

DIALOG TEODORA ABU KURRA ZE ŚWIATEM ISLAMU — ZARYS PROBLEMATYKI

Celem niniejszego artykułu jest prezentacja stosunkowo mało znanego w polskiej literaturze Teodora Abu Kurra, działającego i tworzącego na ziemiach pod panowaniem muzułmańskim. Analizie zostaną poddane jego dialogi prowadzone z przedstawicielami islamu. Mimo różnic religijnych była możliwa przyjazna dyskusja, w której obie strony mogły przedstawić poglądy na temat religii swojego rozmówcy. Artykuł ma stanowić przyczynek do szerszej analizy dialogów Teodora Abu Kurra ze światem islamu.

1. TEODOR ABU KURRA I JEGO DZIAŁALNOŚĆ LITERACKA

Teodor Abu Kurra (gr. Θεόδωρος Αβουκαρά), jest postacią dość zagadkową dla badaczy. Pomimo pozostawionej pokażnej spuścizny literackiej, nie posiada on żadnej biografii¹. Autora tego wspominają nieliczne źródła, na podstawie których historycy literatury starają się odtworzyć jego życie i działalność². Dlatego podstawą do odtworzenia poglądów i kariery pozostają pisma samego autora.

¹ Dotychczas najpełniejszego opracowania postaci Teodora Abu Kurra dostarczył w swoich artykułach: I. Dick, *Un continuateur de saint Jean Damascène, Théodore Abu-Qurra évêque melchite de Harran, la personie et son milieu. 1. Les etudes anteieures sur Abuqurra*, Proche Orient-Chrétien [dalej: POC] 12(1962), s. 209–233; tenże, *Un continuateur de saint Jean Damascène, Théodore Abu-Qurra évêque melchite de Harran, la personie et son milieu. 2. Analyse des sources*, POC 12(1962), s. 319–332; tenże, *Un continuateur de saint Jean Damascène, Théodore Abu-Qurra évêque melchite de Harran, la personie et son milieu. 3. Essai d'une esquisse historique*, POC 13(1963), s. 114–129. Por. również A.Th. Khoury, *Les Théologiens Byzantins et l'Islam, textes et auteurs (VIII–XIII s.)*, Louvain–Paris 1969, s. 83–105; J. Meyendorff, *Byzantine Views of Islam*, *Dumbarton Oaks Papers* 18(1964), s. 120–121.

² O Teodorze Abu Kurra wspominają syryjskie kroniki bar Hebraeusa (XIII w.) oraz Michała Syryjczyka (XII w.). Niepewne wzmianki znajdują się w Kronice Vardana (XIII w.) oraz w kronice Mkhitar z Ayrivank (XIII w.). Abu Kurra wzmiankowany jest również w arabskiej korespondencji jacobickiego metropolity (IX w.) Takrit. I. Dick, *Théodore Abu-Qurra évêque melchite...*, POC 12(1962), s. 319–332.

Tytuł jednego z *Opusculum*, w wydaniu J. P. Migne (PG 97), przedstawia Teodora jako teologa chalcedońskiego (melkickiego³). Teodor Abu Kurra urodził się w Edessie około 740/750 r., w syryjskiej lub arabskiej rodzinie. Przyjmuje się, że był biskupem Harranu⁴. Jest również postrzegany jako duchowy uczeń Jana z Damaszku. W młodości zostaje mnichem w klasztorze św. Saby, gdzie prawdopodobnie zetknął się z naukami Jana Damasceńskiego. Jednak nie wiadomo, czy Teodor Abu Kurra spotkał się osobiście ze swoim mistrzem, czy jedynie zapoznał się z jego dziełami⁵. Nie jest jasne, kiedy dokładnie Abu Kurra został biskupem Harranu⁶. Na podstawie pewnych sugestii, badacze wskazują na czas pomiędzy 793 a 796 rokiem⁷. Około 813/814 roku miał abdykować lub zostać złożonym z urzędu przez patriarchę Teodoretę z Antiochii z trudnych do ustalenia przyczyn. Około 813 roku przebywał z wizytą w Jerozolimie jako konsultant patriarchy Tomasza (807–821)⁸, na którego prośbę napisał list dogmatyczny do Armeńczyków⁹. Udał się do Egiptu, Armenii i Mezopotamii, a podczas tych podróży dyskutował z heretykami¹⁰.

Według Michała Syryjczyka miał uczestniczyć w dysputach z poganami w Aleksandrii, ponieważ był dobrym mówcą sofistycznym i znał język Saracenów. Według tej samej relacji udał się z Aleksandrii do Armenii, gdzie w obecności księcia regenta Aszota Bagratuniego, zwanego Mskar („Drapieżca”)¹¹, którego chciał nawrócić na wyznanie chalcedońskie¹², odbył dysputę teologiczną około 815 roku¹³ z Nonnosem (archidiaconem z Nisibis). Nonnos został wysłany na dwór Aszota, by tam zwalczać doktrynę Chalcedońską, której nauczał Teodor Abu Kurra¹⁴. Michał Syryjczyk przekazuje, że Abu Kurra odbył dwie dysputy. Nie osiągnął jednak zamierzonego celu i opuścił Armenię¹⁵. Miał również brać udział w dyskusji z uczonym muzułmańskim, przy której był obecny kalif Al-

³ Por. tenże, *Théodore Abu-Qurra évêque melchite*..., POC 13(1963), s. 120.

⁴ Por. tenże, *Théodore Abu-Qurra évêque melchite*..., POC 12(1962), s. 209–233.

⁵ Por. A. Th. Khoury, *Les Théologiens Byzantins et l'Islam*..., s. 83.

⁶ Por. K. Kościelniak, *Grecy i Arabowie, historia Kościoła Melkickiego (katolickiego) na ziemiach zdobytych przez muzułmanów (634–1516)*, UNUM, Kraków 2004, s. 147–148.

⁷ Por. I. Dick, *Théodore Abu-Qurra évêque melchite*..., POC 13(1963), s. 119–120, 123.

⁸ Por. A. Th. Khoury, *Les Théologiens byzantins et l'Islam*..., s. 83.

⁹ Por. G. Troupeau, *Kościół i chrześcijaństwo na obszarze Wschodu muzułmańskiego*, tłum. G. Majcher, w: *Historia chrześcijaństwa*, t. 4: *Biskupi, mnisi i cesarze 610–1054*, red. G. Dagron i in., Krupski i S-ka, Warszawa 1999, s. 331.

¹⁰ Por. A. Th. Khoury, *Les Théologiens Byzantins et l'Islam*..., s. 83.

¹¹ Por. J. P. Mahé, *Kościół armeński w latach 611–1066*, tłum. G. Majcher w: *Historia chrześcijaństwa*, t. 4: *Biskupi*..., s. 409–410.

¹² Por. G. Troupeau, *Kościół i chrześcijaństwo*..., s. 331.

¹³ Por. I. Dick, *Théodore Abu-Qurra évêque melchite*..., POC 12(1962), s. 323.

¹⁴ Por. G. Troupeau, *Kościół i chrześcijaństwo*..., s. 350–351.

¹⁵ Por. Michael le Syrien, *Chronique, Patriarche Jacobite D'Antioche (1166–1199)*, ed. J.B. Chabot, t. III, Paris 1905, s. 32.

-Ma'mun¹⁶. Data śmierci przedstawianego autora jest ustalana pomiędzy 820 a 825¹⁷, a nawet 830¹⁸.

Teodor Abu Kurra był płodnym pisarzem. Przypuszcza się, że w rodzimym języku syryjskim napisał 30 pism, które prawdopodobnie nie zachowały się do naszych czasów. Pisał również w języku arabskim, w którym to pozostawił 12 pism. Wśród dzieł pisanych po arabsku znajdują się pisma skierowane bezpośrednio do muzułmanów¹⁹, pisma teologiczno-dogmatyczne, do których zalicza się *Traktat o Stwórcy i prawdziwości religii*²⁰ oraz list napisany do Jakobi ty Dawida. Teodor Abu Kurra występuje również, wzorem swego mistrza Jana z Damaszku, na scenie sporów o kult ikon, pozostawiając w języku arabskim jeden traktat na ten temat²¹. W języku greckim²² przypisuje się mu 43 pisma różnej długości²³, zebrane w wydaniu J. P. Migne, jako *Opuscula*. Pośród nich można wyróżnić pisma dogmatyczne oraz relacje z dysput prowadzonych przez omawianego autora. Do najważniejszych pism dogmatycznych można zaliczyć wspomniane już wcześniej dzieło, które ten autor napisał na prośbę Patriarchy Jerozolimy Tomasza, skierowane do Armeńczyków — *Opusculum* IV²⁴.

Dialogi, jakie pozostawił po grecku Abu Kurra, pokazują zasięg jego działalności misyjnej na rzecz ortodoksji melchickiej. Autor nie stronił od żadnej okazji, by zmierzyć się z odszczepieńcami od wiary chrześcijańskiej i innowiercami. Poszczególne tytuły dialogów zdradzają odbiorcy orientację teologiczną i religijną rozmówców Teodora Abu Kurra. Znajdują się wśród nich przedstawiciele monofizytów — sewerian i jakobitów, nestorian, żydów i orygenistów. Wszystkie te grupy pokazują, jak wszechstronnym teologiem był Abu Kurra.

Z monofizytami omawiany autor zetknął się z pewnością w rodzimej Syrii, zdominowanej przez Jakobitów, oraz w egipskiej Aleksandrii, gdzie większość

¹⁶ Por. A. Th. Khoury, *Les Théologiens Byzantins et l'Islam...*, s. 83; por. także I. Dick, *Théodore Abu-Qurra évêque melchite...*, POC 13(1963), s. 120.

¹⁷ Por. A. Th. Khoury, *Les Théologiens Byzantins et l'Islam...*, s. 83.

¹⁸ Por. G. Troupeau, *Kościół i chrześcijaństwo...*, s. 331.

¹⁹ Por. A. Th. Khoury, *Les Théologiens Byzantins et l'Islam...*, s. 84–85.

²⁰ Więcej na ten temat: G. Graf, *Des Teodor Abu Kurra Traktat über den Schöpfer und die wahre Religion*, Münster 1913.

²¹ Więcej na temat arabskiej spuścizny literackiej Teodora Abu Kurra: I. Dick, *Théodore Abu-Qurra évêque melchite...*, POC 12(1962), s. 217–223.

²² Por. J.-P. Migne, *Patrologiae Cursus completus. Series Graeca* [dalej: PG] 97, kol. 1492 D-1596 C; oraz jedno dzieło zamieszczone między pismami Jana z Damaszku, PG 94, kol. 1596 B-1597 C.

²³ Por. A. Th. Khoury, *Les Théologiens Byzantins et l'Islam...*, s. 84–85.

²⁴ *Opuscula* [dalej: *Opus.*] IV, PG 97, kol. 1504 D-1522 C. Pełny grecki tytuł tego dzieła brzmi: Ἐπιστολὴ περιέηουσα τὴν ὀρθὴν καὶ ἀμώμητον πίστιν, πεμφθεῖσα παρὰ τοῦ μακαρίου πάππα Θεωμᾶ, πατριάρχου Ἱεροσολύμων, πρὸς τοὺς κατὰ τὴν Ἀρμενίαν αἰρετίζοντες, Ἀραβιστὰ μὲν ὑπὸ Θεοδώρου τοῦ τὸ ἐπὶ τὴν Ἀβυκαρὰ τοῦ Καρῶν ἐπισκόπου γεροντός, ὑπαγορευθεῖσα, διὰ δὲ Μιχαλὴν πρεσβυτέρου, καὶ συγγελοῦ ἀποστολικοῦ Θρόνου μεταφρασθεῖσα, μεθ' οὗ τὸν ὅρον ἐν Χαλκηδόνι οὖσαν συγκεκροτημένης συνόδου τὸν περὶ τῆς εἰς Χριστὸν τὸν Θεὸν ἡμῶν πίστεως ὁρισθέντα λόγον.

wyznaniową stanowił monofizycki Kościół koptyjski. Pośród dzieł Teodora Abu Kurra znajdują się dialogi z przedstawicielami tych Kościołów. Jako przykład posłużyć mogą *Opusculum* II i XXX. Wiadomo również, że na prośbę patriarchy Jerozolimy Teodor pisze list dogmatyczny do Armeńczyków uznawanych za monofizytów. List ten znajduje się w grekojęzycznej spuściźnie autora (IV, PG 97) i stanowi ważne świadectwo jego działalności na rzecz ortodoksji chalcedońskiej w sporach dogmatycznych z monofizytyzmem. W Syrii Abu Kurra podejmował również dialogi z przedstawicielami nestorianizmu. Na szczególną uwagę zasługuje fakt, iż północna Mezopotamia, w której znajdowało się biskupstwo Harran, stanowi niejako trzon geograficznej organizacji Kościoła nestoriańskiego, dlatego też omawiany autor podejmuje dyskusje z jego przedstawicielami. Przebieg tych dysput można poznać na przykładzie *Opuscula* X, XI, XII, XIV, XV czy XXXIII.

Z Żydami autor najprawdopodobniej spotykał się już od najmłodszych lat w rodzinnej Edessie, wówczas gdy był biskupem Harranu, jak i w Jerozolimie, a także każdym innym miejscu podczas swych podróży. Świadectwa dysput prowadzonych z Żydami można znaleźć w *Opusculum* X. W *Opusculum* XXXI biskup Harranu prowadzi dyskusję ze zwolennikiem potępionej nauki Orygenesza. Dialogi Teodora Abu Kurra są świadectwem jego wszechstronności tematycznej, mobilności i wymowności. Obszar zaś Bliskiego Wschodu jest jego wielkim terenem misyjnym, na którym broni nauki chalcedońskiej. Z pewnością świadectwem tego są jego dzieła pozostawione w języku greckim.

2. ADRESACI, ROZMÓWCY I CEL GREKOJĘZycznych DIALOGÓW

Analizując grekojęzyczne dialogi z muzułmanami, wypada zastanowić się, dlaczego Teodor Abu Kurra relacjonuje swoje dyskusje z przedstawicielami islamu w języku greckim. Język grecki wraz z podbojem bliskowschodnich prowincji Bizancjum przez muzułmanów zaczął tracić na znaczeniu. Rozpoczął się bowiem proces arabizacji, który w połowie VIII wieku wkracza w życie chrześcijan zamieszkujących te tereny. Mimo to aż do IX wieku powstają traktaty pisane po grecku, których autorami są głównie ludzie znający ten język²⁵. Była to jednak zdecydowana mniejszość autorów²⁶.

Przyjmując za fakt, że Abu Kurra był mnichem w klasztorze św. Saby, można założyć, że głównymi jego adresatami byli właśnie duchowni i mnisi kulty-

²⁵ Więcej na ten temat: K. Kościelniak, *Akulturacyja muzułmańska i arabizacja chrześcijan. Kultura i religia na Bliskim Wschodzie w pierwszych wiekach islamu według Ibn Haldūna (1332–1406)*, *Analecta Cracoviensia* 32(2000), s. 299–306; tenże, *Dynamizm akulturacyji muzułmańsko-chrześcijańskiej w pierwszych wiekach islamu na Bliskim Wschodzie*, *Saeculum Christianum* 8(2001)2, s. 1–19.

²⁶ Por. K. Kościelniak, *Grecy i Arabowie...*, s. 183–184.

wujący tradycję grecką. Abu Kurra stworzył kompendium²⁷ wiedzy na tematy teologiczne, które mogły służyć jako pewnego rodzaju podręcznik dla mnichów. Jest to również świadectwo związków Kościoła melchickiego na ziemiach zajętych przez muzułmanów z prawowiernym Kościołem Konstantynopola. Abu Kurra, pisząc po grecku, mógł pozwolić sobie na większą swobodę wypowiedzi na temat islamu i proroka Mahometa. W ten sposób wymykał się „cenzurze” zabraniającej krytyki muzułmanów i Proroka, za którą groziła, w myśl karty ‘Umara, nawet kara śmierci²⁸.

Wydanie J. P. Migne zawiera szesnaście *Opuscula*, których tematyka obejmuje kontrowersje związane z islamem. Wyróżnia się w nich trzy grupy: teologiczne (III, XXV, XXXI), apologetyczne (VIII, XXXII, XXXIII, XXXII) i polemiczne (XVIII, część druga, XX, XXIV)²⁹. Jeden z dialogów XVIII, przypisywany Teodorowi Abu Kurra, znajduje się pośród pism Jana z Damaszku i jest zamieszczony w wydaniu J. P. Migne, PG 96, kol. 1596 B–D — 1597 A. Należy dodać, że dialog XXXII w wydaniu J. P. Migne istnieje jedynie w przekładzie łacińskim. Od formy dialogu odbiega *Opusculum* XX będące jedynie dziełkiem polemicznym, wyrażającym opinię chrześcijańską na temat posłannictwa proroka Mahometa.

Dodatkowo, pośród greckich dialogów z muzułmanami, przypisywanych Teodorowi Abu Kurra, można odnaleźć również dialogi paralelne z fragmentami tekstu *Dysputy Saracena z chrześcijaninem* (Διάλεξις Σαρακηνοῦ καὶ Χριστιανοῦ) Jana z Damaszku³⁰. Owe fragmenty zawierają się w następujących *Opuscula* Teodora Abu Kurra w stosunku do fragmentów *Disputatio* Jana z Damaszku³¹:

<i>Opuscula</i> — Teodor Abu Kurra		<i>Disputatio Saraceni et Christiani</i> — Jan z Damaszku
Nr. <i>Opuscula</i>	Kolumna w PG 97	Kolumna w PG 96
IX	1529 A–D	1340 D–1341 D
XXXV	1588 A–1592 C	1336 B–1341 D
XXXVI	1592 C–1593 B	1344 A–C
XXXVII	1593 B–C	1345 B–C
XXXVIII	1593 D–1596 A	1345 C–1348 A

²⁷ Por. A. Th. Khoury, *Les Théologiens Byzantins et l’Islam...*, s. 86.

²⁸ Por. G. Troupeau, *Kościoły i chrześcijanie...*, s. 331. Por. także K. Kościelniak, *Grecy i Arabowie...*, s. 76–80 oraz 192–193; tenże, *Polemika muzułmańsko-chrześcijańska na podstawie korespondencji przypisywanej kalifowi umajadzkemu ‘Umarowi II (zm. 720) i cesarzowi bizantyńskiemu Leonowi III (zm. 741)*, Folia Historica Cracoviensia 8 (2002), s. 97–99; por. także P. K. Hitti, *Dzieje Arabów*, tłum zb., PWN, Warszawa 1969, s. 143–146.

²⁹ Por. A. Th. Khoury, *Les Théologiens Byzantins et l’Islam...*, s. 85–86.

³⁰ Por. PG 96, kol. 1336 B–1348 B.

³¹ Tabela na podstawie zestawienia sporządzonego przez D. J. Sahas’a. Por. D. J. Sahas, *John of Damascus on Islam. The “Heresy of the Ishmaelites”*, Leiden 1972, s. 100.

A. Th. Khoury stawia tezę, że *Opuscula* IX, XXXV, XXXVI i XXXIII, w przeciwieństwie do innych dialogów Teodora Abu Kurra, mających za tematykę kontrowersje z islamem, nie wiążą się bezpośrednio z osobą tego autora. Powstaje pytanie, czy Abu Kurra korzystał z dzieła Jana z Damaszku, czy sytuacja jest odwrotna i krótkie dialogi Teodora Abu Kurra zostały połączone w całość i błędnie przypisane Janowi z Damaszku? Trudno jest jednoznacznie odpowiedzieć na to pytanie, które wymaga oddzielnej analizy³².

Występujący w *Opuscula* rozmówcy Teodora są trudni do zidentyfikowania, albowiem nie wiadomo, czy autor sam spisywał przebieg swoich dysput, czy też są dziełem jego naśladowców, redaktora lub edytora. Na przeszkodzie stoi również problem autentyczności greckich tekstów Teodora. Tym samym nie można ostatecznie stwierdzić, czy postacie te były prawdziwymi osobami, z którymi Abu Kurra prowadził swoje dialogi³³.

W pozostawionej redakcji dialogów, omawiany autor jest przedstawiany zarówno pod swoim imieniem, jak również z różnymi przydomkami. Nazywany jest Ortodoksem (II), w innym miejscu Chrześcijaninem (VIII, IX, XIX), Teodorem (XVIII, XXI, XXII, XXIV) oraz Abu Kurra (XXIII, XXXII).

Teodor Abu Kurra jest określany jako biskup. Przyjmując oczywiście, że tytuł ten odnosi się rzeczywiście do niego, to można przyjąć że on sam staje się postacią występującą w dialogach. Na przykład, w *Opusculum* XXII, Saracen, rozpoczynając dyskusję, mówi: „Powiedz mi, biskupie [...]”³⁴. Określenie to występuje również w kilku innych dialogach (np. XXI, XXIV), w których we wstępie Saracen zwraca się do chrześcijanina, określając go tym tytułem. Na przykładzie redakcji dialogu XXI, w którym we wstępie Saracen zwraca się do biskupa, a następnie redaktor wprowadza imię Teodora — jako jednego z rozmówców, można przypuszczać, że owym biskupem — Chrześcijaninem czy Ortodoksem, występującym w pozostałych dialogach — jest sam autor, Teodor Abu Kurra.

Podobna sytuacja jest z muzułmanami — rozmówcami biskupa Harranu. Są tam postacie ukrywające się pod takimi przydomkami jak: Niewierny — ὁ Ἀπίστος (III), Arab — ὁ Ἀραβ (VIII), Hagaryta — ὁ Ἀγαρηνός (IX), Saracen — Σαρακενός (XXI, XXII, XXIII, XXIV, XXXII) i Barbarzyńca — Βαρβαρος (XIX). Natomiast w dialogach paralelnych z tekstem Jana z Damaszku, po jednej stronie jest Chrześcijanin, po drugiej zaś Hagaryta (IX), Barbarzyńca (XXXV, XXXVI, XXXVII) oraz Saracen (XXXVIII).

Kim jednak byli interlokutorzy przedstawianego autora? Trudno jest odpowiedzieć na to pytanie. Owi muzułmańscy rozmówcy jawią się, mimo zabiegów redakcyjnych, jako osoby wykształcone. Nie są to fanatycy religijni, ale

³² Por. A. Th. Khoury, *Les Théologiens Byzantins et l'Islam...*, s. 70–76; por. także D. J. Sahas, *John of Damascus on Islam...*, s. 99–102.

³³ Por. A. Th. Khoury, *Les Théologiens Byzantins et l'Islam...*, s. 86–87.

³⁴ PG 97, kol. 1552 D: Διὰ τὴν ἐπίσκοπον [...].

rozmówcy pragnący raczej dowieść swoich racji teologicznych na gruncie filozoficznej argumentacji, niż w oparciu o Święte Księgi — Biblię czy Koran, które stanowiłyby raczej problem w znajdowaniu odpowiedzi na pytania nurtujące muzułmańskiego rozmówcę.

3. PROBLEMATYKA DIALOGÓW I RELACJE MIĘDZY ROZMÓWCAMI — ZARYS

A. Th. Khoury słusznie zauważa, że rozmowy są prowadzone w przyjaznej atmosferze. Przeciwnicy nie są zaciekli³⁵, co jednak nie oznacza braku pewnej uszczypliwości i nieprzychylnych względem muzułmanów zabiegów redakcyjnych. Muzułmańscy rozmówcy nie są agresywni, ale raczej wykazują się pewną dozą zaczepności. Szukają słabych punktów w teologii chrześcijańskiej. Na przykład w dialogu XXII, Saracen pyta chrześcijanina (Teodora) o zagadnienie mistycznego ciała Chrystusa w komunii świętej. Saracen zarzuca bowiem kapłanom chrześcijańskim wprowadzanie wiernych w błąd przez nauczanie, że chleb staje się ciałem Chrystusa i wymaga przeprowadzenia przekonującego dowodzenia racji przez chrześcijanina.

Odpowiedź Teodora jest przebiegła i kunsztowna w detalach. Dowodzi on, że z woli Boga chleb po spożyciu staje się przez zachodzące procesy metaboliczne dosłownie ciałem człowieka. Chleb błogosławiony przez Ducha Świętego na ołtarzu nie ulega zewnętrznej przemianie fizycznej. Dopiero w ludzkim ciele zachodzi proces trawienia i poprzez trawienie staje się ciałem, w które wniknął i którego poszczególne części odżywia. W ten sposób omawiany autor wyczuwa intencję Saracena, który chciał prawdopodobnie wykazać, że dosłowna przemiana chleba w ciało Chrystusa jest niemożliwa. Pokazuje, że Jezus Chrystus miał ciało ludzkie, które wymagało pokarmu. Zatem błogosławiony pokarm staje się tym samym ciałem, które Bóg przyjął jako człowiek. Pokonanemu Saracenowi pozostaje tylko milczenie i pogodzenie się z merytorycznym wybiegiem zastosowanym przez chrześcijanina³⁶.

We wstępie *Opusculum* XIX występuje muzułmanin, który przystępuje z napotkanym Chrześcijaninem (Teodoremb Abu Kurra) do dysputy: „Jest przyjętym zwyczajem u obłudnych Saracenów, aby jeśli spotkają chrześcijanina nie pozdrawiać go, lecz natychmiast mówić: «Chrześcijaninie, poświadczyć, że jedyny i niepodzielny Bóg wezwał sługę i posłańca swego Mahometa». I w ten obłudny sposób zadaje pytanie [Teodorowi] Abu Kurra. [Chrześcijanin] odpowiada: «Czy nie dosyć tobie fałszywych poglądów, podczas, gdy ty zarzucasz innym kłamstwa?» [...]»³⁷. Wydaje się, że słowami tymi muzułmanin, określany dalej

³⁵ Por. A. Th. Khoury, *Les Théologiens Byzantins et l'Islam...*, s. 87–88.

³⁶ Por. *Opus.* XXII, PG 97, kol. 1552 D–1553 C.

³⁷ PG 97, kol. 1544 A: [...] Ἐθὺς τοῖς τῶν Σαρακηῶν ὑποκριταῖς, εἰ συναντῶν Χριστιανόν, μὴ χαρετίῃειν, ἀλλ' εὐθέως λέγειν· Χριστιανὲ, μαρτύριον, ὅτι εἰς ὁ Θεὸς ἀκοινωνήτος τὸν Μωάμεθ ἔχει δοῦλον καὶ ἀπόστολον. Καὶ ταῦτα τις τῶν τοιούτων ὑποκριτῶν τ

w dialogu jako Barbarzyńca, zaprasza chrześcijanina do uznania zbawczej misji Mahometa i głoszonych przez niego zasad wiary³⁸.

Abu Kurra, w tekście określany jako Chrześcijanin, zadaje pytanie, dlaczego muzułmanin nakłania go do zaświadczenia o prawdziwości „fałszywej” wiary? Muzułmanin zaprzecza, że głosi fałsz, powołując się na świadectwo swojego ojca, który przekazał mu wiedzę o prawdziwości posłannictwa proroka Mahometa³⁹. Obrona muzułmanina (Barbarzyńcy) jest odrzucona przez chrześcijanina, który podaje przykład, że inne ludy (Samarytanie, Żydzi, Scytowie, chrześcijanie i Grecy) również posiadały lub posiadają swoją wiarę. Również były w nią wtajemniczane od najmłodszych lat. Dla chrześcijanina argument zaprezentowany przez muzułmanina (Barbarzyńcę) nie stanowi wystarczającego usprawiedliwienia.

Muzułmanin zauważa słabość swojej argumentacji i zadaje pytanie Chrześcijaninowi: czy jemu również została wiara przekazana przez jego ojca? Chrześcijanin potwierdza, jednak zastrzega, że jego ojciec nauczał innych rzeczy niż ojciec muzułmanina. Chrześcijanin twierdzi, że jemu została przekazana wiedza poparta wiarygodnymi świadectwami opartymi na Biblii. Muzułmanin zaś otrzymał wiedzę, której nie można zweryfikować. Kryterium wiarygodności stanowią dla Chrześcijanina prawdziwość nauki głoszonej przez proroków, ich nienaganne życie oraz niezwykle czyny, jakich dokonywali. Muzułmanin odpiesza zarzuty, mówiąc, że posłannictwo Mahometa zostało przepowiedziane w Ewangelii⁴⁰. Chrześcijanin domaga się wskazania owego przekazu. Temu zadaniu Saracen nie jest jednak w stanie sprostać i oskarża chrześcijan o wymazanie tych słów z Ewangelii. Chrześcijanin odrzuca zarzut fałszowania Ewangelii i przy pomocy obrazowego dowodzenia wykazuje swoje racje, których muzułmanin nie jest już w stanie odeprzeć. Sam wstęp wydaje się nieprzychylny wobec muzułmanina pragnącego dyskutować na temat wiary.

οὐ 'Αβουκαρᾶ ἠρώτησεν. 'Ο δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· Οὐχ ἄλλις σοι τὸ τῆς ψευδομαρτυρίας κατὰκριμα, ἔως οὐ καὶ ἄλλοις ψευδομαρτυρεῖν ἐπιτρέπη; [...].

³⁸ Khoury sugeruje że Saracen stara się nakłonić Biskupa do poświadczenia prawdziwości słów *szahady*. Por. A. Th. Khoury, *Les Théologiens Byzantins et l'Islam...*, s. 102. *Shahada* jest wyznaniem wiary wyznawców islamu: „Nie ma Boga prócz Allacha, Muhammad jest wysłannikiem Allacha”.

³⁹ Por. PG 97, kol. 1544 B: [...] Οὐχί. 'Αλλ' ὥς μαρτυρεῖ ὁ πατήρ μου, μαρτυρῶ κάγω [...]. — „[...] W żaden sposób. Lecz ponieważ zaświadcza mój ojciec, zaświadczam i ja [...]”. Można przypuszczać, że muzułmanin (Barbarzyńca) powołuje się w tym miejscu na zwyczaj przekazywania tradycji — *isnad*.

⁴⁰ Muzułmanie widzieli przepowiednię pojawienia się Mahometa w słowach Koranu LXI, 6. Jezus w Ewangelii miał przepowiedzieć Ducha-Pocieszyciela (J 14,17; 16,12–14). Posłaniec ten miał być o imieniu Ahmad (podobieństwo do imienia Mahomet). Na ten temat patrz sura LXI, 6 i komentarz do tego wersetu *Koran*, z arabskiego przełożył i komentarzem opatrzył Józef Bielawski, PIW, Warszawa 1986, s. 937. Por. także J. Nosowski, *Problem uwierzytelnienia posłannictwa Mahometa w świetle Koranu*, *Studia Theologica Varsaviensia* (1964)1–2, s. 374.

Należy zauważyć, że muzułmanin nie stroni od rozmowy z chrześcijaninem na temat Proroka, wręcz przeciwnie, szuka niejako poświadczenia swej nauki. Jest to świadectwo otwartości przedstawicieli dwóch różnych religii. Muzułmanin chce wykazać prawdziwość swojej wiary oraz posłannictwa Mahometa. Mimo przyjaznej atmosfery dialogu, redaktor tekstu dyskretnie wykazuje nieprawdziwość poglądów muzułmańskiego rozmówcy, nadając wymowny przydomek Barbarzyńca⁴¹. Próba wyjaśnienia nadania właśnie takiego przydomku mogą być realia epoki. Mianowicie w czasach, kiedy działał omawiany autor, muzułmanie nie osiągnęli jeszcze takiego kunsztu w dziedzinie filozofii. Uczni chrześcijańscy stali na tym polu wyżej niż muzułmanie, którzy dopiero stawiali pierwsze kroki na polu przyswajania sobie filozofii hellenistycznej. Zauważalne jest, że Chrześcijanin (Teodor Abu Kurra) zachowuje się niczym nauczyciel wskazujący uczniowi niespójności w logicznym dowodzeniu i braki w wiedzy. Próbuje wyjaśnić krok po kroku błędy, jednak jest to zadanie bezcelowe, albowiem muzułmanin nie przyjmuje argumentów swego rozmówcy i woli trzymać się faktów, które wynikają z jego wiadomości, a które redaktor określa jako „zmyślane bajki”⁴².

Interesujący przykład wzajemnych relacji znajduje się w *Opusculum XXI*. W dialogu tym Saracen jest zaprezentowany jako jeden z mistrzów doktryny kalam (zwolenników tej doktryny nazywa się mutakallim, w tekście greckim ἑλλογίμων)⁴³. Zwraca się on do biskupa, określanego przez redaktora tekstu jako Teodor, aby ten wyłożył mu dogmaty dotyczące wiary chrześcijańskiej. Chcąc zapewne wykazać w sposób naukowy niespójność nauki chrześcijan: „Pewien [uczony] mówca saraceński, pewny własnych okazałych nauk, aby wzbudzić podziw, [jako] niezwykcieżony w tego rodzaju nauce, pośród zebranych wyznających te same poglądy, mówi do biskupa: «Słyszałem, że chełpisz się jako utwierdzający w mocy chrześcijan i że możesz odwieść ich od zgubnych domysłów». Teodor rozpoznaje jego zuchwałość [i] mówi: «Prawdę słyszałeś» [...]»⁴⁴. Teodor Abu Kurra widzi w Saracenie osobę biegłą w nauce i natychmiast przejmuje kontrolę nad przebiegiem dyskusji. Stwierdza, że tylko ludzie mądrzy są w stanie zrozumieć dogmat o wcieleniu Boga i Jego śmierci na krzyżu, tymi ludźmi są oczywiście chrześcijanie. Mądrość ujawnia się w tym, że chrześcijanie są w stanie uwierzyć w znaki, jakie przepowiadały wcielonego Boga — Jezusa z Nazaretu. Po drugie, mądrością, według Teodora, jest również umiejętność naśladowania życia Jezusa.

⁴¹ Por. A. Th. Khoury, *Les Théologiens Byzantins et l'Islam...*, s. 102.

⁴² *Opus. XIX*, PG 97, kol. 1544 A–1545 A.

⁴³ Por. A. Th. Khoury, *Les Théologiens Byzantins et l'Islam...*, s. 97.

⁴⁴ PG 97, kol. 1548A–B: Τῶν ἑλλογίμων Σαρακηνῶν τις θαρρῶν τῇ ἰδίᾳ τῶν λόγων εὐπρεπεῖα, συναγαγὼν τοὺς ὁμοθρήσκους, ἵνα ὡς ἀκίητον δογματιστὴν τοῦτον θαυμάσῃ, φησὶ πρὸς τὸν ἐπίσκοπον· Ἦκουσα, ὅτι καυχώμενος ἐπαγγέλλῃ βεβαιῶν τὸν Χριστιανισμόν, καὶ ἀπὸ τῶν δοκούντων εἶναι ἐν αὐτῷ ἐλαττωμάτων. Θεόδωρος δὲ θάρσος αὐτοῦ γινόμενος, φησὶ· Ἀληθῶς ἤκουσας [...].

Teodor wszystko to stara się wyłożyć w przystępnym (argumentum ad hominem), dla Saracena skrócie by ten mógł zapoznać się z prawdziwą historią Zbawcy. Prezentuje mu wszystkie cuda, jak uzdrowienie ślepcy, wypędzenie demonów, nakarmienie głodnych poprzez cudowne rozmnożenie chleba i ryb, czy wskreszenie zmarłych. Dowody te, w zamyśle biskupa, mają zapewne skłonić jego muzułmańskiego rozmówcę do refleksji i nakłonić do zapoznania się z tekstem Ewangelii, jak i całej Biblii. Następnie Teodor domaga się od swojego interlokutora dowodów poświadczających prawdziwość posłannictwa jego Proroka. Udowadnia bowiem, że Jezus Chrystus był przepowiedziany już od czasów Mojżesza, natomiast żadne proroctwo nie wspomina o Mahomecie. Życie, czyny, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa wyraźnie ukazują Jego boski charakter.

Saracen, początkowo pewny swego stanowiska, w toku dyskusji traci pewność. Teodor posługuje się swoimi argumentami w taki sposób, by wprowadzić rozmowę na tory własnej ugruntowanej pozycji dialektycznej. W ten sposób dąży do udowodnienia braków w wiedzy swego rozmówcy. Natomiast wypowiedzi Saracena wydają się zdawkowe, niewprowadzające nic nowego do dyskusji, a miejscami w udzielanych odpowiedziach lub zadawanych pytaniach widać, że nie nadąża on za rozumowaniem Teodora. Dyskusja kończy się zwycięstwem biskupa. Saracen w końcowym akcie nie bierze już udziału⁴⁵. Na podstawie tekstu, jaki pozostawił redaktor, można powiedzieć, że Saracenowi zabrakło narzędzi do argumentacji, a jego wiedza zdaje się ograniczać jedynie do teologii muzułmańskiej, którą przecenił. Wszechobecna natomiast jest wiedza i elokwencja Teodora.

Podobny ton dyskusji zauważalny jest w *Opusculum* XXIV, którego tematem jest kwestia monogamii. Dysputę rozpoczyna Saracen od pytania: czy poligamia jest gorsza od monogamii? Jeśli bowiem monogamia jest dobra, poligamia również. Saracen żąda od Teodora dowodu, który nie wywodzi się z Pisma Świętego, ale ma opierać się na zasadzie *argumentum ad hominem*⁴⁶. Punktem wyjścia dla Teodora jest stwierdzenie, że żonę bierze się z dwóch powodów: dla posiadania potomstwa i przyjemności obcowania z nią. Jednocześnie zarzuca swemu rozmówcy, że ten chce posiadać wiele żon dla liczego potomstwa. Teodor w swym wywodzie używa obrazów znanych Saracenowi. Na przykładzie Adama wykazuje, że monogamia jest prawem naturalnym danym od Boga. Mając jedną żonę również można posiadać liczne potomstwo, zażywać z nią taką samą przyjemność, a jednocześnie jest to miłsze w oczach Stwórcy. Saracen próbuje odwoływać się do własnej kultury, która zezwala na posiadanie kilku żon. Jednak Teodor wykazuje, że monogamia jest wartościowsza w oczach Boga. Pierwszą część dyskusji kończy się następującymi słowami: „[...] W tym Saracen przyznał prawdę, postanowił zataić swoje niemoralne nauki. Dążąc do ich ukrycia, mówi

⁴⁵ Por. *Opus*. XXI, PG 97, kol. 1548 A–1552 C.

⁴⁶ Por. A. Th. Khoury, *Les Théologiens Byzantins et l'Islam...*, s. 90.

tak: «Przytocz mi inny przykład [...]»⁴⁷. Teodor w dalszej części kontynuuje swój wywód, odwołując się do abstrakcyjnych przykładów. Ostatecznie wykazuje swoje racje, a Saracen wycofuje się z rozmowy pod pozorem, że Teodor chce go nawrócić na chrześcijaństwo⁴⁸. Dialog ten wydaje się być prowadzony w atmosferze wzajemnej tolerancji, mimo różnic kulturowych. Dialog przekonuje, że Teodor okazuje się być sprytnym rozmówcą, prowadząc dyskusję według z góry przemyślanego planu.

Podobna atmosfera wzajemnych relacji jest ukazana w części drugiej *Opusculum* XVIII, w której Saracen stara się udowodnić, że nauka głoszona przez Mahometa jest najlepsza, ponieważ została objawiona najpóźniej. Argumentacja Saracena opiera się na chronologii objawień. Najpierw pogaństwo zostało zastąpione przez objawienie, jakie zaniósł swemu ludowi Mojżesz. Judaizm zastąpiła nauka głoszona przez Chrystusa. Następnie, zdaniem Saracena, Mahomet otrzymał swoje objawienie — hagaryzm (islam). Saracen stara się w ten sposób wykazać, że każde następne objawienie jest lepsze od poprzedniego. Abu Kurra nie zgadza się z tą argumentacją, mówiąc, że islam nie jest religią lepszą od chrześcijaństwa. Saracen zarzuca mu niespójność w rozumowaniu logicznym. Odpowiedź Abu Kurra jest prosta, mianowicie posłannictwo Mojżesza i Jezusa można udowodnić przez cudowne znaki, jakich dokonali. Na przykład, Mojżeszowi Bóg dał świadectwo w postaci znaków, jakie mógł uczynić: zmiana wody w krew, zamiana laski w węża na oczach faraona i na powrót w laskę, czy też zesłanie na jego dłoń trądu, aby później uwolnić go od tej choroby. Chrystus przybył, potwierdzając swoją misję od Boga za pośrednictwem czynów i cudownych znaków. Natomiast Mahomet głosi jedynie to, w co sam wierzył i nie posiadał żadnego dowodu na potwierdzenie swoich słów⁴⁹. Atmosfera dialogu wydaje się przyjazna, mimo faktu, iż Saracen nie może osiągnąć celu, jaki sobie wyznaczył. Dyskusja jest prowadzona na dobrane w staranny sposób argumenty. Jest to kolejny dialog, w którym Abu Kurra odnosi zwycięstwo przez zręczne odparcie argumentów swojego rozmówcy.

W krótkiej rozmowie relacjonowanej w *Opusculum* XXIII można odnaleźć umiarkowany ton dyskusji. Saracen, cytując słowa Ewangelii według św. Jana 5,19, stara się uzyskać odpowiedź, w jaki sposób Chrystus, stając się człowiekiem, pozostał Bogiem. Abu Kurra w prosty sposób wyjaśnia to swemu rozmówcy, przywołując przykład zaczerpnięty z otaczającego świata. Odpowiada, że jeśli Bóg podtrzymuje skrzydła orła w pustej przestrzeni nieba, niejako wywyższając go nad inne stworzenia, tak samo mógł uczynić z Chrystusem. Jeśli Saracen jest w stanie podziwiać szybującego ptaka, tak samo może podziwiać wywyższonego

⁴⁷ PG 97, kol. 1557 A: [...] 'Ο δὲ Σαρακηνὸς τὴν ἡτταν, ὁμολογεῖν ἐντρεπόμενος, καὶ τὴν αἰσχροῦνην τοῦ δόγματος αὐτοῦ συσκιᾶσαι τεχναχομενος, Πρόσθες μοι, φησί, καὶ ἔτερον ὑποδείγμα [...].

⁴⁸ Por. *Opus*. XXI, PG 97, kol. 1556 A–1557 D.

⁴⁹ Por. *Opus*. XVIII, 2, PG 94, kol. 1596 B–1597 C.

Syna Bożego⁵⁰. Odpowiedź Teodora Abu Kurra wydaje się prosta i dla obserwatora zawiera elementy drwiny z rozmówcy. Mimo to ton dyskusji jest nadal przyjazny i pozbawiony jakiejkolwiek wrogości z obu stron.

W ton przyjaznej dysputy wpisuje się również *Opusculum* VIII. W dialogu tym nie widać wrogości. Rozmowa odbywa się pomiędzy muzułmaninem, określanym w tekście jako Arab, a pewnym chrześcijaninem, prawdopodobnie Teodorem Abu Kurra. Dyskusję rozpoczyna Arab, pytając: Czy Chrystus jest dla chrześcijan Bogiem? Uzyskując od swego rozmówcy odpowiedź, że jest Bogiem najwyższym, stawia pytanie o Ojca i Ducha Świętego. Chrześcijanin odwołuje się do porównania Chrystusa — Słowa Bożego z Koranem, który dla muzułmanów jest również słowem Bożym. Wykazuje swojemu rozmówcy, że jeśli ten posiada jedną kopię Koranu, to nie może zaprzeczać, że istnieją inne, które również zawierają słowo Boże. Analogicznie jest z naturą Boga, jeśli Chrystus posiada Bożą naturę, to tak samo Ojciec i Duch Święty. Są oni jednym tak, jak Koran stanowi jedność, mimo że istnieje w wielu kopiach⁵¹.

Interesujący pod względem wzajemnych relacji chrześcijańsko-muzułmańskich jest dialog przedstawiony w *Opusculum* III. Teodor Abu Kurra, przez redaktora określany jako Ortodoks (ὀρθόδοξος), udziela odpowiedzi na pytanie pewnego urzędnika⁵² z miasta Emesa, określanego przez redaktora jako Niewierny (ἄπιστος). Przydomek nadany postaci uniemożliwia jednoznaczną identyfikację rozmówcy Teodora Abu Kurra jako muzułmanina. A. Th. Khoury zalicza ten dialog do zbioru dysput z muzułmanami⁵³.

Dyskusję rozpoczyna Niewierny, prosząc swego interlokutora o przytoczenie dowodów na istnienie Boga. Ortodoks — Abu Kurra — podejmuje się tego zadania i rozpoczyna od filozoficznego wykazania, że wszystko, co istnieje, ma swój kres. Jedynie Bóg jest wieczny. Niewierny stwierdza, że pogląd przedstawiony mu przez Ortodoksa jest bardzo pouczający dla niego. Jednak prosi jeszcze o udowodnienie, że sprawca wszystkiego — Bóg — może mieć Syna. Ortodoks przystępuje, zatem do tego zagadnienia, rozpoczynając od wyjaśnienia doskonałej jedności Boga. Mówi, że Bóg jest jeden, ale posiada w sobie liczne atrybuty. Zagadnienie synostwa Bożego wymaga wyjaśnienia tych atrybutów Boga. Na podstawie dowodów przytaczanych swemu rozmówcy, Ortodoks wyjaśnia, że Bóg może poznać siebie jedynie poprzez swoje atrybuty, które są Jemu współistotne. Ortodoks dowodzi, że poprzez Syna poznaje się Boga. Syn jest zatem współistotnym atrybutem Boga, który stanowi Jego obraz. Niewierny jednak nie wydaje się do końca zadowolony i żąda dodatkowych wyjaśnień odnośnie do Syna. Dopiero obrazowe przedstawienie daje zamierzony rezultat, który jest sa-

⁵⁰ Por. *Opus.* XXIII, 1553 D–1556 A.

⁵¹ Por. *Opus.* VIII, PG 97, kol. 1528 C–D.

⁵² Redaktor nie podaje bliższych informacji na temat owego urzędnika.

⁵³ Por. A. Th. Khoury, *Les Théologiens Byzantins et l'Islam...*, s. 93–95.

tysfakcjonujący dla Niewiernego, będącego pod wrażeniem sposobu prezentacji tego zagadnienia.

Atmosfera dyskusji staje się coraz bardziej przyjazna. Zauważalne jest, że rozmówca Teodora Abu Kurra pragnie wiedzy, a ten odwzajemnia się, nazywając Niewiernego przyjacielem. Ortodoks wyjaśnia stopniowo również różnice między posłańcami (prorokami) a odwiecznym i współistotnym Bogu Synem w Bożym planie zbawienia. Niewierny, uzyskawszy wyczerpującą odpowiedź na swoje pytania odnośnie Syna, przechodzi do zagadnienia Ducha Świętego. Ortodoks wyjaśnia, że Duch Święty jest darem od Ojca przekazywanym przez Syna. Wzbudza to ciekawość Niewiernego zadającego pytanie: dlaczego Syn sam z siebie nie rozdaje tego daru? Ortodoks odpowiada, że wymaga tego niejako królewskość Boga, aby swoje liczne bogactwa-łaski rozdawał przez Syna, który jest zarówno dawcą, jak i tym, który daje.

Ostatnie pytanie zadane przez Niewiernego dotyczy czasu, w którym Duch Święty zaczął istnieć. Ortodoks odpowiada, że obfitość Boga jest nieskończona. Zatem Duch Święty, jeśli miałby początek, musiałby być zaliczony do stworzeń, a jeśli Syn nie ma początku, Duch również. Zatem Duch Święty, tak jak Syn, jest Bogiem⁵⁴.

Cały dialog prezentuje się czytelnikowi jako rozmowa nauczyciela z uczniem. Rola Niewiernego ogranicza się jedynie do zadawania nurtujących go pytań. Nie jest to butna próba udowodnienia poziomu swojej wiedzy, jak to ma miejsce np. w *Opusculum* XXI. Tutaj Niewierny jest w pozycji ucznia zadającego pytania, które dotyczą problematyki troistości Boga. Sam sposób zadawania pytań może doprowadzić do wniosku, że nie jest to osoba niewierząca, jak można by przypuszczać na podstawie pierwszego pytania zadanego Ortodoksowi, ale ktoś, kto wierzy w istnienie Boga, a swoimi pytaniami wydaje się jedynie poszukiwać prawdziwej drogi w wierze.

Pośród dialogów prowadzonych przez omawianego autora z przedstawicielami islamu są i takie, w których relacje rozmówców wydają się postronnemu obserwatorowi bardziej ozięble, a atmosfera gęstnieje od wzajemnych zarzutów. I tak we wstępie do *Opusculum* XXV dostrzega się pewną „nutę goryczki”, że hagaryci (muzułmanie) odrzucają boskość Słowa Bożego — Jezusa Chrystusa. Ma to wynikać z faktu, jak jest zapisane we wstępie, że Mahomet głosi „fałszywe” nauki oparte na błędach arian⁵⁵. Jednak ów wstęp może być jedynie wstawką redaktora. Saracen nie wydaje się atakować Teodora z całą bezwzględnością, domagając się jedynie zaprezentowania w sposób zrozumiały jasnych dowodów na, jego zdaniem nedorzeczny fakt, posiadania przez Boga Syna.

Cała dyskusja opiera się na merytorycznym, pełnym abstrakcyjnych odwołań i detali, wykazywaniu, że Syn jest współistotny Ojcu. Z powodu zawilości

⁵⁴ Por. *Opus.* III, PG 97, kol. 1492 D–1054 C.

⁵⁵ Por. PG 97, kol. 1557 D–1560 A.

szczegóły te zostały tu pominięte. Należy nadmienić, że sposób dowodzenia, z małymi różnicami, przypomina ten z *Opusculum* III⁵⁶. Teodor ostatecznie wykazuje, że Bóg ma Syna, który jest mu współistotny, wieczny tak jak Ojciec oraz ma udział w Jego boskiej władzy. Saracen w końcowej fazie dyskusji nie zabiera głosu. Cały dialog kończy się triumfem Teodora⁵⁷. Pomimo pewnej dozy wrogości we wstępie, cała dyskusja przebiega przyjaźnie. Jednak widoczne są zabiegi redakcyjne, które malują obraz nieprzyjaznego stosunku redaktora wobec muzułmanów. Sama dyskusja sprawia wrażenie prowadzonej w sposób wyważony przez ludzi wykształconych.

Opusculum XXXII również rozpoczyna się w chłodnej atmosferze. We wstępie przemawia Saracen szydzący z ukrzyżowanego Boga — Chrystusa. Zarzuca on, że w Chrystusie w chwili śmierci nastąpiło oddzielenie dwóch hipostaz, wskutek czego na krzyżu zmarł człowiek a nie — jak twierdzą chrześcijanie — Bóg. Teodor prowadzi ponownie wywód na temat jedności hipostatycznej Boga Ojca, Syna i Ducha Świętego przed wcieleniem. Samo wcielenie Boga nie narusza żadnych praw natury. W Chrystusie istnieje harmonijne połączenie natury ludzkiej i boskiej. Zatem na krzyżu to Bóg cierpi w ciele ludzkim, ponieważ nie stracił ze swoich własności, stając się człowiekiem, pozostał nadal Bogiem. Saracen odwołuje się do zagadnień dotyczących natury ludzkiej, która składa się z duszy i ciała. Zadaje pytanie o los ciała i duszy Chrystusa po śmierci. Teodor odpowiada, bez wahania, że ciało znajdowało się w grobie, a dusza wstąpiła do piekła⁵⁸. Wzburzony tym Saracen domaga się wyjaśnienia, w jaki sposób ciało mogło być oddzielone od duszy Chrystusa. Teodor z łatwością podchwycił słabość logicznego myślenia swojego rozmówcy i odwołuje się do obecności Boga muzułmanów według ich wierzeń w meczetach dwóch świętych miast jednocześnie, Mekki i Medyny. Zatem dusza i ciało Chrystusa są jak świątynia, a po śmierci jego boskość została zjednoczona. Ciało zaś było podtrzymywane od zepsucia za pomocą jego boskości. Saracen zostaje pokonany na argumenty i nie zadaje już więcej pytań⁵⁹.

Dialog ten, tak jak poprzedni, jedynie w fazie wstępu jawi się czytelnikowi jako groźna polemika. Saracen zadaje pytania, a Abu Kurra stara się udzielić na nie wyczerpującej i satysfakcjonującej odpowiedzi, pokonując ostatecznie przeciwnika siłą swojej argumentacji.

Ostatnie omówione tu *Opusculum* XX nie jest dialogiem. Daje ono upust niechęci wobec proroka Mahometa. Tekst mówi, że Mahomet nie miał prawa ogłosić się prorokiem, przez co jest nazywany „fałszywym”, który gwał-

⁵⁶ Por. A. Th. Khoury, *Les Théologiens Byzantins et l'Islam...*, przypis 23, s. 96.

⁵⁷ Por. PG 87, kol. 1561 C; *Opus.* XXV, PG 97, kol. 1557 D–1561 D.

⁵⁸ Por. PG 97, kol. 1584 A.

⁵⁹ Por. *Opus.* XXXII, PG 97, kol. 1583 A–1548 C.

townie pociągnął ku swoim oszustwom hagarytów⁶⁰. Autor lub redaktor tekstu twierdzi, że Mahomet znajdował się pod wpływem sił demonicznych (δαίμονιων, ὁ δαίμονισθεΐς), które nakazywały mu nauczać bluźnierstw. Zaprzecza bowiem istnieniu Trójcy Świętej, głosząc, że Bóg jest jeden i niepodzielny, nigdy nie zrodził, w domyśle Syna, ani sam nie został zrodzony⁶¹. Autor zarzuca Mahometowi, że jest zachłanny na majątek oraz oskarża go o seksualną rozwiązłość. Wszystko to jest, według autora tekstu, sprawą demoniczną⁶². Tekst ten odbiega znacznie od konwencji przyjętej przez omawianego autora. Nie jest to bezstronna krytyka, ale oskarżenie obliczone na zdyskredytowanie proroka Mahometa i jego posłannictwa. Właśnie ten oskarżycielski ton, tak obcy samemu Teodorowi Abu Kurra, sprawia wielką trudność w ostatecznym przypisaniu jemu autorstwa tekstu. Na podstawie analogii do wcześniejszych dialogów, w których wyraźnie widać zabiegi redaktora, można się jedynie domyślać, że jest to dzieło jakiegoś naśladowcy Teodora Abu Kurra, który żył w czasach mniej sprzyjających wzajemnym relacjom muzułmańsko-chrześcijańskim.

Poza analizą wzajemnych relacji Teodora Abu Kurra z muzułmanami, zaprezentowaną w niniejszym artykule, pozostają dialogi paralelne z tekstem *Dysputy Saracena z chrześcijaninem* pióra Jana z Damaszku. Powodem, dla którego nie zostały tu rozważone jest fakt, że ostatecznie nie można rozstrzygnąć kwestii ich autorstwa. Dialogi te wymagają oddzielnej analizy porównawczej z tekstem Jana z Damaszku. Warto jednak wspomnieć, że atmosfera tych dyskusji jest spokojna. Dysputa toczy się pomiędzy chrześcijańskim teologiem i muzułmańskim uczonym.

4. PODSUMOWANIE

Teodor Abu Kurra był bardzo wszechstronnym obrońcą chrześcijaństwa. Niestrudzony w walce na polu prawowierności prowadził dyskusje z wieloma przeciwnikami ortodoksyjnego nurtu chrześcijaństwa. Nie stronił również od dyskusji z przedstawicielami innych religii. W swoich dialogach jawi się czytelnikowi jako nauczyciel udostępniający swoją wiedzę uczniom. Wskazuje drogę, którą należy podążać w dyskusji, oraz narzędzia, jakich należy używać, by osiągnąć zamierzony cel, jakim jest zaprezentowanie prawdziwej wiary chrześcijańskiej.

W swoich dyskusjach z przedstawicielami religii muzułmańskiej Abu Kurra jest zawsze gotowy do przyjęcia wyzwania. Jego strategia opiera się na wykazaniu słabych punktów w logice przeciwnika. Jednocześnie prowadzi rozmowę w sposób przyjacielski, miejscami nie pozbawioną wzajemnych uszczypliwości.

⁶⁰ Por. PG 97, kol. 1545 B–C.

⁶¹ Por. PG 97, kol. 1545 C. Prawdopodobnie jest to aluzja do Sury CXII.

⁶² Por. *Opus*. XX, PG 97, kol. 1545 B–1548 A.

Przyjazny ton dyskusji jest wyczuwalny przez odbiorcę, mimo że niektóre dialogi zawierają nieprzychylną interwencję redaktora tekstu.

THEODORE ABU-QURRAH'S DIALOGUE WITH THE MUSLIM WORLD

Summary

Theodore Abu-Qurrah was a disciple of John of Damascus. Despite his rich written legacy he is still not very well known to Polish historians. He wrote in Byzantine Greek and Arabic.

The article "Theodore Abu-Qurrah's Dialogue with the Muslim World" is an outline of his polemics with the Muslim world written in Greek. It is presented to Polish historians to show how much research must still be done on this subject. Readers are provided with basic information about Theodore Abu-Qurrah's dialogues and polemics situated in their historical context.

Keywords: Theodor Abu-Qurrah, Christian-Muslim polemic, Islam

Nota o Autorze: mgr Łukasz Karczewski jest absolwentem studiów Historii Literatury Wczesnochrześcijańskiej w Instytucie Nauk Historycznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie i aktualnie doktorantem w tymże Instytucie.

Słowa kluczowe: Teodor Abu Kurra, polemika chrześcijańsko-muzułmańska, islam