holy Qur'an*, Ware 2000

AL-YA' QŪBĪ Aḥmad, w red. Martijn Th. Houtsma, *Ibn Wādhīh qui dicitur Al-Ja' qubī, Historiae, Historiam Islamicam continens*, Leiden 1883

ANDRÆ Tor, *Der Ursprung des Islams und das Christentum*, (przedruk z *Kyrkohistorisk Årsskrift* z lat 1923–1925), Uppsala – Stockholm 1926

ARGYRIOU Astérios, *Perception de l'Islam et traductions du Coran dans le monde byzantine grec*, *Byzantion* 75 (2005), s. 25–69

ARNOLD Thomas, *The Preaching of Islam. A History of the Propagation of the Muslim Faith*, London 1913

AS-SIĞISTĀNĪ Abū Dāwud, *Ṣaḥīḥ sunan āl-muṣṭafā*, t. I, Kair 1348 r.h.

ASSMANN Jan, *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i tożsamość polityczna w cywilizacjach starożytnych*, Warszawa 2008.

AS-SUYŪTĪ Ğalāl ad-Dīn, *Al-Itqān fī 'Ulūm āl-Qur' ān*, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, t. I, 2000

ATIYA Aziz S., *History of Eastern Christianity*, New York 1980

AṬ-ṬABARĪ Abū Ğa'far Muḥammad Ibn Ğarīr, *Ĝāmi' āl-bayān 'an ta' wīl āy āl-Qur' ān*, Kair 1329 r.h.

AṬ-ṬABARĪ Abū Ğa'far Muḥammad Ibn Ğarīr, *Annales quos scripsit Abu Dżafar Mohammed Ibn Djarir At-Tabari* (arab. *Ta' rīḥ ār-Rusul wa-āl-Mulūk*), de Goeje Michael J. (red.), t. 1–16, Leiden 1879–1901

AṬ-ṬABARĪ Abū Ğa'far Muḥammad Ibn Ğarīr, *Historia proroków i królów. Z dziejów Bizancjum (do połowy VII w.)* (arab. *Ta' rīḥ āl-Rusul wa-āl-Mulūk*), wybór tłum. F. Jakubowski, Poznań 2011

AUGAPFEL Julius, *Das Kitab im Quran*, *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 29 (1915), s. 384–93

AZAI EZ Mehdi, REYNOLDS Gabriel S., TOMMASO Tesei, ZAFER M. Hamza (red.), *The Qur'an Seminar Commentary / Le Qur'an Seminar: A Collaborative Study of 50 Qur'anic Passages / Commentaire collaboratif de 50 passages coraniques*, Berlin 2016

AZZI Joseph, *Le Prêtre et le Prophète: Aux Source du Coran*, Paris 2001

- BAKHIT Muhammad A., SCHICK Robert (red.), *The History of Bilād Al-Shām during the Umayyad Period*, t. 2, Amman 1989
- BANGERT Kurt, *Muhammad. Eine historisch-kritische Studie zur Entstehung des Islams und seines Propheten*, Wiesbaden 2016
- BARTNICKI Roman (red.), *Metody interpretacji Nowego Testamentu*, Kraków 2014
- BASHEAR Suliman, *Muqaddima fī āt-Tā' rīh āl-'Āḥar. Naḥwa qirā' a ḡadāda li-ār-riwāya āl-islāmiyya*, Al-Quds 1984
- BASHEAR Suliman, *Arabs and Others in Early Islam*, Princeton 1997
- BATES Michael L., *The Coinage of Syria Under the Umayyads, 692–750 A.D.*, [w:] Muhammad A. Bakhit, Robert Schick (red.), *The History of Bilād Al-Shām during the Umayyad Period*, t. 2, Amman 1989, s. 195–228
- BAUER Hans, *Über die Anordnung der Suren und über die geheimnisvollen Buchstaben im Qoran*, Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, t. 75 (1921), s. 1–20.
- BAUER Thomas, *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*, Berlin 2011
- BAUER Walter, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, wyd. II w redakcji G. Streckera, Tübingen 1964
- BAUMSTARK, Anton, *An Early Islamic and Pre-Islamic Arabic Gospel Translation from the Syriac*, [w:] Ibn Warraq (red.), *Christmas in the Koran: Luxenberg, Syriac, and the Near Eastern and Judeo-Christian Background of Islam*, Amherst New York 2014, s. 329–332
- BELL Richard (tłum. i red.), *The Qur' ān: Translated, with a critical re-arrangement of the Surahs*, Edinburgh 1937–1939
- BELL Richard, *The Origin of Islam in Its Christian Environment*, London 1968
- BELLAMY James A., *The Mysterious Letters of the Koran: Old Abbreviations of the Basmalah*, Journal of the American Oriental Society, t. 93 (1973), s. 267–285
- BERG Herbert, *The Implications of, and Opposition to, the Methods and Theories of John Wansbrough*, Method and Theory in the Study of Religion 9 (1997), s. 3–22
- BERG Herbert, *The Development of Exegesis in Early Islam: The Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period*, Richmond 2000

- BERGMANN Uwe, SADEGHI Behnam, *The Codex of a Companion of the Prophet and the Qurān of the Prophet*, Arabica. 57 (2010), s. 343–436
- BERGSTRÄßER Gotthelf, *Koranlesung in Kairo*, Der Islam, t. 20 (1932), s. 1–42
- BERKEY Jonathan P., *The Formation of Islam: Religion and Society in the Near East, 600–1800*, New York 2003
- BERMAN Ariel, *Islamic Coins: exhibition winter 1976*, A. Mayer Memorial Institute for Islamic Art, Jerusalem 1976
- BIELAWSKI Józef (tłum. i kom.), *Koran*, Warszawa 1986
- BIRKELAND Harris, *Old Muslim opposition against Interpretation of the Koran*, Oslo 1955
- BIRKELAND Harris, *The Lord Guideth. Studies on Primitive Islam*, Oslo 1956
- BLACHÈRE Régis (tłum. i red.), *Le Coran*, Paris, 1966
- BONNER Michael D. (red.), *Arab-Byzantine Relations in Early Islamic Times*, Ashgate 2004
- BONNET-EYMARD Bruno, *Le Coran. Traduction et commentaire systématique*, t. I – III, Saint-Parres-lès-Vaudes b.r.w.
- BOULLATA Issa J. (red.), *Literary Structures of Religious Meaning in the Qur'ān*, Richmond Surrey 2000
- BOWMAN John, *The Debt of Islam to Monophysite Syrian Christianity*, [w:] Ibn Warraq (red.), *Christmas in the Koran: Luxenberg, Syriac, and the Near Eastern and Judeo-Christian Background of Islam*, Amherst New York 2014, s. 659–682
- BÖWERING Gerhard, *Recent Research on the Construction of the Qur'ān*, [w:] Gabriel S. Reynolds (red.), *The Qur'ān in Its Historical Context*, New York 2008, s. 70–87.
- BRAVMANN Max M., *Materialien und Untersuchungen zu den phonetischen Lehren der Araber*, Göttingen 1934
- BRAVMANN Max M., *The Spiritual Background of Early Islam. Studies in Ancienl Arab Concepts*, Leyde 1972
- BROCK Sebastian P., *Syriac Sources for Seventh-Century History*, Byzantine and Modern Greek Studies, t. 2 (1976), s. 17–36

- BROCK Sebastian P., *Syriac Historical Writing: A Survey of the Main Sources*, Journal of the Iraq Academy, Syriac Corporation 5 (1979–1980), s. 1–30
- BROCK Sebastian P., *Syriac Views of Emergent Islam*, [w:] Gautier H.A. Juynboll (red.), *The Studies on the First Century of Islamic Society*, Carbondale-Edwardsville 1982 (przedruk w: *Syriac Perspectives on Late Antiquity*, Collected Studies Series, t. 199 (1984), s. 9–21)
- BROCK Sebastian P., *Studies in Syriac Christianity: History, Literature, and Theology*, Ashgate 1992
- BROCKELMANN Carl, *Arabische Grammatik*, VEB Verlag Enzyklopädie, Leipzig 1985
- BRZOZOWSKA Zofia, *Boginie przedmuzułmańskiej Arabii (Al-Lat, Al-Uzza, Manat)*, [w:] Teresa Wolińska, Paweł Filipczak (red.), *Bizancjum i Arabowie. Spotkanie cywilizacji VI – VIII wiek*, Warszawa 2015, s. 64–89
- BUDGE Ernest A. Wallis (red.), *The Histories of Rabban Hōrmīzd the Persian and Rabban Bar-‘Idtā*, t. I i II, London 1902
- BULTMANN Rudolf K., *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1921
- BURGMER Christoph (red.), *Streit um den Koran. Die Luxemburg-Debatte: Standpunkte und Hintergründe*, Berlin 2004, s. 83–89
- BURTON John, *Those are the high-flying cranes*, Journal of Semitic Studies, t. XV (1970), s. 246–265
- BURTON John, *The Collection of The Qur’ān*, Cambridge 1979
- BUSS Martin J., *Biblical Form Criticism in its Context*, Sheffield 1999
- BUTLER Alfred J., *The Arab Conquest of Egypt and the Last Thirty Years of the Roman Dominion*, Oxford 1902
- CAETANI Leone, *Annali dell’Islam*, t. 1–10, Milan 1905–1907
- CAETANI Leone, *‘Uthmān and the Recension of the Koran*, Muslim World 5 (1915), s. 380–390
- CALDER Norman, *History and Nostalgia: Reflections on John Wansbrough’s The Sectarian Milieu*, Method and Theory in the Study of Religion 9 (1997), s. 47–73
- CALDER Norman, *Islamic Jurisprudence in the Classical Era*, (w red. Colina Imbera), New York 2010

CAMERON Averil, CONRAD Lawrence I. (red.), *The Byzantine and Early Islamic Near East. I. Problems in the Literary Source Material*, Princeton 1992

CAMPO Juan Eduardo (red.), *Encyclopedia of Islam*, New York 2009

CANIVET Pierre, REY-COQUAIS Jean-Paul (red.), *La Syrie de Byzance à l'Islam, VIIe- VIIIe siècles. Actes du Colloque international Lyon -Maison de l'Orient Méditerranéen, Paris – Institut du Monde Arabe, 11–15 septembre 1990*, Damas 1992

CARTER, Michael G., *Arab Linguistics. An introductory classical text with translation and notes*, Amsterdam 1981

CECOTA Błażej, *Ekspansja arabska na tereny bizantyńskie (632–718) i początki organizacji kalifatu*, [w:] Teresa Wolińska, Paweł Filipczak (red.), *Bizancjum i Arabowie. Spotkanie cywilizacji VI – VIII wiek*, Warszawa 2015, s. 298–345

CHABBI Jacqueline, *Koran, hadisy i tradycja muzułmańska*, tłum. K. Pachniak, [w:] Frédéric Lenoir, Ysé Tardan-Masquelier (red.), *Encyklopedia religii świata I. Historia*, Warszawa 2002, s. 733–747

CHABBI Jacqueline, *Le Coran décrypté : Figures bibliques en Arabie*, Paris 2008

CHABOT Jean-Baptiste (red.), *Incerti auctoris Chronicon pseudo – Dionysianum vulgo dictum*, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium Scriptores Syri, ser. III, t. LIII, Louvain 1933

CHALMETA Pedro, *Invasión y islamización. La sumisión de Hispania y la formación de al-Andalus*, Madrid 1994

CHARLES, Robert H., LITT D. (red.), *The Chronicle of John, bishop of Nikiu translated from Zotenberg's Ethiopic*, London/Oxford 1916

CHEIKHO Louis, *Le christianisme et la littérature chrétienne en Arabie avant l'islam*, 3 tomy, Beyrouth, 1913, 1919, 1923

COGGINS Richard J, HOULDEN James L. (red.), *Słownik hermeneutyki biblijnej*, Warszawa 2005

COLLINS Roger, *The Arab Conquest of Spain, 710–797*, Oxford 1989

COLLINS Roger, *Hiszpania w czasach Wizygotów. 409–711*, tłum. J. Lang, Warszawa 2007

CONSTANTELOS Demetrios J., *The Moslem Conquest of Near East as Revealed in Greek Sources of the VIIth and the VIIIth Century*, Byzantion, t. 42

(1972), s. 325–357

COOK David, *Studies in Muslim Apocalyptic*, Princeton 2003

COOK David, *The Beginnings of Islam as an Apocalyptic Movement*, [w:] Steven O’Leary, Glen McGhee (red), *War in Heaven/Heaven on Earth: Theories of the Apocalyptic*, London 2005, s. 79–93

COOK Michael, *Muhammad*, Oxford 1983

COOK Michael, *Mahomet*, tłum. B. Zagórski, Warszawa 1999

COOPER John, MADELUNG Wilferd, JONES Alan (red.), *The Commentary on the Qur’ān by Abū Ja‘far Muḥammad b. Jarīr Al-Ṭabarī, Being an abridged translation of Jāmi ‘al-bayān ‘an ta’wīl āy al-Qur’ān*, Oxford 1987

COTTON Hannah M., HOYLAND Robert G., PRICE Jonathan J., WASSERSTEIN David J. (red.), *From Hellenism to Islam: Cultural and Linguistic Change in the Roman Near East*, Cambridge 2009

CRAWFORD Michael H. (red.), *Sources for Ancient History*, Cambridge 1983

CRONE Patricia, COOK Michael, *Hagarism. The Making Of The Islamic World*, Cambridge 1977

CRONE Patricia, *Slaves on Horses. The Evolution of the Islamic Polity*, Cambridge 1980

CRONE Patricia, HINDS Martin, *God’s Caliph. Religious Authority in the First Centuries of Islam*, Cambridge 1986

CRONE Patricia, *Meccan Trade and the Rise of Islam*, Princeton 1987

CRONE Patricia, *Two Legal Problems Bearing on the Early History of the Qur’ān*, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, nr 18 (1994), s. 1–37

CRONE Patricia, *God’s Rule: Government and Islam: Six Centuries of Medieval Islamic Political Thought*, Edinburgh 2004

CRONE Patricia, *Quraysh and the Roman Army Making Sense of the Meccan Leather Trade*, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, t. 70 (2007), s. 63–88

CRONE Patricia, *What do we actually know about Mohammed?*, https://www.opendemocracy.net/faith-europe_islam/mohammed_3866.jsp (opublikowane 10.06.2008)

CRONE Patricia, *The Nativist Prophets of Early Islamic Iran: Rural Revolt and Local Zoroastrianism*, Cambridge 2012

CZAPKIEWICZ Andrzej, *The Views of the Medieval Arab Philologists on Language and Its Origins in the Light of As-Suyūṭī's „Al-Muzhir”*, Kraków 1988

DAGRON Gilbert, DÉROCHE Vincent (red. i tłum.) *Juifs et chrétiens dans l'Orient du VIIe siècle; Doctrina Jacobi nuper Baptizati*, Travaux et Mémoires t. 11 (1991), s. 1–273.

DALEY Brian E., *The Hope of the Early Church: A Handbook of Patristic Eschatology*, Cambridge 1991

DANECKI Janusz, *Kultura Islamu. Słownik*, Warszawa 1997

DANECKI Janusz, *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. I i II, Warszawa 1997

DANECKI Janusz, *Arabowie*, Warszawa 2001

DANIEL Norman, *Islam and the West. The Making of an Image*, Oxford 2009

DE GOEJE Michael (red.), Aḥmad al-Balāḍurī, *Kitāb futūḥ āl-buldān*, Leiden 1863–1866

DE GOEJE, *Mémoires sur la conquête de la Syrie*, Leyde 1864

DE PRÉMARE Alfred-Louis, *Les Fondations de l'Islam. Entre écriture et histoire*, Paris 2002

DE PRÉMARE Alfred-Louis, *Aux Origines du Coran. Questions d'hier, approche d'aujourd'hui*, Paris 2004

DE PRÉMARE Alfred-Louis, 'Abd al-Malik b. Marwān et le Processus de Constitution du Coran, [w:] Karl-Heinz Ohlig, Gerd-Rüdiger Puin (red.), *Die dunklen Anfänge. Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam*, Berlin 2005, s. 179–211

DE VRIES Bert, *On the Way to Bosra: Arab Settlement in South Syria Before Islam – the Evidence from Written Sources*, [w:] Nefissa Naguib, Bert de Vries (red.), *Hereux qui comme Ulysse a fait un beau voyage: Movements of People in Time and Space*, Bergen 2010, s. 69–92

DÉROCHE François, ROBIN Christian, ZINK Michel (red.), *Les origines du Coran, le Coran des origines*, Paris 2015

DÉROCHE François, NOSEDA Sergio N., *Sources de la transmission*

manuscrite du texte coranique, I: Les manuscrits de style hiǧāzī, cz. 1 i 2, Lesa 1998–2001

DICK Ignace, *La Syrie de Byzance à l'Islam. Retombées de la conquête arabe sur la chrétienté de Syrie*, Proche-Orient Chrétien, t. 40 (1990), s. 235–244

DIETRICH Claude, *Untersuchungen zum Untergang des Westgotenreichs (711–725)*, Historisches Jahrbuch, t. 108 (1988), s. 329–358

DOBBERAHN Friedrich E., *Muhammad oder Christus? Zur Luxenberg'schen Neudeutung der Kufi-Inschriften von 72h (= 691/692 n. Chr.) im Felsendom zu Jerusalem*, [w:] Martin Tamcke (red.), *Orientalische Christen und Europa – Kulturbegegnung zwischen Interferenz, Partizipation und Antizipation*, Göttinger Orientforschungen, Syriaca, t. 41 (2012), s. 123–157

DONNER Fred M., *The Early Islamic Conquest*, Princeton 1981

DONNER Fred M., *Narratives of Islamic Origins. The Beginnings of Islamic Historical Writing*, Princeton New Jersey 1998

DONNER Fred M., *The Qur'ān in Recent Scholarship: Challenges and Desiderata*, [w:] Gabriel S. Reynolds (red.), *The Qur'an in Context*, London 2008, s. 29–50

DONNER Fred M. (red.), *The Expansion of the Early Islamic State*, Ashgate 2008

DONNER Fred M., *Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam*, London 2010

DOZY Piet Reinhart, *Recherches sur l'histoire et la littérature des arabes d'Espagne pendant le Moyen Âge*, wyd. III, Paris/Leyde 1881

DRIJVERS Han J.W., *East Of Antioch: Studies In Early Syriac Christianity. Forms and structures in the development of early Syriac theology*, [w:] Drijvers Han J.W. (red.), *East Of Antioch. Studies In Early Syriac Christianity*, London 1984, s. 1–27

DRIJVERS Han J.W., *History and Religion in Late Antique Syria*, Brookfield 1994

DUVAL Rubens (red. i tłum.), *Iso'yahb patriarchae III, Liber Epistularum*, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium Scriptorum Syri, ser. II, t. LXIV, Paris 1905

DZIEKAN Marek M., *Arabowie przed islamem. Narodziny nowej religii*, [w:] Teresa Wolińska, Paweł Filipczak (red.), *Bizancjum i Arabowie. Spotkanie*

cywilizacji VI – VIII wiek, Warszawa 2015, s. 47–63

DZIEKAN Marek M., *Przegląd źródeł arabskich*, [w:] Teresa Wolińska, Paweł Filipczak (red.), *Bizancjum i Arabowie. Spotkanie cywilizacji VI – VIII wiek*, Warszawa 2015, s. 529–535.

DZIEKAN Marek M., *Symbolika arabsko-muzułmańska. Mały słownik*, Warszawa 1997

DZIEKAN Marek M., *Dzieje kultury arabskiej*, Warszawa 2008

ELAD Amikam, *Why Did 'Abd al-Malik Build the Dome of the Rock? A Re-examination of the Muslim Sources*, [w:] Julian Raby, Jeremy Johns (red.), *Bayt al-Maqdis: 'Abd al-Malik's Jerusalem*, Oxford 1992, t. 1, s. 33–58

EL-AKHDAR Boujemaa, *Le Patrimoine Linguistique Arabe Ancien: Problèmes de Relecture*, [w:] *Studies in the History of the Language Sciences 56. Studies in the History of Arabic Grammar II*, Amsterdam/Philadelphia 1990

EPH'AL Israel, *The Ancient Arabs (9th–5th century B.C.)*, Leiden 1982

FASCHER Erich, *Die formgeschichtliche Methode: Eine Darstellung und Kritik*, Giessen 1924

FILIPCZAK Paweł, *Administracja bizantyńska w Syro-Palestynie w przeddzień inwazji arabskiej. Miejsca, ludzie, idee*, [w:] Teresa Wolińska, Paweł Filipczak (red.), *Bizancjum i Arabowie. Spotkanie cywilizacji VI – VIII wiek*, Warszawa 2015, s. 90–176

FINLEY Moses I., *The use and abuse of history*, London 1975

FISHER Greg (red.), *Arabs and Empires Before Islam*, Oxford 2015

FLORI Jean, *L'Islam et la fin des temps. L'interprétation prophétique des invasions musulmanes dans la chrétienté médiévale*, Paris 2007

FLUSIN Bernard, *Église monophysite et Église chalcédonienne en Syrie à l'arrivée des Arabes*, *Cristianità d'Occidente e cristianità d'Oriente (secoli VI – XI)*, 24–30 aprile 2003, seria: *Settimane di studio della Fondazione Centro Italiano di studi sull'alto Medioevo*, t. 51, Spoleto 2004, s. 667–705

FOSS Clive, *Anomalous Arab-Byzantine coins. Some problems and suggestions*, *Oriental Numismatic Society Newsletter*, nr 166, London 2001, s. 5–12

FRAENKEL Siegmund, *Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen*, Leiden 1886

FRITSCH Erdmann, *Islam und Christentum im Mittelalter: Beiträge zur Geschichte der muslimischen Polemik gegen das Christentum in arabischer Sprache*, seria Breslauer Studien zur historischen Theologie, t. 17, Breslau 19302

GALLEZ Édouard-Marie, *Le Messie et son prophète. Aux origines de l'Islam*, t. 1 i 2, Versailles 2005

GASTER Moses (red. i tłum.), *The Asatir: The Samaritan Book of the "Secrets of Moses"*, The Royal Asiatic Society, London 1927

GAUBE Heinz, *Arabosasanidische Numismatik*, Braunschweig 1973

GAUDEFROY-DEMOMBYNES Maurice, *Narodziny islamu*, tłum. H. Olędzka, Warszawa 1988

GERHARDSSON Birger, *Memory and Manuscript. Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*. Uppsala 1961

GEYER Rudolf, *Zur Strofik des Qur'āns*, Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, t. 22 (1908), s. 265–286

GIFFORD Edwin H. (red.), *Eusebii Pamphili. Evangelicae Praeparationis Libri XV*, Oxford 1903

GILLIOT Claude, *Zur Herkunft der Gewährsmänner des Propheten*, [w:] Karl-Heinz Ohlig, Gerd-Rüdiger Puin (red.), *Die dunklen Anfänge. Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam*, Berlin 2005, s. 148–176

GILLIOT Claude, *Le Coran, fruit d'un travail collectif?*, [w:] Daniel De Smet, Godefroid de Callatay, Jan M.F. van Reeth (red.), *Al-Kitāb: La sacralité du texte dans le monde de l'Islam Actes du Symposium International tenu à Leuven et Louvain-la-Neuve du 29 mai au 1 juin 2002*, Leuven 2004, s. 185–231

GILLIOT Claude, *Creation of a fixed text*, [w:] Jane D. McAuliffe (red.), *The Cambridge Companion to the Qur'ān*, Cambridge 2006, s. 41–58

GNILKA Joachim, *Die Nazarener und der Koran*, Freiburg im Breisgau 2007

GNILKA Joachim, *Koran i chrześcijaństwo. Tajemnice początków*, tłum. M. Waluś, Kielce 2010

GOETZE Andreas, *Religion fällt nicht vom Himmel: Die ersten Jahrhunderte des Islams*, wyd. II, Darmstadt 2012

GOLDZIHNER Ignác, *Muhammedanische Studien*, t. 1–2, Halle 1889–1890

GOLDZIJER Ignác, *Spottnamen der ersten Chalifen bei den Schiiten*, Wiener Zeitung für die Kunde des Morgenlandes, 15 (1901), s. 321–334

GOLDZIJER Ignác, *Neuplatonische und gnostische Elemente im Ḥadīṭ*, Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete, t. 22 (1909), s. 317–344

GOLDZIJER Ignác, *Richtungen der islamischen Koranauslegung*, Leiden 1920

GOLDZIJER Ignác, *Neu gelesen: Islam und Parsismus (Islamisme et Parsisme)*, w tłum. na niemiecki W. Müllera, [w:] Karl-Heinz Ohlig (red.), *Der frühe Islam. Eine historisch-kritische Rekonstruktion anhand zeitgenössischer Quellen*, Berlin 2007, s. 415–439

GOOSSENS Eduard, *Ursprung und Bedeutung der Koranischen Siglen*, Der Islam, t. 13 (1923), s. 191–226

GRABAR Oleg, *The Dome of the Rock*, Cambridge Massachusetts 2006

GRAVES Robert, *The White Goddess. A historical grammar of poetic myth*, London-Boston 1961

GRAHAM William A., *Review of John Wansbrough, Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Journal of the American Oriental Society, t. 100 (1980), s. 137–141

GREISIGER Lutz, *Messias-Endkaiser-Antichrist: Politische Apokalyptik unter Juden und Christen des Nahen Ostens am Vorabend der arabischen Eroberung*, seria Orientalia Biblica et Christiana, t. 21, Wiesbaden 2014

GRIFFITH Sidney H., *The Gospel in Arabic: An inquiry into its appearance in the first Abbāsīd century*, Oriens Christianus 69 (1985), s. 126–167

GRIFFITH Sidney H., *Disputes with Muslim in Syriac Christian Texts: From Patriarch John (d. 648) to Bar Hebraeus (d. 1286)*, [w:] Bernard Lewis, Friedrich Niewöhner, *Religionsgespräche im Mittelalter*, seria Wolfenbütteler Mittelalter-Studien, t. 4, Wiesbaden 1992, s. 251–273

GRIFFITH Sidney H., *From Aramaic to Arabic: The Languages of the Monasteries of Palestine in the Byzantine and Early Islamic Periods*, Dumbarton Oaks Papers, t. 51 (1997), s. 11–31

GRIFFITH Sidney H., *The Church in the Shadow of the Mosque: Christians and Muslims in the World of Islam. Jews, Christians, and Muslims from the ancient to the modern world*, Princeton 2007

GRODZKI Marcin, *Philological and Historical Contribution to an Unconventional Review of Early Islamic History*, Rocznik Orientalistyczny, t. LXIII, z. 2 (2010), s. 23–38

GRODZKI Marcin, *Rewizja wczesnych dziejów islamu – przegląd badań naukowych szkoły zachodnioeuropejskich orientalistów Inarah*, Bliski Wschód: społeczeństwa – polityka – tradycje, nr 6 (2010), s. 5–17

GRODZKI Marcin, *Tajemnicze litery Koranu odczytane na nowo. Przyczynek do dialogu chrześcijańsko-muzułmańskiego*, [w:] Lewicka Magdalena, Łapicz Czesław (red.), *Dialog chrześcijańsko-muzułmański. Historia i współczesność, zagrożenia i wyzwania*, Toruń 2011, s. 219–233

GRODZKI Marcin, *An Alternative Option to the Origin of al-Muqatta'at*, Studia Arabistyczne i Islamistyczne, nr 14 (2011), s. 33–43

GRODZKI Marcin, *'Muslims' and 'Islam' in the Middle Eastern Literature of the Seventh and Eight Centuries AD: An Alternative Perspective of West European Oriental Scholarship*, Studia Orientalia, t. 112 (2012), s. 1–16

GRODZKI Marcin, *Nowy przyczynek do badań nad zakresem języka syryjskiego w Koranie*, Przegląd Orientalistyczny 2012, t. 3–4 (243–244), s. 16–21

GRODZKI Marcin, *Polityka pogranicza Cesarstwa Bizantyńskiego okresu późnego antyku jako przyczynek do nastania arabskiej dominacji na Bliskim Wschodzie w VII wieku*, [w:] Paweł Figurski, Maksymilian Sas (red.), „Granice” i „pogranicza” w badaniach historycznych i antropologicznych: materiały z III Międzynarodowej Sesji Humanistycznej, Warszawa, 27–29 maja 2011 r., Warszawa 2012, s. 17–26

GRODZKI Marcin, *Problem arabsko-muzułmańskich źródeł historiograficznych do wczesnych dziejów Andaluzji. Alternatywne spojrzenie na pierwsze wieki islamu na Półwyspie Iberyjskim*, [w:] Marta Widy-Behiesse (red.), *Islam w Europie. Bogactwo różnorodności czy źródło konfliktów?*, Warszawa 2012, s. 75–88

GRODZKI Marcin, *Przegląd współczesnych teorii naukowych zachodnioeuropejskiej szkoły rewizjonizmu islamistycznego*, Collectanea Orientalia. Nowa Seria 2012, t. 2 (18)

GRODZKI Marcin, *Wsteczna projekcja dziejów jako forma kształtowania tożsamości religijnej w imperium arabsko-muzułmańskim wczesnego okresu islamu (VII – IX wiek)*, [w:] Ludwik Jurek, Paweł Figurski, Wojciech

Oczkowski, Maksymilian Sas (red.), *Ja – My – Oni. Tożsamość ludzi średnio-wieczna*, Warszawa 2012, s. 23–30

GRODZKI Marcin, *Inkohärenz der alternativen Islamforschung? Von Lüling zu Inârah – ein Blick auf die Fortentwicklung einiger Forschungsaspekte in den letzten Jahrzehnten*, [w:] Markus Groß, Karl-Heinz Ohlig (red.), *Die Entstehung einer Weltreligion II. Von der koranischen Bewegung zum Frühislam*, seria *Schriften zur frühen Islamgeschichte und zum Koran*, Berlin/Tübingen 2012, s. 709–752.

GRODZKI Marcin, *Badania nad historyczno-doktrynalną genezą islamu – Bruno Bonnet-Eymard i francuska szkoła sceptycyzmu naukowego*, *Studia Religiologica*, t. 3/48 (2015), s. 245–257

GRODZKI Marcin, *Günter Lüling i „starochrześcijańskie” hymny Koranu*, [w:] Adnan Abbas, Adrianna Maško (red.), *W kręgu zagadnień świata arabskiego*, Poznań 2015, s. 443–459

GRODZKI Marcin, *John Wansbrough (1928–2002) – Przykład metodologii badań nad wczesnymi dziejami islamu*, *Przegląd Orientalistyczny*, t. 1–2/253–254 (2015), s. 23–28

GRODZKI Marcin, *Patricia Crone a nowe kierunki badań wczesnych wieków islamu*, [w:] Marta Widy-Behiesse, Konrad Zasztowt (red.), *Islam w Europie. Nowe kierunki badań. Księga ku czci Profesor Anny Parzymies*, Warszawa 2015, s. 117–128

GROHMANN Adolf, *From The World Of Arabic Papyri*, Royal Society of Historical Studies, Al-Maaref Press, Cairo 1952

GROHMANN Adolf, *Greek Papyri of the Early Islamic Period in the Collection of Archduke Rainer*, *Etudes de Papyrologie* 8 (1957)

GROHMANN Adolf, *Arabic Papyri from Hirbet El-Mird*, *Bibliothèque du Muséon*, t. 52, Louvain 1963

GROHMANN Adolf, *Arabische Chronologie. Arabische Papyruskunde*, *Handbuch der Orientalistik*, Leiden/Köln 1966, s. 1–48

GROß Markus, OHLIG Karl-Heinz (red.), *Schlaglichter. Die beiden ersten islamischen Jahrhunderte*, Berlin 2008

GROß Markus, OHLIG Karl-Heinz (red.), *Vom Koran zum Islam. Schriften zur frühen Islamgeschichte und zum Koran*, Berlin 2009

- GROß Markus, OHLIG Karl-Heinz (red.), *Die Entstehung einer Weltreligion I. Von der koranischen Bewegung zum Frühislam*, seria *Schriften zur frühen Islamgeschichte und zum Koran*, Berlin 2010
- GROß Markus, OHLIG Karl-Heinz (red.), *Die Entstehung einer Weltreligion II. Von der koranischen Bewegung zum Frühislam*, seria *Schriften zur frühen Islamgeschichte und zum Koran*, Berlin/Tübingen 2012
- GROß Markus, OHLIG Karl-Heinz (red.), *Die Entstehung einer Weltreligion III. Die heilige Stadt Mekka – eine literarische Fiktion*, seria *Schriften zur frühen Islamgeschichte und zum Koran*, Berlin 2014
- GRYPEOU Emmanouela, SWANSON Mark N., THOMAS David Richard (red.), *The Encounter of Eastern Christianity With Early Islam*, Leiden/Boston 2006
- GUIDI Ignacio (red. i tłum.), *Chronica Minora, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Scriptorum Syri*, ser. III, t. IV, Paris 1903
- GYSELEN Rika, *Arab-Sasanian Copper Coinage*, Wien 2000
- (VON) HARNACK Adolf, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Freiburg 1886–1890
- (VON) HARNACK Adolf, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, wyd. IV, Leipzig 1924
- HARTMANN Martin, *Mitteilungen aus der Sammlung Hartmann, I. Kupfermünzen abbasidischer Statthalter*, *Zeitschrift für Numismatik*, t. 19 (1895)
- HARTWIG Dirk, HOMOLKA Walter, MARX Michael J., NEUWIRTH Angelika (red.), „*Im vollen Licht der Geschichte*“: *Die Wissenschaft des Judentums und die Anfänge der Koranforschung*, seria *Ex oriente lux*, Würzburg 2008
- HAWTING Gerald R., *John Wansbrough, Islam, and Monotheism, Method and Theory in the Study of Religion* 9 (1997), s. 23–38
- HAWTING Gerald R., *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam. From Polemic to History*, Cambridge 1999
- HAWTING Gerald R., *Foreword*, [w:] John Wansbrough, *The Sectarian Milieu. Content and Composition of Islamic Salvation History*, Amherst New York, 2006, s. i – viii
- HEALEY John F., *Syriac Sources and the Umayyad Period*, [w:] Muhammad

- A. Bakhit, Robert Schick (red.), *The History of Bilād Al-Shām during the Umayyad Period*, t. 2, Amman 1989, s. 1–10
- HECHAÏMÉ Camille, *Louis Cheikho et son livre 'Le christianisme et la littérature chrétienne en Arabie avant l'islam'*, Beyrouth 1967
- HITTI Philip K., *History of the Arabs. From the Earliest Times to the Present*, London 1937
- HITTI, Philip K., *Dzieje Arabów*, tłum. W. Dembski, M. Skuratowicz, E. Szymański, Warszawa 1969
- HOBBSAWM Eric, RANGER Terence (red.), *Tradycja wynaleziona*, Kraków 2008
- HODGSON Marshall G. S., *The Venture of Islam*, Chicago 1974
- HOLLAND Tom, *In the Shadow of the Sword: The Birth of Islam and the Rise of the Global Arab Empire*, London 2012
- HOROVITZ Joseph, *Koranische Untersuchungen*, Berlin/Leipzig 1926
- HOURLANI Albert, *A History of the Arab Peoples*, Cambridge MA 1991
- HOURLANI Albert, *Historia Arabów*, tłum. J. Danecki, Gdańsk 1995
- HOWARD-JOHNSTON James, *Witnesses to a World Crisis: Historians and Histories of the Middle East in the Seventh Century*, Oxford 2010
- HOYLAND Robert G., *Seeing Islam as Others Saw It. A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, Princeton NJ 1997
- HOYLAND Robert G., *Arabia and the Arabs. From the Bronze Age to the coming of Islam*, London 2001
- HUMPHREYS R. Stephen, *Islamic History: A Framework for Inquiry*, Princeton 1991
- HURGRONJE Christian Snouck, *Mohammedanism: Lectures on Its Origin, its Religious and Political Growth, and Its Present State*, New York 1916
- IBN KAṬĪR Abū al-Fidā', *Tafsīr āl-Qur'ān āl-'Azīm*, t. I, Dimašq 1999
- IBN WARRAQ, *Introduction*, [w:] Ibn Warraq (red.), *The Origins of the Koran. Classical Essays on Islam's Holy Book*, Amherst New York 1998, s. 9–35
- IBN WARRAQ (red.), *The Origins of the Koran. Classical Essays on Islam's Holy Book*, Amherst New York 1998

IBN WARRAQ (red.), *The Quest for the Historical Muhammad*, Amherst New York 2000

IBN WARRAQ (red.), *What the Koran Really Says: Language, Text and Commentary*, Amherst New York 2002

IBN WARRAQ, *A Personal Look at Some Aspects of the History of Koranic Criticism in 19th and 20th Centuries*, [w:] Karl-Heinz Ohlig, Gerd-Rüdiger Puin (red.), *Die dunklen Anfänge. Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam*, Berlin 2005, s. 212–247

IBN WARRAQ (red.), *Which Koran? Variants, Manuscripts, Linguistics*, Amherst NY 2011

IBN WARRAQ (red.), *Christmas in the Koran: Luxenberg, Syriac, and the Near Eastern and Judeo-Christian Background of Islam*, Amherst New York 2014

IBN WARRAQ, GROß Markus, *Makka, Bakka and the Problem of Linguistic Evidence*, [w:] Ibn Warraq (red.), *Christmas in the Koran: Luxenberg, Syriac, and the Near Eastern and Judeo-Christian Background of Islam*, Amherst New York 2014, s. 781–798

JAMIL Nadia, *Caliph and Qutb. Poetry as a Source for Interpreting the Transformation of the Byzantine Cross on Steps on Umayyad Coinage*, [w:] Jeremy Johns, *Bayt al-Maqdis: Jerusalem and Early Islam*, seria Oxford Studies in Islamic Art, t. IX, cz. II, Oxford 1999, s. 11–57

JANSEN Hans, *Mohammed. Eine Biographie. Der historische Mohammed – was wir wirklich über ihn wissen*, (z j. niderlandzkiego tłum. Marlene Müller-Haas), München 2008

JARYMOWICZ Maria, *Psychologia tożsamości*, [w:] Jan Strelau (red.), *Psychologia. Podręcznik akademicki*, t. 3, Gdańsk 2000, s. 107–125

JEFFERY Arthur, *The Mystic Letters of the Koran*, *Muslim World*, t. 14 (1924), s. 247–260

JEFFERY Arthur, *Anti-Christian Literature*, *Muslim World*, t. 17 (1927), s. 216–219

JEFFERY Arthur, *Material for the History of the Text of the Qur'ān*, Leiden 1937

JOHNS Jeremy, *Archaeology And The History Of Early Islam: The First Seventy Years*, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, t. 46 (2003), s. 411–436

JONES Alan, *The mystical letters of the Qur'ān*, *Studia Islamica*, t. 16 (1962), s. 5–11

JUYNBOLL Guatier H. A., *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadith*, Cambridge 1983

KAEGI Walter E., *Initial Byzantine Reactions to the Arab Conquest*, *Church History* 38 (1969) s. 139–149

KAEGI Walter E., *Byzantium and the Early Islamic Conquest*, Cambridge 1992

KAEGI Walter E., *Reflections on the Withdrawal of Byzantine Armies from Syria*, [w:] Pierre Canivet, Jean-Paul Rey-Coquais (red.), *La Syrie de Byzance à l'Islam, VIIe – VIIIe siècles. Actes du Colloque international Lyon -Maison de l'Orient Méditerranéen, Paris – Institut du Monde Arabe, 11–15 septembre 1990*, Damas 1992, s. 265–279

KAEGI Walter E., *Konfrontacja z islamem – cesarze przeciw kalifom (641–ok. 850)*. [w:] Jonathan Shepard (red.) *Bizancjum ok. 500–1024*, t. 1, tłum. K. Pachniak, J. Partyka, R. Piotrowski, Warszawa 2012, s. 361–387.

KARCZEWSKI Łukasz, *Dialog Teodora Abu Kurra ze światem islamu – zarys problematyki*, *Seminare*, t. 33 (2013), s. 277–292

KENNEDY Hugh N., *The Last Century of Byzantine Syria: A Reinterpretation*, *Byzantinische Forschungen*, 10 (1985), s. 141–183

KENNEDY Hugh, *Muḥammad and the Age of the Caliphates. The Islamic Near East from the Sixth to the Eleventh Century*, London 1986

KENNEDY Hugh, *Wielkie arabskie podboje. Jak ekspansja islamu zmieniła świat*, tłum. M. Wilk, Warszawa 2011

KERR Robert M., *Aramaisms in the Qur'ān and Their Significance*, [w:] Ibn Warraq (red.), *Christmas in the Koran: Luxenberg, Syriac, and the Near Eastern and Judeo-Christian Background of Islam*, Amherst New York 2014, s. 145–235

KHALIFA Rashad, *Quran: Visual Presentation of the Miracle*, Tucson 1982

KHOURY Adel-Théodore, *Les théologiens byzantins et l'Islam*, t. 1: *Textes et auteurs (VIIIe – XIIIe siècle)*, Louvain 1969

KHOURY Adel-Théodore, *Les théologiens byzantins et l'Islam*, t. 2: *Polémique byzantine contre L'Islam (VIIIe – XIIIe s.)*, Leiden 1972

KISTER Meir J., *Studies in Jāhiliyya and Early Islam*, London 1980

KITAB Shakir, *Rozwój koncepcji Boga w kulturze arabskiej przed islamem*, Toruń 2002

KLIJN Albertus, REININK Gerrit J., *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sects*, Leiden 1973

KŁYCZKOW Georgij S., *Teoria rozwoju języka i językoznawstwo historyczno-porównawcze*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1975

KOREN Judith, *Methodological Approaches to Islamic Studies*, *Der Islam*, t. 1/68 (1991), s. 87–107

KOŚCIELNIAK Krzysztof, *Złe duchy w Biblii i Koranie*, Kraków 1999

KOŚCIELNIAK Krzysztof, *Grecy i Arabowie: historia Kościoła melkickiego (katolickiego) na ziemiach zdobytych przez muzułmanów: (634–1516)*, Kraków 2004

KOŚCIELNIAK Krzysztof, *Sunna, hadisy i tradycjoniści. Wstęp do tradycji muzułmańskiej*, Kraków 2006

KOŚCIELNIAK Krzysztof, *Dżihad. Święta wojna w islamie*, Kraków 2006

KÖSTER Barbara, *Der missverstandene Koran: Warum der Islam neu begründet werden muss*, Berlin/Tübingen 2010

KREMKOW Fritz, *The use of writing for the preservation of ancient Arabic poetry*, [w:] Thomas W. Arnold, Reynold A. Nicholson (red.), *A Volume of Oriental Studies presented to E.G. Browne on his 60th Birthday*, Cambridge 1922, s. 261–268

KUGEL James L. (red.), *Poetry and Prophecy: The Beginnings of A Literary Tradition*, Ithaca NY 1990

LAFUENTE Emilio (red. i tłum.), *Ajbar Machmuâ. Crónica anonima del siglo XI, dada a luz por primera vez.*, Madrid 1867

LAMMENS Henri, *Qoran et Tradition, Comment fut composée la vie de Mahomet*, *Recherches de Science Religieuse*, t. 1 (1910)

LAMMENS Henri, *Le berceau de l'Islam: l'Arabie occidentale à la veille de l'hégire. Le climat, les Bédouins*, Romae 1914

LAMMENS Henri, *La Mecque à la veille de l'Hégire*, Beyrouth 1924

LAMMENS Henri, *L'Islam, croyances et institutions*, Beyrouth 1926

LAVOIX Henri, *Catalogue des monnaies musulmanes de la Bibliothèque nationale. Khalife orientaux*, Paris 1887

LÉVI-PROVENÇAL Évariste, *Inscriptions arabes d'Espagne: avec quarante-quatre planches en phototypie*, Leiden 1931

LEWIS Bernard, *Arabowie w historii*, tłum. J. Danecki, Warszawa 1995

LIBISZOWSKA-ŻÓŁTKOWSKA Maria (red.), *Tożsamości religijne w społeczeństwie polskim. Socjologiczne studium przypadków*, Warszawa 2009

LUTHER Andreas (red. i tłum.), *Die syrische Chronik des Josua Stylites*, Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte, t. 49, Berlin – New York 1997

LUXENBERG Christoph, *Die syro-aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache*, Berlin 2000

LUXENBERG Christoph, *Licht ins Dunkel. Der Koran als philologischer Steinbruch*, [w:] Christoph Burgmer (red.), *Streit um den Koran. Die Luxenberg-Debatte. Standpunkte und Hintergründe*, s. 18–38

LUXENBERG Christoph, *Weihnachten im Koran*, [w:] Christoph Burgmer (red.), *Streit um den Koran. Die Luxenberg-Debatte. Standpunkte und Hintergründe*, Berlin 2004, s. 62–68

LUXENBERG Christoph, *Reaktionen und Reaktion. Christoph Luxenberg über die Rezeption seiner Forschungsergebnisse zum Koran*, [w:] Christoph Burgmer (red.), *Streit um den Koran. Die Luxenberg-Debatte. Standpunkte und Hintergründe*, Berlin 2004, s. 194–206

LUXENBERG Christoph, *Der Koran zum islamischen Kopftuch. Zu Sure 24:31*, [w:] Christoph Burgmer (red.), *Streit um den Koran. Die Luxenberg-Debatte. Standpunkte und Hintergründe*, Berlin 2004, s. 83–89

LUXENBERG Christoph, *Der Koran zum „islamischen Kopftuch“ – Zu Sure 24:31*, Imprimatur t. 2 (2004)

(<http://saardok.sulb.uni-saarland.de/jspview/archive/frei/bce65a51-397e-4fbb-bd41-04938eb270eb/0/www.phil.uni-sb.de/projekte/imprimatur/2004/imp040204.html>)

LUXENBERG Christoph, *Neudeutung der arabischen Inschrift im Felsendom zu Jerusalem*, [w:] Karl-Heinz Ohlig, Gerd-Rüdiger Puin (red.), *Die dunklen Anfänge. Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam*, Berlin 2005, s. 124–147

LUXENBERG Christoph, *The Syro-Aramaic Reading of the Koran – A Contribution to the Decoding of the Language of the Koran*, Berlin 2007

LUXENBERG Christoph, *Relikte syro-aramäischer Buchstaben in frühen Korankodizes im ḥiġāzī- und kūfī- Duktus*, [w:] Karl-Heinz Ohlig (red.) *Der frühe Islam. Eine historisch-kritische Rekonstruktion anhand zeitgenössischer Quellen*, Berlin 2007, s. 377–379

LUXENBERG Christoph, *Die syrische Liturgie und die „geheimnisvollen Buchstaben“ im Koran. Eine liturgievergleichende Studie*, [w:] Markus Groß, Karl-Heinz Ohlig (red.), *Schlaglichter. Die beiden ersten islamischen Jahrhunderte*, Berlin 2008, s. 411–456

LUXENBERG Christoph, *Keine Schlacht von Badr. Zu syrischen Buchstaben in frühen Koranmanuskripten*, [w:] Markus Groß, Karl-Heinz Ohlig (red.), *Vom Koran zum Islam. Schriften zur frühen Islamgeschichte und zum Koran*, Berlin 2009, s. 642–676

LÜLING Günter, *Über den Ur-Qur'ān: Ansätze zur Rekonstruktion vorislamischer christlicher Strophenlieder im Qur'ān*, Erlangen 1974

LÜLING Günter, *Der christliche Kult an der vorislamischen Kaaba als Problem der Islamwissenschaft und christlichen Theologie*, Verlag Hannelore Lüling, Erlangen 1977

LÜLING Günter, *Die Wiederentdeckung des Propheten Muhammad. Eine Kritik am „christlichen“ Abendland*, Verlag Hannelore Lüling, Erlangen 1981

LÜLING Günter, *A Challenge to Islam for Reformation. The Rediscovery and reliable Reconstruction of a comprehensive pre-Islamic Christian Hymnal hidden in the Koran under the earliest Islamic Reinterpretations*, Delhi 2003

LÜLING Günter, *Sprache und archaisches Denken. Aufsätze zur Geistes- und Religionsgeschichte*, wyd. II, Verlag Hannelore Lüling, Erlangen 2005

MACADAM Henry Innes, *Some Notes on the Umayyad Occupation of North-East Jordan*, [w:] Philip Freeman, David Kennedy (red.), *The Defence of the Roman Byzantine East*, B.A.R. International Series t. 295, Oxford 1986, s. 531–548

MACADAM Henry Innes, *Studies in the history of the Roman Province of Arabia: The Northern Sector*, B.A.R. International Series t. 295, Oxford 1986

MACDONALD John (red. i tłum.), *Memar Marqah. The Teaching of Marqah*. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, t. 84 (1963)

MACLER Frédéric (red i tłum.), *Histoire d'Héraclius par l'évêque Sébéos*, Paris 1904

MADIGAN Daniel A., *The Qur'ān's Self-Image. Writing and Authority in*

Islam's Scripture, Princeton/Oxford 2001

MADIGAN Daniel A., *Foreword*, [w:] Gabriel S. Reynolds (red.), *The Qur'ān in Its Historical Context*, New York 2008, s. xi – xiii

MADOZ José (red. i tłum.), *Epistolario de Alvaro de Córdoba*, Serie patristica, t. 1, Madrid 1947

MANNA Eugene, *Chaldean-Arabic Dictionary*, Gorgias Press 2007

MARGOLIOUTH David S., *The Relations Between Arabs and Israelites Prior to the Rise of Islam*, London 1924

MARSHALL David, *God, Muhammad and the Unbelievers: A Qur'anic Study*, Richmond Surrey 1999

MARTIN Rich, *Structural Analysis and the Qur'an: Newer Approaches to the Study of Islamic Texts*, [w:] Alford T. Welch (red.), *Studies in Qur'an and Tafsir*, Chico CA 1980, s. 665–684

MARX Michael, *Bahira-Legende, Dante und Luxenberg. Von verschiedenen Koranwahrnehmungen*, [w:] Christoph Burgmer (red.), *Streit um den Koran. Die Luxenberg-Debatte. Standpunkte und Hintergründe*, Berlin 2004, s. 112–129

MASSEY Keith, *A New Investigation into the "Mystery Letters" of the Quran*, Arabica, t. 3/43 (1996), s. 497–501.

MASSON Denise, *Le Coran*, Paris 1967 (oraz wydania: 1976, 1980, 1986)

MCAULIFFE Jane D. (red.), *The Cambridge Companion to the Qur'ān*, Cambridge 2006

MCCANTS WILLIAM F., *Founding Gods, Inventing Nations. Conquest and Culture Myths from Antiquity to Islam*, Princeton 2011

MELCHERT Christopher, *Ibn Mujāhid and the Establishment of Seven Qur'anic Readings*, Studia Islamica, t. 91 (2000), s. 5–22

MEYER Eduard, *Ursprung und Anfänge des Christentums. Die Entwicklung des Judentums und Jesus von Nazaret*, Stuttgart 1925

MILES George C., *The Earliest Arab Gold Coinage*, The American Numismatic Society Museums Notes, t. 13 (1967), s. 205–229

MILSTEIN Rachel, *Hoard of Umayyad Damascus Coins*, Israel Numismatic Journal 10 (1988–89), s. 3–26

MINGANA Alphonse, *The Transmission of the Kur'an*, Journal of the Manchester Egyptian and Oriental Society 5 (1915–1916), s. 25–47

MINGANA Alphonse, *Syriac influence on the style of the Kur'an*, Bulletin of The John Rylands Library, t. 11 (1927), s. 77–98

MOMMSEN Theodorus, *Continuatio Byzantia Arabica a. DCCXXI*, MGH Scriptores, Auctores Antiquissimi, t. 11, cz. 2, Berlin 1894

MOTAHHARI Morteza, *Poznanie Koranu*, (tłum. M. Lang), Piotrków Trybunalski 1992

MOTZKI Harald, *Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz: Ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des 2./8. Jahrhunderts*, Stuttgart 1991

MOTZKI Harald, *The collection of the Qur'an. A reconsideration of Western views in light of recent methodological developments*, Der Islam, t. 78 (2001), s. 1–34

MOTZKI Harald, *Dating Muslim Traditions: A Survey*, Arabica, t. 52 (2005), s. 204–253

MOTZKI Harald, *Alternative Accounts of the Qur'an's Formation*, [w:] Jane Dammen McAuliffe (red.), *The Cambridge Companion to the Qur'an*, Cambridge 2006, s. 59–75

MULDER Eildert, MILO Thomas, *De omstreden bronnen van de Islam*, Zoetermeer 2009

MÜLLER Casper Detlef Gustav, *Kirche und Mission unter den Arabern in vorislamischer Zeit*, Sammlungen gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte, t. 249, Tübingen 1967

MÜLLER David Heinrich, *Die Propheten in ihrer ursprünglichen Form. Die Grundgesetze der ursemitischen Poesie, erschlossen und nachgewiesen in Bibel, Keilinschriften und Koran und in ihrer Wirkungen erkannt in den Chören der griechischen Tragödie*, Wien 1896

NABIELEK Rainer, *Weintrauben statt Jungfrauen. Eine neue Lesart des Koran und ihr Stellenwert innerhalb der modernen Koranforschung*, [w:] Burgmer Christoph (red.), *Streit um den Koran. Die Luxenberg-Debatte. Standpunkte und Hintergründe*, Berlin 2004, s. 39–61

NAGEL Tilman, *Islam-Forschung „Bild Mohammeds ist ein Konstrukt“*, Kölner Stadt-Anzeiger, (<http://www.ksta.de/islam-forschung--bild-mohammeds-ist-ein-konstrukt--13409194>), 18.11.2008

NAGEL Tilman, *Mohammed. Leben und Legende*, München 2008

NASSER Shady Hekmat, *The Transmission of the Variant Readings of the Qur'ān. The Problem of Tawātur and the Emergence of Shawādh*, Leiden-Boston 2013

NAU François (red. i tłum.), *Histoires d'Açoudemmeh et de Marouta, métropolitains jacobites de Tagrit et de l'Orient (VIe et VIIe siècles), suivies du traité d'Açoudemmeh sur l'homme*, *Patrologia Orientalis* 3 (1905), s. 1–120

NAU François, *Un colloque du Patriarche Jean avec L'émir des Agaréens*, *Journal Asiatique* XI, 5 (1915), s. 225–279

NAU François, *Les Arabes chrétiens de Mésopotamie et de Syrie, du VIIe au VIIIe siècle*, Paris 1923

NEUWIRTH Angelika, *Vom Rezitationstext über die Liturgie zum Kanon: Zu Entstehung und Wiederauflösung der Surenkompilation im Verlauf der Entwicklung eines islamischen Kultus*, [w:] Stefan Wild (red.), *The Qur'ān as Text*, Leiden 1996, s. 69–107

NEUWIRTH Angelika, *The Qur'an, Crisis, and Memory: The Qur'anic Path towards Canonization as Reflected in the Anthropogenic Accounts*, [w:] Neuwirth Angelika et al. (red.), *Crisis and Memory in Islamic Societies*, Beirut/Würzburg 2001, s. 113–152

NEUWIRTH Angelika, PFLITSCH Andreas (red.), *Crisis and Memory in Islamic Societies*, Beirut/Würzburg 2001

NEUWIRTH Angelika, *Zur Archäologie einer Heiligen Schrift. Überlegungen zum Koran vor seiner Kompilation*, [w:] Christoph Burgmer (red.), *Streit um den Koran. Die Luxenberg-Debatte. Standpunkte und Hintergründe*, Berlin 2004, s. 82–97

NEUWIRTH Angelika, *Der Koran als Text der Spätantike: Ein europäischer Zugang*, Berlin 2010

NEUWIRTH Angelika, SINAI Nicholas, MARX Michael (red.), *The Qur'ān in Context. Historical and Literary Investigations into the Qur'anic Milieu*, Leiden/Boston 2011

NEUWIRTH Angelika, *Die koranische „Verzauberung der Welt“ und ihre „Entzauberung“ in der Geschichte*, Berlin 2017

NEWBY Gordon D., *The Making of the Last Prophet. A Reconstruction of the*

Earliest Biography of Muhammad, Columbia SC 1989

NEWMAN N. A., *The Early Christian-Muslim Dialog. A Collection of Documents from the First Three Islamic Centuries (632–900 A.D.)*, Hatfield 1993

NEVO Yehuda D., KOREN Judith, *The Origins of the Muslim Descriptions of the Jāhili Meccan Sanctuary*, *Journal of Near Eastern Studies*, t. 49, z. 1 (Jan. 1990), s. 23–44

NEVO Yehuda D., *Pagans and Herders. A re-examination of the Negev runoff cultivation systems in the Byzantine and Early Arab periods*, Jerusalem 1991

NEVO Yehuda D., COHEN Zemira, HEFTMAN Dalia (red.), *Ancient Arabic inscriptions from the Negev*, Negev 1993

NEVO Yehuda D., *Towards a Prehistory of Islam*, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, t. 17 (1994), s. 108–141

NEVO Yehuda D., KOREN Judith, *The Crossroads to Islam. The Origins of the Arab Religion and the Arab State*, Amherst New York 2003

NOTH Albrecht, *Quellenkritische Studien zu Themen, Formen und Tendenzen frühislamischer Geschichtsüberlieferung*, *Bonner Orientalistische Studien. Neue Serie*, t. 25 (1973)

NOTH Albrecht, *Futuh History and Futuh Historiography: the Muslim Conquest of Damascus*, *Al-Qantara*, t. 10 (1989), s. 453–462

NÖLDEKE Theodor, *Hatte Muhammad christliche Lehrer?*, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, t. 12 (1858), s. 699–708

NÖLDEKE Theodor (tłum. i red.), *Die von Guidi herausgegebene Syrische Chronik übersetzt und commentiert*, *Sitzungsberichte der Kaiserischen Akademie der Wissenschaften in Wien*, t. 128, Wien 1893

NÖLDEKE Theodor, *Geschichte des Qorāns*, wyd. I, Göttingen 1860, wyd. Pełne z: SCHWALLY Friedrich, Gotthelf BERGSTRÄßER, Otto PRETZL (w tym: *Über den Ursprung des Qorans, Die Sammlung des Qorans, Die Geschichte des Korantexts*), Hildesheim 1970

NÖLDEKE Theodor, *Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft*, Strassburg 1910

OHLIG Karl-Heinz, *Weltreligion Islam. Eine Einführung*, Mainz / Luzern 2000

OHLIG Karl-Heinz, *Religion in der Geschichte der Menschheit. Die*

Entwicklung des religiösen Bewusstseins, Darmstadt 2002

OHLIG Karl-Heinz, PUIN Gerd-Rüdiger (red.), *Die dunklen Anfänge. Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam*, Berlin 2005

OHLIG Karl-Heinz, *Wieso dunkle Anfänge des Islam?*, [w:] Karl-Heinz Ohlig, Gerd-Rüdiger Puin (red.), *Die dunklen Anfänge. Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam*, Berlin 2005, s. 7–13

OHLIG Karl-Heinz, *Das syrische und arabische Christentum und der Koran*, [w:] Karl-Heinz Ohlig, Gerd-Rüdiger Puin (red.), *Die dunklen Anfänge. Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam*, Berlin 2005, s. 366–404

OHLIG Karl-Heinz, *Die Anfänge des Islam – Neue Thesen und Erkenntnisse*, Imprimatur 38 (2005), s. 196–201

OHLIG Karl-Heinz (red.), *Der frühe Islam. Eine historisch-kritische Rekonstruktion anhand zeitgenössischer Quellen*, Berlin 2007

OHLIG Karl-Heinz, *Hinweise auf eine neue Religion in der christlichen Literatur „unter islamischer Herrschaft“?*, [w:] Karl-Heinz Ohlig (red.), *Der frühe Islam. Eine historisch-kritische Rekonstruktion anhand zeitgenössischer Quellen*, Berlin 2007, s. 223–326

OHLIG Karl-Heinz, *Vom muhammad Jesus zum Propheten der Araber. Die Historisierung eines christologischen Prädikats oraz Hinweise auf eine neue Religion in der christlichen Literatur „unter islamischer Herrschaft“?*, [w:] Karl-Heinz Ohlig (red.), *Der frühe Islam. Eine historisch-kritische Rekonstruktion anhand zeitgenössischer Quellen*, Berlin 2007, s. 327–376

OHLIG Karl-Heinz, *Vom Ostiran nach Jerusalem und Damaskus. Historische Probleme der Quellenlage, Entstehung und Geschichte der koranischen Bewegung*, [w:] Markus Groß, Karl-Heinz Ohlig (red.), *Schlaglichter. Die beiden ersten islamischen Jahrhunderte*, Berlin 2008, s. 10–34

OHLIG Karl-Heinz, *Neue Forschungsergebnisse zu den Anfängen des Islam – Eine Einführung*, [w:] Markus Groß, Karl-Heinz Ohlig (red.), *Die Entstehung einer Weltreligion I. Von der koranischen Bewegung zum Frühislam*, seria *Schriften zur frühen Islamgeschichte und zum Koran*, Berlin 2010, s. 38–48

OHLIG Karl-Heinz, PUIN Gerd-Rüdiger (red.), *The Hidden Origins of Islam: New Research into Its Early History*, Amherst 2010

- OHLIG Karl-Heinz, *Zur Entstehung und Frühgeschichte des Islam. Die religionswissenschaftliche Frage nach den Anfängen*, in: Christa Jochum-Godglück, Sabine Penth, Christina van Hoof (red.), *Grenzüberschreitungen. Wege zwischen Okzident und Orient*, St. Ingbert 2012, s. 9–41
- OHLIG Karl-Heinz (red.), *Early Islam: A Critical Reconstruction Based on Contemporary Sources*, Amherst 2013
- OHLIG Karl-Heinz, *Wer hat den Koran geschrieben? Ein Versuch*, [w:] Markus Groß, Karl-Heinz Ohlig (red.), *Die Entstehung einer Weltreligion III. Die heilige Stadt Mekka – eine literarische Fiktion*, seria *Schriften zur frühen Islamgeschichte und zum Koran*, Berlin 2014, s. 421–442
- OLAGÜE Ignacio, *Les Arabes n'ont jamais envahi l'Espagne*, Paris 1969
- OLAGÜE Ignacio, *La revolución islámica en Occidente*, Guadarrama 1974
- ORLIN Eric (red.), *The Routledge Encyclopedia of Ancient Mediterranean Religions*, New York 2016
- ORY Solange, *Aspects religieux des textes épigraphiques du début de l'Islam*, *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée*, t. 58 (1990), s. 30–39
- OWENS Jonathan, *Early Arabic Grammatical Theory: Heterogeneity and Standardization*, Amsterdam 1990
- PACHNIAK Katarzyna, *Nauka i kultura muzułmańska i jej wpływ na średniowieczną Europę*, Warszawa 2010
- PACHNIAK Katarzyna, *Ezoteryczne odłamy islamu w muzułmańskiej literaturze herezjograficznej*, Warszawa 2012
- PARET Rudi (tłum. i red.), *Der Koran. Wege der Forschung*, Darmstadt 1975
- PARET Rudi (tłum. i red.), *Der Koran. Übersetzung*, wyd. II, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1982
- PARKER S. Thomas, *Retrospective on the Arabian Frontier after a Decade of Research*, [w:] Philip Freeman, David Kennedy (red.), *The Defence of the Roman and Byzantine East*, Oxford 1986, s. 633–660
- PARRY Ken (red.), *The Blackwell Companion to Eastern Christianity*, United Kingdom 2010
- PENTZ Peter, *The Invisible Conquest: The Ontogenesis of Sixth and Seventh Century Syria*, Copenhagen Nation 1992

PERCIVAL Henry R., *The Seven ecumenical councils of the undivided church. Their canons and dogmatic decrees, together with the canons of all the local synods which have received ecumenical acceptance*, Oxford 1900

PEREIRA Eduardo Lopez (red. i tłum.), *Crónica mozárabe de 754*, Zaragoza 1980

PETERS Francis E. (red.), *The Arabs and Arabia on the Eve of Islam*, Brookfield 1999.

PINES Shlomo, *The Jewish Christians of the Early Centuries of Christianity According to a New Source*, Jerusalem 1966

PINES Shlomo, *Notes on Islam and on Arabic Christianity and Judaeo-Christianity*, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, t. 4 (1984), s. 135–152

POHLMANN Karl-Friedrich, *Die Entstehung des Korans. Neue Erkenntnisse aus Sicht der historisch-kritischen Bibelwissenschaft*, Darmstadt 2012

POPP Volker, *Die frühe Islamgeschichte nach inschriftlichen und numismatischen Zeugnissen*, [w:] Karl-Heinz Ohlig, Gerd-Rüdiger Puin (red.), *Die dunklen Anfänge. Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam*, Berlin 2005, s. 16–123

POPP Volker, *Von Ugarit nach Sāmarrâ. Eine archäologische Reise auf den Spuren Ernst Herzfelds*, [w:] Karl-Heinz Ohlig (red.), *Der frühe Islam. Eine historisch-kritische Rekonstruktion anhand zeitgenössischer Quellen*, Berlin 2007, s. 13–222

POPP Volker, *Biblische Strukturen in der islamischen Geschichtsdarstellung*, [w:], Markus Groß, Karl-Heinz Ohlig (red.), *Schlaglichter. Die beiden ersten islamischen Jahrhunderte*, Berlin 2008, s. 35–92

POPP Volker, *Maavia der Aramäer und seine Zeitgenossen. Die muslimische Geschichtsschreibung als Mythologisierung eines theologischen Konzepts*, [w:] Markus Groß, Karl-Heinz-Ohlig (red.), *Vom Koran zum Islam. Schriften zur frühen Islamgeschichte und zum Koran*, Berlin 2009, s. 107–176

POWERS David S., *Muhammad Is Not the Father of Any of Your Men The Making of the Last Prophet*, Philadelphia 2009

PRESSBURG Norbert G., *Good Bye Mohammed. Wie der Islam wirklich entstand*, Hamburg 2009

PROKOPIUSZ z Cezarei, *Historia sekretna*, tłum. A. Konarek, Warszawa 1998

PUIN Elisabeth, *Ein früher Koranpalimpsest aus Ṣan‘ā’ (DAM 01–27.1)*, [w:] Markus Groß, Karl-Heinz Ohlig (red.), *Schlaglichter. Die beiden ersten islamischen Jahrhunderte*, Berlin 2008, s. 461–493

PUIN Gerd-Rüdiger, *Die korrumpierte Tradition? Zur religiösen Geschichtsbildung*, [w:] Christoph Burgmer (red.), *Streit um den Koran. Die Luxenberg-Debatte. Standpunkte und Hintergründe*, Berlin 2004, s. 99–111

PUIN Gerd-Rüdiger, *Die Utopie einer kritischen Koranedition. Ein Arbeitsbericht*, [w:] Markus Groß, Karl-Heinz Ohlig (red.), *Schlaglichter. Die beiden ersten islamischen Jahrhunderte*, Berlin 2008, s. 516–571

QARA’I Ali Quli (tłum.), *The Qur’ān With a Phrase-by-Phrase English Translation*, New York 2011

RADTKE Bernd, *Syrisch: Die Sprache der Engel, der Geister und der Erleuchteten. Einige Stücke aus dem Ibrīz des Aḥmad b. Al-Mubārak al-Lamāfī*, Jerusalem Studies in Arabic and Islam, t. 32 (2006), s. 472–503

REEVES John C., *Trajectories in Near Eastern Apocalyptic: A Postrabbinic Jewish Apocalypse Reader*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2005

REININK Gerrit J., *Pseudo-Ephraems „Rede über das Ende” und die syrische eschatologische Literatur des siebten Jahrhunderts*, Aram 5 (1993), s. 437–463

REYNOLDS Gabriel S., *Introduction. Qur’ānic Studies and Its Controversies*, [w:] Gabriel S. Reynolds (red.), *The Qur’ān in Its Historical Context*, New York 2008, s. 1–25

REYNOLDS Gabriel S. (red.), *The Qur’ān in Its Historical Context*, New York 2008

REYNOLDS Gabriel S. (red.), *New Perspectives on the Qur’ān. The Qur’ān in its Historical Context*, London 2011

REYNOLDS Gabriel S., *Variant readings. The Birmingham Qur’an in the context of debate on Islamic origins*, The Times Literary Supplement, 05.08.2015

RIPPIN Andrew, *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur’an*, Oxford 1988

RIPPIN Andrew, *Quranic Studies, part IV: Some Methodological Notes, Method and Theory in the Study of Religion* 9 (1997), s. 39–46

RIPPIN Andrew, *Foreword*, [w:] John Wansbrough, *Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Amherst New York 2004, s.ix – xx

ROBERTS Sam, *Patricia Crone, Questioning Scholar of Islamic History, Dies at 70*, New York Times online, 22 lipca 2015,
http://www.nytimes.com/2015/07/23/us/patricia-crone-scholar-of-islamic-history-dies-at-70.html?_r=1

ROGGEMA Barbara, *The Disputation between a Monk of Bēt Hālē and an Arab Notable*, [w:] David Thomas, Barbara Roggema (red.), *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History. Volume 1 (600–900)*, Leiden / Boston 2009, s. 268–273

ROMANIUK Kazimierz, *Morfokrytyka i historia redakcji, czyli Form- i Redaktionsgeschichte*, Warszawa 1983

SAVVIDES Aleksios G., *Some notes on the Term Agarenoī, Ismaelītai and Sarakenoī in Byzantine Sources*, *Byzantion*, t. 67 (1997), s. 89–96

SADEGHI Behnam, GOUDARZI Mohsen, *Ṣan' ā' 1 and the Origins of the Qur' ān*, *Der Islam*, t. (1–2) 87 (2012), s. 1–129

SADOWSKI Michał, *Chrześcijańska arabskojęzyczna literatura apologetyczna Bliskiego i Środkowego Wschodu w Okresie Abbasydów (750–1050)*, *Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego*, t. 32 (2012), s. 87–106

SADOWSKI Michał, *Teologia arabskich chrześcijan. Novum czy déjà vu?*, *Teologia i Człowiek. Kwartalnik Wydziału Teologicznego UMK*, t. 26 (2014) s. 211–234

SAHAS Daniel J., *John of Damascus on Islam: The „Heresy of the Ishmaelites”*, Leiden 1972

SALEH WALID, *In Search of a Comprehensible Qur' an: A Survey of Some Recent Scholarly Works*, *Bulletin of the Royal Institute for Inter-Faith Studies*, t. 5 (2003), s. 143–162

SEZGIN Fuat, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, E. J. Brill, t. I – IX, Leiden 1967–2015

SCHACHT Joseph, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford 1950

SCHACHT Joseph, *An introduction to Islamic Law*, Oxford 1964

SCHACHT Joseph, BOSWORTH Clifford E. (red.), *The Legacy of Islam*, Oxford 1974

SCHEDL CLAUS N., *Muhammad und Jesus. Die christologisch relevanten Texte des Koran*, Wien/Freiburg/Basel 1978

- SCHICK Robert, *The Fate of Christians in Palestine During the Byzantine-Umayyad Transition, A.D. 600–750*, Chicago 1987
- SCHMEMANN Alexander, *The Historical Road of Eastern Orthodoxy*, New York 1963
- SCHOELER Gregor, *The Codification of the Qur'an: A Comment on the Hypotheses of Burton and Wansbrough*, [w:] Angelika Neuwirth, Nicholas Sinai, Michael Marx, *The Qur'ān in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur'ānic Milieu*, Leiden 2010, s. 779–794
- SCHOEPS Hans-Joachim, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tübingen 1949
- SCHOEPS Hans J., *Ebionite Elements in Islam*, [w:] Ibn Warraq (red.), *Christmas in the Koran: Luxenberg, Syriac, and the Near Eastern and Judeo-Christian Background of Islam*, Amherst New York 2014, s. 249–260
- SEGOVIA Carlos A., LOURIÉ Basil (red.), *The Coming of the Comforter: When, Where, and to Whom? Studies on the Rise of Islam and Other Various Topics in Memory of John Wansbrough*, *Orientalia Judaica Christiana*, t. 3, Piscataway NJ, 2012
- SELLHEIM Rudolf, *Muhammeds erstes Offenbarungsergebnis*, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, t. 10 (1987), s. 1–16
- SELLS, Michael A., *Approaching the Qur'an: the early revelations*, Ashland 1999
- SERJEANT Robert Bertram, *Review of: Meccan Trade and the Rise of Islam: Misconceptions and Flawed Polemics*, *Journal of the American Oriental Society*, t. 110, z. 3 (Jul. – Sep. 1990), s. 472–486
- SFAR Mondher, *Raison d'espérer*, [w:] Karl-Heinz Ohlig, Gerd-Rüdiger Puin (red.), *Die dunklen Anfänge. Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam*, Berlin 2005, s. 341–365
- SFAR Mondher, *In Search of the Original Koran. The True Story of the Revealed Text*, Amherst NY 2009
- SHAHĪD Irfan, *Rome and the Arabs: A Prolegomenon to the Study of Byzantium and the Arabs*, Washington D.C. 1984
- SHAHĪD Irfan, *Byzantium and the Arabs in the Fourth Century*, Washington D.C. 1984

- SHAHÎD Irfan, *Byzantium and the Semitic Orient Before the Rise of Islam*, Collected Studies Series, t. 270, 1988
- SHAHÎD Irfan, *Byzantium and the Arabs in the Fifth Century*, Washington D.C. 1989
- SHAHÎD Irfan, *Heraclius and the unfinished themes of Oriens. Some final observations*, *Byzantion* 2/64 (1994), s. 352–376
- SHAHÎD Irfan, *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century*, t. 1 Washington D.C. 1995
- SHAHÎD Irfan, *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century*, t. 2, cz. 1, Washington D.C. 2002
- SHAHÎD Irfan, *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century*, t. 2, cz. 2, Washington D.C. 2010
- SHARON Moshe, *The Birth of Islam in the Holy Land*, [w:] Moshe Sharon (red.), *Pillars of Smoke and Fire. The Holy Land in History and Thought*, Johannesburg 1988, s. 225–235
- SHARON Moshe, *Judaism, Christianity, and Islam: Interaction and Conflict*, Johannesburg 1989
- SHOEMAKER Stephen J., *In Search of Urwa's Sira: Some Methodological Issues in the Quest for "Authenticity" in the Life of Muhammad*, *Der Islam*, t. 84 (2008), s. 257–344
- SHOEMAKER Stephen J., *The Death of a Prophet. The End of Muhammad's Life and the Beginnings of Islam*, Philadelphia 2012
- SINAI Nicolai, *Fortschreibung und Auslegung: Studien zur frühen Koraninterpretation*, seria Diskurse der Arabistik, t. 16, Wiesbaden 2009
- SMALL Keith E., *Textual Criticism and Qur'ân Manuscripts*, Lanham 2011
- SMITH Robert Payne, *Thesaurus syriacus*, t. I i II, Oxford 1879–1901
- SOZOMEN Hermiasz, *Historia Kościoła*, z języka greckiego przeł. Stefan J. Kazikowski, wstępem opatrzył Zygmunt Zieliński, Warszawa 1989
- SPENCER Robert, *Did Muhammad Exist?: An Inquiry into Islam's Obscure Origins*, Wilmington 2012
- SPEYER Heinrich, *Die biblischen Erzählungen im Qoran*, Gräfenhainichen 1931
- SPIES Otto, *Islam und Syntage*, *Oriens Christianus* 57 (1973), s. 1–30

SPITALER Anton, *Die nichtkanonischen Koranlesarten und Ihre Bedeutung für die arabische Sprachwissenschaft*, [w:] *Actes du XX Congrès International des Orientalistes, Bruxelles 5–10 Sept. 1938*, Louvain 1940, s. 314–315

SPRENGER Aloys, *Die Leben und die Lehre des Moḥammad nach bisher grösstentheils unbenutzten Quellen*, Berlin 1861

STEWART Devin J., *Understanding the Koran in English: Notes on Translation, Form, and Prophetic Typology*, [w:] Zeinab Ibrahim, Nagwa Kasabgy, and Sabiha Aydelott (red.), *Diversity in Language: Contrastive Studies in English and Arabic Theoretical and Applied Linguistics*, Cairo 2000, s. 31–48

STEWART Devin J., *The Mysterious Letters of the Qur'an and Other Stylistic Features in the Light of Greek and Babylonian Oracular Texts*, [w:] Gabriel S. Reynolds (red.), *The Qur'an in Context II*, London 2011, s. 321–346

STEWART Devin J., *Wansbrough, Bultmann, and the Theory of Variant Traditions in the Qur'ān*, [w:] Angelika Neuwirth and Michael A. Sells (red.), *Qur'ānic Studies Today* (seria *Routledge Studies in the Qur'ān*), London & New York 2016, s. 17–51

SUERMAN Harald, *Orientalische Christen und der Islam. Christliche Texte aus der Zeit von 632–750*, *Zeitschrift für Missionwissenschaft und Religionswissenschaft*, t. 52 (1983), s. 120–136

SUERMAN Harald, *Juden und Muslime gemäß christlichen Texten zur Zeit Muhammads und in der Frühzeit des Islams*, [w:] Holger Preissler, Heidi Stein (red.), *In Annäherung an das Fremde: XXVI. Deutscher Orientalistentag vom 25. bis 29.9.1995 in Leipzig*, Stuttgart 1998, s. 145–154

SZYMAŃCZYK Janusz A. (tłum. i red.), *Korespondencja między chrześcijaninem a muzułmaninem*, seria *Źródła Myśli Teologicznej*, t. 36, Kraków 2005

TAYLOR David G. K. (red. i tłum.), *The Disputation between a Muslim and a Monk of Bēt Ḥālē: Syriac Text and Annotated English Translation*, [w:] Sidney H. Griffith, Sven Grebenstein (red.), *Christsein in der islamischen Welt: Festschrift für Martin Tamcke zum 60. Geburtstag*, Wiesbaden 2015, s. 187–242

THOMAS David R. (red.), *Syrian Christians Under Islam: The First Thousand Years*, Leiden 2001

THOMAS David R., ROGGEMA Barbara (red.), *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History (600–900)*, Leiden/Boston 2009

Panteon sceptyków ...

THOMAS Johannes, *Frühe spanische Zeugnisse zum Islam. Vorschläge für eine differenziertere Betrachtung der Konflikte und der religiösen Gemeinsamkeiten zwischen dem Osten und dem Westen des arabischen Reiches*, [w:] Markus Groß, Karl-Heinz Ohlig (red.) *Schlaglichter. Die beiden ersten islamischen Jahrhunderte*, Berlin 2008, s. 93–186

THOMAS Johannes, *Ibaditen – Kharidjiten – Mutaziliten. Kategorisierungsprobleme, Entstehungslegenden und synkretistisch-agnostische Strömungen im Westen des arabischen Reiches*, [w:], Markus Groß, Karl-Heinz Ohlig (red.), *Vom Koran zum Islam. Schriften zur frühen Islamgeschichte und zum Koran*, Berlin 2009, s. 250–321

THOMAS Johannes, *Araboislamische Geschichtsschreibung und ihre Auswirkung auf Geschichtsbilder von al-Andalus (8 Jh.) – Quellen- und Tradentenprobleme, fiktionale Geschichte bei Ibn ‘Abd al-Ḥakam und das Märchen von den arabischen Stammesfehden*, [w:] Markus Groß, Karl-Heinz Ohlig (red.), *Die Entstehung einer Weltreligion I, Von der koranischen Bewegung zum Frühislam*, seria *Schriften zur frühen Islamgeschichte und zum Koran*, Berlin 2010, s. 140–232

THOMSON Robert W. (tłum. i red.), *The Armenian History Attributed to Sebeos*, Liverpool 1999

TOLAN John V. (red.), *Medieval Christian Perceptions of Islam. A Book of Essays*, New York – London 2000

TORREY Charles C., *The Jewish Foundation of Islam*, New York 1933

TRIMINGHAM Spencer J., *Christianity Among the Arabs in Pre-Islamic Times*, seria *Arab Background*, United Kingdom 1978

TSAFRIR Yoram, FOERSTER Gideon, *From Scythopolis to Baysan – Changing Concepts of Urbanism*, [w:] Geoffrey King (red.), *The Byzantine and Early Islamic Near East II: Land Use and Settlement Patterns*, Princeton 1994, s. 95–115

‘UBAYD Aḥmad (red.), Abū Muḥammad ‘Abd Allāh Ibn ‘Abd al-Ḥakam, *Sirat ‘Umar Ibn ‘Abd al-‘Azīz*, Kair 1927

VALLVÉ Joaquín, *Nuevas ideas sobre la conquista árabe de España. Toponimia y onomástica*, Madrid 1989

VAN ESS Josef, *Review of Qur’anic Studies*, *Bibliotheca Orientalis*, t. 35 (1978), s. 349–353

- VAN ESS Josef, *Review of Quranic Studies*, *Bibliotheca Orientalis*, t. 35 (1978), s. 349–53
- VAN ESS Josef, *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History by John Wansbrough*, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, t. 43, z. 1 (1980), s. 137–139
- VAN REETH Jan M.F., *Le vignoble du Paradis et le chemin qui y mène. La thèse de C. Luxenberg et les sources du Coran. Notes et documents*, *Arabica* 53 (2006), s. 511–524
- VAN REETH Jan M. F., *Eucharistie im Koran*, [w:] Markus Groß, Karl-Heinz Ohlig (red.), *Schlaglichter. Die beiden ersten islamischen Jahrhunderte*, Berlin 2008, s. 457–460
- VASILIEV Alexander, *History of the Byzantine Empire, 314–1453*, Wisconsin 1952
- VERSTEEGH Cornelis H.M., *Arabic Grammar and Qur'ānic Exegesis in Early Islam*, Leiden 1993
- VERSTEEGH Kees, *The Arabic Language*, Edinburgh 2001
- VIVES José (red.), *Concilios visigóticos y hispano-romanos*, Barcelona-Madrid 1963
- VOLLERS Karl, *Völkssprache und Schriftsprache im alten Arabien*, Strassburg 1906
- WAARDENBURG Jacques (red.), *Muslim Perceptions of Other Religions: A Historical Survey*, Oxford 1999
- WALDMAN Marylin R., *Prophecy and Power: Muhammad and the Qur'an in the Light of Comparison*, Sheffield 2012
- WALKER John, *A Catalogue of the Arab-Sassanian Coins*, tom 1 z serii: *A Catalogue of the Muhammadan Coins in the British Museum*, London 1941
- WANSBROUGH John, *Arabic rhetoric and Qur'anic exegesis*, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, t. 31 (1968), s. 469–485
- WANSBROUGH John, *On recomposing the Islamic history of North Africa*, *Journal of the Royal Asiatic Society*, t. 2 (1969), s. 161–170
- WANSBROUGH John, *Majāz al-Qur'ān: periphrastic exegesis*, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, t. 33 (1970), s. 247–266
- WANSBROUGH John, *Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford 1977

WANSBROUGH John, *The Sectarian Milieu. Content and Composition of Islamic Salvation History*, Oxford 1978

WANSBROUGH John, *Review of: Hagarism. The Making Of The Islamic World*, Bulletin of the School of Oriental and African Studies, t. 41, z. 1 (1978), s. 155–156

WANSBROUGH John, *Res Ipsa Loquitur: History and Mimesis*, Seventh Einstein Memorial Lecture, Israel Academy of Sciences and Humanities, Jerusalem 1987

WANSBROUGH John, *Res ipsa loquitur: history and mimesis*, [przedruk w:] John Wansbrough, *The Sectarian Milieu. Content and Composition of Islamic Salvation History*, Amherst New York, 2006, s. 160–172

WANSBROUGH John, *Lingua Franca in the Mediterranean*, Richmond Surrey 1996

WATT William Montgomery, *Muhammad at Mecca*, Oxford 1953

WATT William Montgomery, *Muhammad at Medina*, Oxford 1956

WATT William Montgomery, *The Dating of the Qur'ān: a Review of Richard Bell's Theories*, Journal of the Royal Society, t. 89 (1957), s. 46–56

WELCH Alford T., *Qur'ān*, Encyclopédie de l'Islam 2, t. V, Leiden 1986, s. 400–429

WELLHAUSEN Julius, *Skizzen und Vorarbeiten: Prolegomena zur ältesten Geschichte des Islams*, Reimer, Berlin 1899

WELLHAUSEN Julius, *Das Arabische Reich und Sein Sturz*, Berlin 1902

WENSINCK Arent Jan, *Muhammad und die Propheten*, Acta Orientalia, t. II, Leiden 1924, s. 168–198

WERNER Martin, *Die Entstehung des christlichen Dogmas*, Berlin-Leipzig 1941

WERNER Martin, *The Formation of Christian Dogma, An Historical Study of its Problems*, (tłum. S.G.F. Brandon), New York 1957

WIDENGREN Geo, *Muhammad, the Apostle of God, and his Ascension*, Uppsala 1955

WIDENGREN Geo, *Die Religionen Irans*, Stuttgart 1965

WILD Stefan (red.), *The Qur'ān as Text*, Leiden 1996

WITAKOWSKI Witold, *Geneza chrześcijańskiej kultury syryjskiej*, [w:] Jerzy Woźniak (red.), *Polska syrologia*, Warszawa 2010, s. 61–90

- WOLIŃSKA Teresa, FILIPCZAK Paweł (red.), *Bizancjum i Arabowie. Spotkanie cywilizacji VI – VIII wiek*, Warszawa 2015
- WOLIŃSKA Teresa, *Arabowie, Agareni, Izmailici, Saraceni. Kilka uwag na temat nazewnictwa*, [w:] Teresa Wolińska, Paweł Filipczak (red.), *Bizancjum i Arabowie. Spotkanie cywilizacji VI – VIII wiek*, Warszawa 2015, s. 37–46
- WOLIŃSKA Teresa, *Bizancjum w przededniu ekspansji arabskiej. Wybrane aspekty funkcjonowania państwa za rządów Herakliusza (610–641)*, [w:] Teresa Wolińska, Paweł Filipczak (red.), *Bizancjum i Arabowie. Spotkanie cywilizacji VI – VIII wiek*, Warszawa 2015, s. 278–297
- WOLIŃSKA Teresa, *Elity chrześcijańskie wobec islamu (VII – X wiek)*, *Vox Patrum*, t. 64 (2015), s. 529–567
- WOŹNIAK Jerzy (red.), *Polska syrologia*, Warszawa 2010
- WÜSTENFELD Ferdinand, *Chroniken der Stadt Mekka*, t. I, Leipzig 1861
- YAPP Malcolm, BRETT Michael, HAWTING Gerald R., *Preface: Professor J.E. Wansbrough*, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, t. 57, z. 1 (1994), s. 1–13
- ZAKARIAS Hanna (THÉRY Gabriel), *De Moise A Mohammed. L'Islam, Entreprise Juive*, Cahors 1955
- ZAKARIAS Hanna (THÉRY Gabriel), *Vrai Mohammed et faux Coran*, Paris 1960
- ŻELAZNY Jan W., *Patrystyczne świadectwa prób dialogu między chrześcijanami a islamem*, [w:] Ireneusz S. Ledwoń, Mariusz Szram (red.), *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, Lublin 2012, s. 303–315
- ZHYRKOVA Anna (red. i tłum.), *Jan Damasceński. Dialektyka albo rozdziały filozoficzne. O herezjach*, seria Źródła Myśli Teologicznej, t. 59, Kraków 2011

Index

Aaron, s. 193, 222

Abbasydzi, s. 19, 28, 95, 135, 155, 157, 158, 173, 176, 177, 178, 179, 213, 219, 249, 254, 258, 259, 263, 264, 266, 291, 292, 300, 301, 303, 308, 316, 329, 330

‘Abd al-‘Azīz Ibn Marwān, s. 325

‘Abd Allāh Ibn ‘Abbās, s. 35, 82, 138, 121

‘Abd Allāh Ibn az-Zubair, s. 293

‘Abd Allāh Ibn Mas‘ūd, s. 34, 35, 82, 121

‘Abd al-Malik Ibn Ḥabīb, s. 332

‘Abd al-Malik Ibn Marwān, s. 179, 198, 203, 223, 249, 250, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 261, 270, 290, 292, 293, 299, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 337

‘Abd al-Muṭṭalib, s. 72, 81

‘Abd ar-Raḥmān II, s. 328, 336

Abraham / Ibrāhīm, s/ 31, 51, 71, 72, 73, 81, 83, 84, 86, 93, 124, 139, 152, 157, 183, 186, 187, 188, 189, 190, 193, 194, 195, 196, 197, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 245, 254, 256, 259, 260, 281, 282, 283, 284, 292, 294, 304, 308, 316, 318, 324

abrahamizm, s. 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 223, 252

Abū ‘Amr, s. 37

Abū Bakr, s. 32, 35, 258

Abū Bakr Ibn Muğāhid, s. 36, 37, 54

Abū Bakr ‘Aṣim, s. 37

Abū Ḥanīfa, s. 130, 303

Abu Zaid Nasr Hamid, s. 337

achbary, s. 22, 24, 83
 Agapiusz z Hierapola, s. 44
 aḥruf, s. 35, 54, 121
 Adam, s. 31, 139
 ‘adam ḥalq āl-Qur’ān, s. 31, 107, 147, 148, 149
 Ad-Dīnawarī Abū Ḥanīfa, s. 45
 Ad-Du’alī Abū Aswad, s. 36
 adopcjanizm, s. 327
 Afrodyta, s. 309
 Akaba, s. 230
 Al-Farāhīdī Ḥalīl Ibn Aḥmad, s. 36, 276
 Al-‘Absī Qurra Ibn Šarīka, s. 199
 Al-Anšārī Ḥubayb Ibn ‘Adī, s. 72
 Al-Aqša (meczet), s. 143
 Al-Asadabādī ‘Abd al-Ġabbār, s. 94
 Al-Aš‘arī Abū Mūsa, s. 35, 148
 Al-Azami Muhammad M., s. 14
 Al-Azdī Abū Ismā‘īl, s. 44
 Al-Azraqī Abū al-Walīd, s. 86
 Al-Baġdādī Ibn Sa‘d, s. 69, 70
 Al-Balāḍurī Aḥmad, s. 23, 44, 45, 175, 199
 Al-Bašrī Yūsuf, s. 147, 148
 Al-Buḥārī, s. 132
 Aleksander Wielki, s. 297, 298
 Aleksandria, s. 44, 216, 295
 Al-Fustāt, s. 199
 Al-Ġazarī Ibn al-Aṭīr, s. 45
 Al-Ġazarī Muḥammad Ibn Muḥammad, s. 54
 Al-Ḥaġġāġ Ibn Yūsuf, s. 192, 193, 199
 Al-Ḥiġr / al-ḥiġr / Ḥaġra / Hegra / Egra, s. 197, 198
 ‘Alī Ibn Abī Ṭālib, s. 32, 35, 252, 258, 334
 Al-Ka‘ba, s. 51, 86, 87, 88, 89, 143, 199, 219, 320

Panteon sceptyków ...

- Al-Kisā'ī, s. 37
Al-Kūfī Ibn A'tam, s. 44
Al-Lat, s. 197
Al-Mahdī (kalif), s. 219
Al-Mas'ūdī Abū al-Ḥasan, s. 45
al-maḡāzī (literatura), s. 41, 44, 144, 146, 153, 167
Al-Ma'mūn (kalif), s. 306
Al-Maqqarī Aḥmad Muḥammad, s. 335
al-mašāḥif (literatura), s. 35, 38, 41, 119, 133
al-mufaṣṣal, s. 80
al-muḥkam, s. 80
al-muqarrabūn, s. 69
al-mutašābih, s. 80
Al-Qādisiyya, s. 245
Al-Uzza, s. 197
Alvaro z Kordoby, s. 327
Al-Wāqidī, s. 45, 176, 177
Al-Ya'qūbī Aḥmad, s. 45, 81, 293
'Amr Ibn al-'Āṣ, s. 199
amīr āl-mu'minīn, s. 74, 300, 324
Anastazy z Synaju, s. 246, 247, 308
Andaluzja / Hiszpania, s. 29, 41, 48, 300, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337
Andræ Tor, s. 88, 272, 340
Andrzej Szalony, s. 314
angelologia, s. 52, 67, 68, 69, 70, 71, 78, 83, 82, 85, 86, 96, 99
Antiochia, s. 44, 226, 230, 294, 309
Antioch z Mar Saba, s. 311
antytrynitaryzm / nietrynitaryzm / trynitaryzm, s. 49, 51, 52, 56, 58, 61, 63, 71, 72, 81, 82, 85, 85, 87, 88, 89, 93, 287, 291, 292, 310, 325, 327, 340
apokaliptyka, s. 40, 42, 46, 47, 169, 182, 184, 195, 210, 211, 224, 247, 308, 310, 313, 314, 321, 324, 329
Apokalipsa św. Jana, s. 314

‘Arabī / Aribi / Arabāya, s. 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 306
Arabia / Arabia Petraea / Arabia Haeretica (prowincje rzymskie), s. 182, 197, 226, 229, 241
aramejski – p. syryjski
Arnold Thomas, s. 315
arianizm, s. 71, 290, 295, 303, 325
ar-rabbāniyyūn, s. 69
Ar-Rāzī Aḥmad Ibn Muḥammad, s. 332
Ar-Rāzī Fahr ad-Dīn, s. 289
asbāb ān-nuzūl (literatura), s. 143
aṣḥāb āl-’uḥdūd (Ludzie Rowu), s. 144, 145
Aṣ-Ṣāfi’ī Abū ‘Abd Allāh, s. 131, 132
As-Siġistānī Abū Dāwūd, s. 187, 193
As-Suyūṭī Ġalāl ad-Dīn, s. 37, 111
Aszszur, s. 196
Atanazy II Baldojo, s. 247
Aṭ-Ṭabarī Abū Ġa‘far, s. 45, 127, 264, 274, 275, 282, 284, 289
At-Tirmiḏī, s. 132
‘Avdat, s. 242
Az-Zamaḥṣarī Abū al-Qāsim, s. 274
Azzi Joseph, s. 287

Babilon, s. 294
Badr (bitwa), s. 187, 225
Bagdad, s. 36, 119, 306
bakka, s. 196, 197
Bashear Suliman, s. 26, 48, 166, 254, 338
Basra, s. 36, 37, 276
Bauer Walter, s. 142
Bazylika Grobu Pańskiego, s. 317
Beck Edmund, s. 121
Bejrut, s. 239

Panteon sceptyków ...

- Bekaa, s. 230
Bell Richard, s. 277, 280, 282
Bered, s. 197
Berg Herbert , s. 106
Bergsträßer Gotthelf, s. 13, 35, 37, 38, 121
Bet Guvrin, s. 242
Bēt Ḥālē, s. 47, 192, 263
Betyka / Hispania Baetica, s. 327
betyl / betel, s. 315, 318, 319
Bielawski Józef, s. 69, 72, 73, 76, 77, 78, 79, 80, 101, 191, 198, 277, 279, 280, 281, 282
Bildungsbürgertum, s. 12, 13
Birkeland Harris, s. 25, 134
Blachère Régis, s. 277, 280, 282
Bonnet Eymard-Bruno, s. 21, 26, 27, 48, 89
Bosra, s. 226, 241
Böwering Gerhard, s. 98
Brock Sebastian, s. 248, 272, 312
Bultmann Rudolf, s. 105, 106, 117, 163
Burton John, s. 81, 130
buddyzm, s. 52, 179
Butler Alfred J., s. 165
- C**ahen Claude, s. 167
Cezarea, s. 43, 68, 197, 227, 232
Chalmeta Pedro, s. 335
charydźyci, s. 334
Chawila, s. 196
Cheikho Louis, s. 55, 90
Chorasan, s. 294, 295, 349
Chosroes II, s. 297, 298
chrystologia (biblijna, koraniczna), s. 61, 67, 70, 71, 99, 143, 159, 231, 256, 260, 261, 269, 287, 310, 324, 328

Collins Roger, s. 330, 331, 333

Cook Michael, 12, 26, 29, 96, 97, 168, 173, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 203, 204, 205, 208, 210, 211, 212, 213, 308, 345

Corpus Coranicum, s. 13, 342

Crone Patricia, s. 12, 18, 26, 29, 47, 73, 89, 96, 97, 161, 164, 165–213 (rozdział III), 215, 265, 271, 302, 308, 338, 345, 346, 347, 350

Cyryl ze Scytopola, s. 262

Cyrus Młodszy, s. 294

Czarny Kamień, s. 87

Dairin, s. 309

dalā' il ān-nubuwwa (literatura), s. 147

Damaszek, s. 36, 37, 243, 251, 257, 298, 299, 303, 316, 317, 318, 323

Dariusz I Wielki, s. 295

Datin, 243

De Goeje Jan M., s. 24

De Landberg Carlo, s. 52, 60

De Prémare Alfred-Louis, s. 269, 300

De Rada Rodrigo Jiménez, s. 335

diakrytyka, s. 36, 37, 57, 59, 75, 81, 275, 276, 280, 284, 287, 288

Dibelius Martin, s. 105

diofizytyzm, s. 203, 231, 236, 237, 244, 246, 252, 311

Dioklecjan, s. 225, 226

Dionizy z Tell Mahre, s. 43, 185, 247, 248, 312

Donner, Fred, s. 21, 160, 161, 213, 351

Dozy Reinhart, s. 331

Drijvers Han J. W., s. 272, 303

Ḍū āl-Qarnayn, s. 298

dżahilijja, s. 53, 91, 179, 216, 266

ebionici, s. 39, 82, 85, 143, 219, 287, 328

Panteon sceptyków ...

Edessa, s. 43, 182, 199, 230, 247, 270, 308
Egra / Hegra / Ḥaġra / Al-Ḥiġr / al-ḥiġr, s. 197, 198
Eliasz III z Nisibis, s. 44
Elipandus z Toledo, s. 327
elkazaici, s. 39, 219
Elusa, s. 197, 218
Emesa / Ḥimṣ, s. 230, 243
Epifaniusz z Salaminy, s. 98
epigraficzne języki, s. 221, 265, 266
eschatologia, s. 40, 42, 77, 78, 79, 80, 122, 144, 298, 304, 319, 321, 322
esseńczycy, s. 39, 219
Eufrat, s. 220, 230, 294, 295, 301
Eutyches, s. 237
Eutychiusz (patriarcha), s. 44
Euzebiusz z Cezarei, s. 43, 197
Ewa, s. 31
Ewald Heinrich, s. 13, 14

Fedeli Alba, s. 269

foederati / confoeaderati, s. 226, 227, 238, 240, 241, 250, 299, 309
Flawiusz Józef, s. 245
Fokas, s. 239
Foss Clive, s. 319, 320
Fotyn z Sirmium, s. 327
Fraenkel Siegmund, s. 272
futūḥ (literatura), s. 44, 144, 243

Ġabal ad-Durūz, s. 241

Gadara, s. 297
Gallez Édouard-Marie, s. 26, 48
Gaube Heinz, s. 320
Gaudefroy-Demombynes Maurice, s. 20
Gaza, s. 46, 217, 243, 245

Geiger Abraham, s. 103, 340
gemara, s. 205
German (patriarcha Konstantynopola), s. 308, 309
Gewond, s. 43
Geyer Rudolf, s. 52
Ghassanidzi, s. 226, 231, 238, 240, 299, 300
Gibbon Edward, s. 22
Gibraltar, s. 325, 336
Gilliot Claude, s. 100, 269
gnoza, s. 39, 49, 50, 51, 52, 69, 71, 81, 98, 146, 160, 286, 325, 326, 329, 334, 344
Gobillot Genevieve, s. 269
Goldziher Ignác, s. 14, 25, 69, 70, 83, 90, 92, 103, 134, 272, 307
Graf Georg, s. 288
Graves Robert, s. 53
Grenada, s. 335
Griffith Sidney, s. 288
Groß Markus, s. 269, 349
Grzegorz Abū al-Farağ, s. 44
Grzegorz Bar Hebraeus, s. 44, 246
Gouguenheim Sylvain, s. 269
Gunkel Hermann, s. 105
hadisy, s. 14, 22, 24, 25, 28, 33, 35, 41, 54, 74, 90, 110, 127, 132, 138, 144, 145, 167, 171, 172, 173, 176, 178, 179, 187, 191, 193, 205, 250, 320
ḥāfīżowie, s. 32
Ḥafṣa Bint ‘Umar, s. 32, 35
hagada, s. 125, 145
Hagar, s. 183, 186, 197, 217, 245, 294, 308, 309
hagaryzm, s. 167, 168, 169, 173, 180, 181, 183, 185, 187, 188, 189, 191, 193, 194, 196, 197, 199, 203, 207, 208, 201, 213, 345, 346
Hagareni / Agareni / Hagaryci / Hagareńcycy, s. 29, 46, 183, 184, 185, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 205, 225, 229, 246, 247, 248, 262, 302, 308, 313

Panteon sceptyków ...

- Hagia Sofia, s. 296
Ḥağra / Hegra / Egra / Al-Ḥiğr / al-ḥiğr, s. 197, 198
Ḥaibar, s. 265
halacha, s. 130, 132, 133, 138, 143, 145, 204, 347
ḥanīfowie, s. 93, 217, 218
Ḥalid Ibn al-Walīd, s. 318
Ḥālīd Ibn ‘Abd Allāh, s. 257
ḥalīfa / ḥilāfa, s. 300, 324
Harat, s. 291
(Von) Harnack Adolf, s. 49, 95
Harran, s. 196, 230, 318
Hartmann Martin, s. 53, 291
Hatra, s. 294, 295
Hauran / Auranitis, s. 227, 229, 232
Hawting Gerald, s. 96, 106, 108, 142, 161
Hegra / Egra / Ḥağra / Al-Ḥiğr / al-ḥiğr, s. 197, 198
Heilsgeschichte, s. 97, 107, 108, 155, 160, 177
Herakliusz (cesarz), s. 44, 182, 184, 228, 234, 236, 238, 239, 244, 245, 296, 297, 298, 304, 308, 312, 316, 324
Hermiasz Sozomen, s. 190, 216, 217
Herodot, s. 295
Hieronim ze Strydonu, s. 309
hidżra (pojęcie), s. 184, 186, 187, 195, 198, 297, 298, 334
Hidżaz, s. 21, 33, 34, 51, 88, 89, 91, 125, 135, 136, 137, 138, 147, 157, 193, 197, 198, 199, 200, 203, 206, 219, 265, 266, 267, 280, 288, 301, 305, 306, 338, 346, 347
hidżazyjski styl (kaligrafia), s. 33, 34, 280, 288, 305, 306
ḥilāfa / ḥalīfa, s. 300, 324
Ḥimṣ / Emesa, s. 230, 243
Hinds Martin, s. 168, 181, 213, 345
Ḥirbat as-Samrā’, s. 242
Hirschfeld Hartwig, s. 340
Hišām ‘Abd al-Malik, s. 218, 219

- Hispania Baetica / Betyka, s. 327
Hitti Philip K., s. 22, 45
Hodgson Marshal G. S., s. 22
Horovitz Josef, s. 340
Hourani Albert, s. 23
Hoyland Robert G., s. 213, 263, 273, 303, 309, 333
Hūd (prorok), s. 259
Hurgronje Christiaan Snouck, s. 20
ḥurūf muqatta‘a, s. 289, 290
Ḥusayn Ṭaha, s. 53
- İ**badyci, s. 328
Ibn ‘Abd al-Ḥakam, s. 44, 186, 328, 331, 332, 336
Ibn al-Ḥanafīyya Muḥammad, s. 254
Ibn al-Muqaffa‘, s. 131, 289
Ibn al-Qūṭīyya, s. 333
Ibn ‘Āmir, s. 34, 37
Ibn Hišām Muḥammad, s. 18, 23, 72, 73, 148, 177, 255, 264, 289
Ibn Ishāq Muḥammad, s. 130, 148, 176, 177, 205, 255, 264
Ibn Kaṭīr, s. 37
Ibn Muğāhid - p. Abū Bakr Ibn Muğāhid
Ibn Ḥabīb Muḥammad, s. 174
Ibn Sa‘d Muḥammad, s. 23, 69, 70
Ibn Warraq, s. 14, 269
i‘ğāz āl-Qur‘ān, s. 31, 107, 147, 148
iğmā‘, s. 265
imam, s. 300
Inārah (Instytut), s. 12, 47, 268-341 (rozdział V), 348, 349
indeterminate monotheism (niesprecyzowany, nieokreślony monoteizm), s. 215, 219, 220, 221, 222, 223, 231, 241, 252, 253, 259, 261
islam (znaczenie terminu), s. 31, 51, 72, 73, 74, 185, 194, 195, 245, 246, 247, 249, 262, 291, 302, 306, 307, 309, 310, 311, 322

Panteon sceptyków ...

ʿiṣma, s. 222
isnady (łańcuchy tradentów tradycji), s. 19, 22, 24, 90, 91, 127, 137, 138, 193, 205, 288
Izaak, s. 183, 193, 197, 283
Izaak z Antiochii, s. 309
Izmael, s. 93, 183, 190, 193, 196, 197, 217, 245, 294, 295, 302, 303, 304, 308, 324
Izmaelici, s. 29, 46, 188, 190, 207, 210, 217, 225, 229, 246, 247, 248, 262, 302, 308, 309, 313
Izraelici, s. 188
Izydor z Aleksandrii, s. 216

Jaen, s. 336

Jakub z Edessy, s. 43, 199, 247, 308
Jan I (patriarcha Antiochii), s. 46, 160
Jan Chrzciciel, s. 68, 316, 317, 318, 323
Jan Penkaje, s. 43, 224, 246
Jan z Damaszku, s. 47, 98, 229, 247, 262, 272, 295, 303, 308, 309
Jan z Efezu, s. 229
Jan z Nikiu, s. 43, 224, 247, 248, 249, 251, 252,
Jarmuk, s. 243, 245
Jeffery Arthur, s. 35, 121, 272
jegar sahaduta / kamień świadectwa, s. 315, 318, 319, 321, 323, 325
Jerozolima, s. 46, 86, 87, 135, 143, 184, 185, 189, 192, 193, 198, 220, 224, 232, 240, 242, 244, 249, 257, 261, 290, 291, 292, 293, 298, 299, 301, 308, 317, 322, 323
Jerzy Kedrenos, s. 44
Jeszujab III, s. 224, 243, 308
Jezus / Chrystus, s. 31, 52, 64, 67, 68, 69, 70, 71, 84, 85, 86, 90, 94, 95, 96, 124, 139, 142, 152, 178, 179, 188, 189, 190, 217, 220, 222, 231, 232, 237, 260, 279, 285, 287, 292, 293, 294, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 327, 329, 339, 350
język arabski (status świętości), s. 30, 31, 81, 128, 129, 149, 150, 151, 191, 220, 275

Jones Jeremy, s. 267
Jozue Stylita, s. 43, 311
judaizanci, s. 39, 219
judeohagaryzm, s. 183, 185, 188, 189, 207
judeochrześcijaństwo, s. 39, 48, 49, 50, 51, 55, 56, 58, 61, 62, 70, 72, 81, 82, 85, 93, 96, 98, 99, 103, 116, 142, 143, 146, 147, 159, 160, 215, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 232, 233, 252, 253, 256, 260, 261, 262, 272, 287, 328, 349
judeonazarejczycy, s. 48
Justynian I Wielki, s. 227, 234, 236, 237, 238, 239
Justynian II, s. 320
Juynboll Guatier H. A, s. 14

Karaimizm, s. 159, 204
Kaegi Walter, s. 46
Kalisch Sven, s. 269
kamień świadectwa / jegar sahaduta, s. 315, 318, 319, 321, 323, 325
Karol Młot, s. 326
Karol Wielki, s. 327, 340
kasjanie, s. 328
Kenici, s. 196
Kennedy Hugh N., s. 23, 45
Kerr Robert M., s.269
Ketura, s. 245
Kindyci, s. 226
Kister Meir J., s. 25
Konstans II, s. 237, 297
Konstantynopol, s. 43, 206, 226, 227, 228, 231, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 240, 250, 251, 252, 253, 293, 296, 297, 299, 301, 304, 308, 309, 316, 326, 334
Konstytucja Medyńska, s. 179
Kopuła na Skale, s. 185, 192, 198, 249, 257, 261, 290, 292, 293, 300, 322, 323
Koran, s. 12, 14, 22, 24, 25, 27, 28, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 41, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 67, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 88, 90, 91, 92, 96, 99, 100,

400

+

+

Panteon sceptyków ...

101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 139, 140, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 154, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 166, 167, 171, 172, 189, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 204, 205, 210, 212, 217, 224, 246, 255, 256, 257, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 268, 269, 270, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 293, 294, 295, 298, 303, 304, 305, 306, 307, 322, 327, 334, 338, 339, 341, 342, 344, 345, 346, 347, 349, 350

– Codex Parisino-Petropolitanus, s. 34

– język Koranu, s. 28, 32, 52, 53, 55, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 75, 76, 77, 108, 116, 140, 149, 150, 151, 191, 255, 263, 272, 274, 275, 276, 287, 288, 289, 290, 295, 342, 350

– kanonizacja / kanon tekstu Koranu, s. 27, 33, 34, 82, 104, 106, 116, 119, 120, 121, 126, 127, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 137, 147, 148, 149, 150, 161, 162, 163, 192, 205, 212, 263, 305, 344, 347

– kodeks Ḥafṣy, s. 32, 35

– kodeks kairski / wariant Ḥafṣ ‘an ‘Āṣim, s. 37, 54, 75, 289, 305

– kodeks Birmingham (z kolekcji) Mingany, s. 34, 76, 305, 345

– kodeksy przed-‘uṭmāńskie (nie-‘uṭmāńskie), s. 33, 34, 35, 36, 83, 116

– kodeks ‘Uṭmāna, s. 32, 33, 34, 35, 36, 38, 54, 60, 74, 82, 118, 120, 121, 122, 127, 133, 134, 135, 162, 191, 307

– wariant Warṣ ‘an Nāfi‘, s. 37, 38, 289

– kodeks z Samarkandy, s. 34, 305

– kodeks z Topkapi, s. 35, 305

– kodeksy z Sany, s. 33, 34, 36, 289, 304, 305, 345

– Pra-Koran, s. 50, 72, 81, 82

– Qur’ān (znaczenie terminu), s. 74, 127, 128, 262, 286, 287, 298

– sura II, s. 114, 194, 263

– sura II, wers 30, s. 114

– sura II, wers 34, s. 114

– sura II, wers 49–51, s. 114

– sura II, wers 53–55, s. 114

– sura II, wers 58, s. 114

– sura II, wers 60–61, s. 114

- sura II, wers 63, s. 114
- sura II, wers 67, s. 114
- sura II, wers 72, s. 114
- sura II, wers 76, s. 114
- sura II, wers 83–84, s. 114
- sura II, wers 91, s. 114
- sura II, wers 93, s. 114
- sura II, wers 106, s. 194
- sura II, wers 117, s. 114
- sura II, wers 124–127, s. 114
- sura II, wers 131, 133, s. 114
- sura II, wers 136, s. 139
- sura II, wers 248, s. 114
- sura II, wers 259, s. 286
- sura II, wers 285, s. 139
- sura III, wers 13, s. 114
- sura III, wers 45, s. 69
- sura III, wers 79, 80 i n, s. 69
- sura III, wers 84, s. 139
- sura III, wers 96 s. 198
- sura IV, wers 97, s. 298
- sura IV, wers 100, s. 298
- sura IV, wersy 124–125, s. 195
- sura IV, wers 153, s. 125
- sura IV, wers 157, s. 70
- sura IV, wers 172, s. 69
- sura V, wers 116, s. 279
- sura VI, wers 50, s. 69
- sura VI, wers 163, s. 72
- sura VII, wers 43, s. 131
- sura VII, wers 71, s. 128
- sura IX, wers 33, s. 264

Panteon sceptyków ...

- sura IX, wers 90, s. 294
- sura X, wers 15, s. 191
- sura XIII, wers 36, s. 191
- sura XIV, wers 49, s. 72
- sura XV, wersy 78–84, s. 198
- sura XV, wers. 80, s. 198
- sura XV, wersy 87, s. 191
- sura XV, wersy 90 i n., s. 191
- sura XVI, wers 51, s. 114
- sura XVI, wersy 103, s. 295
- sura XVI, wersy 109–111, s. 298
- sura XVII, wers 1, s. 143, 144
- sura XVII, wers 55, s. 139
- sura XVII, wers 56, s. 285
- sura XVIII, wersy 15, s. 190
- sura XVIII, wersy 83–97, s. 298
- sura XIX, wers 23, s. 322
- sura XIX, wers 24, s. 285
- sura XIX, wers 97, s. 280
- sura XXII, wers 78, s. 195
- sura XXIV, wers 31, s. 285
- sura XXV, wers 32, s. 191
- sura XXVI, wers 219, s. 70
- sura XXXIII, wers 50, s. 298
- sura XXXVII, wers 100 i n., s. 189
- sura XXXVII, wers 103–104, s. 281, 282, 283, 284
- sura XXXVII, wers 156, s. 128
- sura XLIII, wers 43, s. 139
- sura XLIV, wers 54, s. 285
- sura XLIV, wers 58, s. 280
- sura XLVIII, wers 24, s. 196
- sura XLVIII, wers 28, s. 264
- sura XLIX, wers 14, s. 72

- sura LII, wers 20, s. 285
- sura LIV, wers 17, 22, 32, 40, s. 280
- sura LV, s. 37, 114,
- sura LV, s. 53, 115,
- sura LV, wersy 46–60, s. 115
- sura LV, wersy 62–76, s. 115
- sura LXI, wers 9, s. 264 Nöldekego
- sura LXXII, wers 18, 19, 20, s. 276, 277, 278, 279
- sura LXXIV, wers 11–17, s. 71
- sura LXXV, wers 4, s. 145
- sura LXXVII, s. 53
- sura LXXVIII, s. 53, 63, 64, 65, 66
- sura LXXIX, s. 69
- sura LXXX, s. 69, 76, 77, 78, 79, 80
- sura XCVI, s. 76, 286
- sura XCVII, s. 286
- sura CVII, s. 101
- sura Wielbłądzica Boża, s. 262
- sury mekkańskie, s. 58, 73, 108, 117, 122
- sury medyńskie, s. 58, 73, 108, 117
- Krenkow Fritz, s. 90
- Kordoba, s. 327, 328, 332, 333, 335, 336
- Koren Judith, s. 214-267 (rozdział IV), 303, 311
- Kropp Manfred, s. 269, 337
- krytyka źródeł (metoda), s. 19, 30, 97, 164, 215, 343, 348
- Ksenofont, s. 294
- Księga Daniela, s. 40, 182, 245, 310, 314, 321, 329
- Księga Rodzaju, s. 196, 197, 218, 283, 314, 318, 105
- Ktezyfont, s. 239, 297
- Kufa, s. 36, 37, 174, 175, 199
- kuficki (kufijskim) styl (kaligrafia), s. 34, 35, 221, 265, 280, 288, 290, 306
- Kurajscy, s. 81, 82, 87, 187, 200, 201, 202, 299

Panteon sceptyków ...

Lachmidzi, s. 229, 231, 238

Lammens Henri, s. 25, 89, 96, 161, 166, 338

laylat ʾāl-qadr, s. 286

limitanei / limes (arabicus), s. 226, 227, 228, 230, 238, 240, 241, 262, 299

Littmann Enno, s. 53

Ludzie Rowu (aṣḥāb ʾāl-ʾuḥdūd), s. 144, 145

Lüling Günter, s. 12, 14, 25, 30, 47, 49–101 (rozdział I), 122, 143, 166, 290, 343, 344, 349, 350

Luxenberg Christoph, s. 12, 14, 225, 261, 268, 269, 270, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 305, 322, 338, 341, 349

Maʿān, s. 240

Madaʿin Šāliḥ, s. 197, 198

maḡāzī (literatura), s. 41, 44, 144, 146, 153, 167

Mahomet / Muḥammad / muḥammad, s. 17, 18, 19, 21, 22, 28, 29, 31, 32, 34, 38, 48, 50, 51, 53, 54, 56, 58, 60, 61, 63, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 77, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 95, 96, 98, 100, 105, 109, 120, 124, 125, 127, 136, 137, 138, 139, 140, 143, 144, 147, 148, 157, 162, 167, 171, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 182, 183, 184, 187, 189, 190, 192, 201, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 210, 212, 222, 223, 246, 247, 254, 255, 256, 257, 258, 264, 265, 277, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 301, 302, 305, 315, 316, 320, 321, 324, 328, 334, 337, 339, 340, 344, 346

Maksym Wyznawca, s. 46, 224, 245, 252, 308

manicheizm, s. 39, 159, 163, 169, 295

Maria / Matka Jezusa / Matka Boża, s. 70, 86, 232, 279, 285, 286, 320

Maruta z Tikritu, s. 46, 312

Marwan I, s. 253

Marx Michael, s. 301

maṣāḥif (literatura), s. 35, 38, 41, 119, 133

masora, s. 36, 114, 120, 132, 133, 151

maṭānī, s. 191

Maurycjusz (cesarz), s. 240

Medyna, s. 17, 32, 36, 37, 135, 179, 187, 197, 198, 199, 242, 265, 267, 298, 300, 301

Mekka / mekkańczycy, s. 17, 32, 36, 37, 41, 72, 81, 82, 83, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 125, 143, 168, 172, 174, 187, 193, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 265, 167, 287, 290, 293, 300, 301, 318, 320, 346

melkizm / melchizm, s. 42, 44, 47, 203, 224, 231, 236, 237, 244, 251, 272, 301

Merida, s. 335, 336

Merw, s. 294, 295, 299

mesjanizm / Mesjasz, s. 40, 67, 70, 124, 135, 142, 152, 183, 184, 188, 198, 207, 211, 257, 291, 316, 319, 321, 322

metempsychoza / reinkarnacja, s. 68, 83

Meyer Eduard, s. 94

Mezopotamia, s. 40, 88, 135, 196, 203, 220, 223, 229, 231, 232, 233, 256, 260, 270, 271, 287, 288, 294, 295, 296, 301, 312, 349

miafizytyzm, s. 231

midrasz, s. 113, 145, 147, 194, 204, 205

Michał Syryjczyk, s. 44, 45, 246

mihrab, s. 199

Miles George C., s. 321

millat Ibrāhīm, s. 195

Milo Tom, s. 269

Mingana Alphonse, s. 34, 272, 305

Miqdād Ibn Aswad, s. 35

miszna, s. 139, 204, 205

Mojżesz / mojżeszowy, s. 31, 83, 120, 125, 139, 142, 148, 149, 183, 189, 190, 194, 204, 207, 217, 220, 222, 254, 256, 304, 316, 324

monoenergizm, s. 236, 296, 311

monofizytyzm / jakobici, s. 42, 43, 44, 46, 160, 203, 210, 224, 225, 231, 232, 233, 234, 236, 237, 246, 247, 252, 262, 295, 296, 299, 310, 311, 312

monoteletyzm, s. 236, 237, 246, 253, 295, 311

morfokrytyka / historia form, s. 30, 97, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 117, 163, 164, 263, 339, 343, 344

Motzki Harald, s. 14, 25

Moussa Abdallah Cheikh, s. 291

Panteon sceptyków ...

Mu'āwiya, s. 179, 221, 241, 251, 252, 253, 258, 259, 297, 316, 317, 318, 322, 323
Mu'āwiya II, s. 253

Muḥammad / muḥammad / Mahomet, s. 17, 18, 19, 21, 22, 28, 29, 31, 32, 34, 38, 48, 50, 51, 53, 54, 56, 58, 60, 61, 63, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 77, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 95, 96, 98, 100, 105, 109, 120, 124, 125, 127, 136, 137, 138, 139, 140, 143, 144, 147, 148, 157, 162, 167, 171, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 182, 183, 184, 187, 189, 190, 192, 201, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 210, 212, 222, 223, 246, 247, 254, 255, 256, 257, 258, 264, 265, 277, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 301, 302, 305, 315, 316, 320, 321, 324, 328, 334, 337, 339, 340, 344, 346

Muir William, s. 22

Müller David Heinrich, s. 52

Mūsà Ibn Nušair, s. 328, 331

Muslim Ibn al-Hağğāğ, s. 132

mušrikūn / širk, s. 73, 85, 88, 95, 279, 346

mutazylizm, s. 94, 148, 204, 205

muzułmanin / muzułmański (znaczenie terminu), s. 46, 72, 73, 74, 100, 185, 194, 195, 247, 248, 249, 260, 291, 306, 311

Nabatejczycy / Nabatea, s. 182, 195, 197, 218, 221, 265, 295

nabī, s. 137, 139, 256

Nāfi' Al-Madanī, s. 37

Nagel Tilman, s. 339

Narbonne, s. 331

nazarejczycy, s. 39, 219

Nebajot, s. 196

Negew, s. 182, 197, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 223, 225, 226, 232, 264, 266

Nessana, s. 218, 219

nestorianizm, s. 42, 43, 44, 47, 187, 203, 220, 224, 225, 231, 232, 237, 246, 252, 260, 262, 263, 295, 308, 311, 312, 326, 327, 340

Nevo Yehuda D., s. 12, 26, 30, 47, 166, 214-267 (rozdział IV), 271, 291, 299, 303, 308, 311, 312, 313, 347, 348, 349

Neuwirth Angelika, s. 13, 342

Newby Gordon, s. 24

Nickel Gordon, s. 106

niesprecyzowany (nieokreślony) monoteizm / indeterminate monotheism, s. 215, 219, 220, 221, 222, 223, 231, 241, 252, 253, 259, 261

nietrynitaryzm / antytrynitaryzm / trynitaryzm, s. 49, 51, 52, 56, 58, 61, 63, 71, 72, 81, 82, 85, 85, 87, 88, 89, 93, 287, 291, 292, 310, 325, 327, 340

Nikefor I (patriarcha), s. 43, 334

Niketas z Bizancjum, s. 47

Niniwa, s. 297

Noe, s. 31

Nosedo Sergio, s. 269

Noth Albrecht, s. 25, 180, 336

Noth Martin, s. 105

Nöldeke Theodor, s. 13, 14, 38, 58, 74, 103, 108, 109, 110, 111, 268, 272, 282

Ohlig Karl-Heinz, s. 12, 50, 209, 268, 269, 291, 293, 303, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 321, 329, 330, 349

Olagüe Ignacio, s. 48, 329

orientalizm, s. 11, 12

Ory Solange, s. 337

Paret Rudi, s. 277, 280, 282

Paweł z Samosaty, s. 327

Peters Francis E., s. 229

poezja staroarabska / przedmuzułmańska, s. 42, 53, 55, 56, 58, 59, 60, 72, 88, 90, 99, 116, 135, 151, 171, 177, 274, 283, 289

Palaestina / Palaestina Tertia / Palaestina Salutaris / Syria Palaestina (prowincje rzymskie), s. 229, 230, 236, 241, 242

Pines Shlomo, s. 260

Pliniusz Młodszy, s. 198, 295

Poitiers, s. 326

politeizm, s. 39, 52, 56, 71, 72, 73, 88, 95, 156, 169, 241

Popp Volker, s. 12, 268, 269, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 408

+

+

Panteon sceptyków ...

301, 302, 303, 304, 306, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 334, 340, 349

prachrześcijaństwo, s. 68, 70, 71, 72, 86, 88, 91, 94, 95, 96

praislam, s. 71, 96

prajudaizm, s. 71, 92

Pra-Koran, s. 50, 72, 81, 82

pramozaizm, s. 216

pre-arianizm, s. 295

Pretzl Otto, s. 13, 35, 38, 121

Price Robert, s. 105

Prokopiusz z Cezarei, s. 227

pryscylianizm, s. 326

Pseudo-Atanazy, s. 46, 314

Pseudo-Efrem, s. 46, 308, 314

Pseudo-Metody, s. 46, 195, 247, 308

Puin Gerd-Rudiger, s. 269, 275, 289, 304, 305

Pustynia Syryjska, s. 201, 206, 230, 267, 295

qibla, s. 175, 199

qirā'āt, s. 37, 38, 54, 82, 119, 120

Qumran, s. 126, 159, 256

(von) **R**ad Gerhard, s. 105

(von) Ranke Leopold, s. 108

rasm, s. 37, 54, 57, 75, 275

rasūl / rasūl Allāh, s. 68, 177, 255, 256, 257, 264, 292, 337

Razates, s. 297

Reeves John C., s. 211

Reinink Gerrit J., s. 272, 303

reinkarnacja / metempsychoza, s. 68, 83

Rekkared I, s. 326

Reynolds Gabriel S., s. 99, 103

ridda (wojny), s. 32

- Rihāb, s. 242
Ringgren Helmer, s. 282
Rio Barbate, s. 335
Rio Guadalete, s. 335
Rippin Andrew, 103, 106, 112, 161, 162
Roderyk (król Wizygotów), s. 325, 326
- Ṣağ̃**, s. 62
Said Edward, s. 11, 12, 14
Ṣālih (prorok), s. 259
Salihidzi, s. 226
samarytanizm, s. 83, 159, 188, 189, 193, 194, 195, 196, 197, 220, 229, 232, 346
Sara, s. 183, 217, 262, 294, 308
Saraceni, s. 29, 46, 184, 217, 225, 229, 244, 245, 247, 248, 262, 302, 308
Sardis, s. 294
Ṣaḡd Ostateczny, s. 64, 76, 101, 207
Schacht Joseph, s. 14, 25, 27, 30, 90, 103, 129, 130, 131, 132, 166, 203, 204, 265, 347
Schick Robert, s. 310
Schmidt Karl, s. 105
Schoeps Hans Joachim, s. 49
Schwally Friedrich, s. 13, 38, 104, 108, 109, 110, 111
Schweitzer Albert, s. 52, 67
Sebeos z Bagratunis / Pseudo-Sebeos, s. 44, 182, 208, 210, 211, 217, 224, 229, 245, 251, 308
Sede Boqer, s. 218, 219, 266, 267
Sewilla, s. 335, 336
Sfar Mondher, s. 269
Siffin, s. 174, 251
Shahīd Irfan, s. 296
Sharon Moshe, s. 26, 48, 166, 267
Shoemaker Stephen, s. 48

Panteon sceptyków ...

Sellheim Rudolf, s. 25, 180

Sezgin Fuat, s. 24

Sībawayh, s. 274

sira, s. 19, 23, 24, 25, 41, 50, 72, 73, 90, 144, 146, 148, 153, 163, 167, 173, 177, 178, 190, 255, 256, 257, 264, 292

širk / mušrikūn, s. 73, 85, 88, 95, 279, 346

Sobór Chalcedoński / kościoły (nie-, przed-)chalcedońskie, s. 84, 87, 94, 231, 232, 234, 236, 237, 246, 247, 253, 295, 303, 310, 312, 326

Sobór Efeski I, s. 231, 326

Sobór Efeski II, s. 326

Sobór in Trullo, s. 317

Sobór Konstantynopolitański III, s. 237, 253, 326

Sobór Nicejski I, s. 85, 291, 295, 326, 327

Sofroniusz I (patriarcha), s. 46, 224, 244, 308

Spitaler Anton, s. 13, 119

Stewart Devin, s. 163

stojący kalif (motyw), s. 315, 317, 320, 321, 324

Suermann Harald, s. 272, 303

sufryci, s. 328

sunna, s. 14, 19, 22, 27, 28, 50, 127, 131, 132, 137, 138, 139, 140, 144, 146, 147, 148, 152, 163, 167, 204, 272, 344

Synaj, s. 182, 204, 229, 230

Syria Palaestina / Palaestina / Palaestina Tertia / Palaestina Salutaris (prowincje), s. 229, 230, 236, 241, 242

Sychem, s. 193

syryjski (syriacki, aramejski, syroaramejski, syroarabski) język / kultura, s. 18, 24, 27, 40, 41, 43, 44, 54, 57, 58, 59, 72, 97, 160, 168, 185, 186, 194, 202, 224, 229, 233, 245, 246, 247, 260, 261, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 298, 299, 302, 303, 306, 308, 309, 313, 321, 327, 328, 336, 338, 349

Szur, s. 196, 197

szyici / szyizm, s. 32, 36, 83, 193, 194

Tabuk, s. 182, 206

- Ṭā'if, s. 221
 tafsiry, s. 134, 138, 257, 275, 277, 282
 Tajajowie, s. 187, 229, 245, 246, 308, 309
 Tanuchidzi, s. 226
 targumy, s. 149, 196, 197
 Ṭarīf Ibn Mālik, s. 335, 336
 Tarifa, s. 335, 336
 Ṭāriq Ibn Ziyād, s. 332, 335, 336
 Taurus, s. 295
 tawḥīd, s. 222
 Théry Gabriel, s. 338
 temy, s. 296
 Teodor Abū Qurra, s. 47
 Teofan(es) Wyznawca, s. 43, 229, 334
 Tertulian, s. 216
 Thomas Johannes, s. 269, 325, 326, 327, 328, 329, 332, 334, 335, 336
 Toledo, s. 326, 327, 332, 333
 Torre del Campo, s. 336
 Torrey Charles C., s. 340
 tradycja ustna / przekaz ustny / transmisja ustna, s. 19, 22, 25, 31, 37, 38, 90, 99, 104, 115, 118, 122, 123, 124, 125, 126, 136, 145, 175, 176, 177, 178, 179, 204, 205, 262, 288, 344, 346
 trynitaryzm / nietrynitaryzm / antytrynitaryzm, s. 49, 51, 52, 56, 58, 61, 63, 71, 72, 81, 82, 85, 85, 87, 88, 89, 93, 287, 291, 292, 310, 325, 327, 340
 Tygrys, s. 220, 294, 301
 Tymoteusz I (katolikos), s. 47, 224
- U**bayy Ibn Ka'b, s. 34, 35, 82, 121
 Umajjadzi, s. 19, 28, 42, 43, 48, 95, 157, 173, 176, 177, 178, 182, 187, 192, 198, 199, 203, 218, 241, 251, 254, 259, 262, 263, 264, 266, 190, 292, 295, 299, 300, 301, 303, 316, 319, 320, 321, 325, 327, 328, 329, 337
 'Umar Ibn al-Ḥaṭṭāb, s. 32, 138, 175, 258, 318
 'Umar II, s. 186

Panteon sceptyków ...

Ur Chaldejskie, s. 196, 318

ʿUṭmān Ibn ʿAffān, s. 32, 35, 74, 82, 83, 116, 118, 121, 122, 133, 134, 135, 162, 191, 258, 305

Van Ess Josef, s. 12, 163

Van Reeth Jan M. F., s. 286

Vasiliev Alexander A., s. 237

Vollers Karl, s. 52, 60, 151

Wādi al-Qura, s. 265

Wahb Ibn Munabbih, s. 42, 176

Wansbrough John, s. 12, 14, 25, 27, 28, 30, 50, 68, 73, 77, 89, 90, 92, 96, 99, 102–164 (rozdział II), 166, 167, 180, 204, 208, 215, 255, 263, 271, 302, 303, 344, 345, 346, 347, 349, 350

Waraqā Ibn Nawfal, s. 287

Watt William Montgomery, s. 203

Wellhausen Julius, s. 24, 55, 180

Werner Martin, s. 52, 67, 68

Widengren Geo, s. 25, 295

Witeryk, s. 326

Yazīd I, s. 253

Zachariasz z Mityleny, s. 237

Zaid Ibn Ṭābit, s. 32

Zakarias Hanna, s. 338

Zoreda Luis Caballero, s. 329

zoroastryzm, s. 39, 159, 169, 273, 295

+

+

+

+

Dr Marcin Grodzki

Arabista, semitysta, islamoznawca, dr nauk humanistycznych z zakresu filologii arabskiej. Absolwent i adiunkt w Katedrze Arabistyki i Islamistyki Wydziału Orientalistycznego Uniwersytetu Warszawskiego. Stypendysta fundacji Fulbrighta, Mellon oraz MNiSW. Prowadzi badania naukowe z zakresu literaturoznawstwa, językoznawstwa i dydaktyki j. arabskiego, semistyki, historii i dogmatyki wczesnego okresu islamu, chrześcijaństwa na Bliskim Wschodzie, dialogu międzyreligijnego, technik tłumaczeniowych. Wieloletni wykładowca akademicki z zakresu m.in. wiedzy o j. arabskim i lektoratu j. aramejskiego. Autor publikacji naukowych i popularno-naukowych w w/w dziedzinach. Współtwórca i wieloletni wiceprezes Stowarzyszenia Arabia.pl. Były dziennikarz Polskiego Radia S.A. ze specjalizacją Bliski Wschód. Tłumacz przysięgły j. arabskiego.

Wedle powszechnie przyjętej wersji islam powstał na początku VII wieku na Półwyspie Arabskim w środowisku plemiennych koczowników, politeistów, którym jednak nieobce były islam i chrześcijaństwo. Mahomet, prorok islamu, otrzymał przesłanie, jak wierzą muzułmanie, prosto od Boga, i zaczął szerzyć nową religię. W tej historii pada dużo szczegółów, jednak nie jest to w stanie przysłonić najważniejszego faktu: na jej potwierdzenie nie mamy źródeł muzułmańskich pochodzących z owych czasów, a dopiero z IX wieku. Próby przedstawienia „alternatywnej” wersji tej historii budzą u muzułmanów opór i sprzeciw. Jednak od lat 70. XX wieku na Zachodzie rozwija się ruch rewizjonistyczny, odmiennie postrzegający początki islamu. Jego autorzy stosują różne rozwiązania metodologiczne i stawiają odmienne, niekiedy bardzo ciekawe hipotezy. Marcin Grodzki opisał te badania w sposób pasjonujący: bardzo dokładnie, jasno, z dużym krytycyzmem, ale jednocześnie barwnie. Zapewnia czytelnikowi fascynującą wędrówkę przez różne aspekty kultury Bliskiego Wschodu. Ta pozycja powinna być lekturą obowiązkową dla wszystkich arabistów i islamistów oraz osób zainteresowanych islamem, a także religiami. Świetnie pokazuje mechanizmy tworzenia narracji religii, z jej wszystkimi mitami założycielskimi i wykorzystaniem religii na rzecz polityki.

z recenzji prof. dr hab. Katarzyny Pachniak

ISBN 978-83-944120-3-6