

Rafał Hryszko

Działalność Rajmunda Llulla w Afryce Północnej (XIII i XIV wiek) : Początki dialogu chrześcijańsko-muzułmańskiego

Nurt SVD 49/2 (138), 56-85

2015

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Działalność Rajmunda Llulla w Afryce Północnej (XIII i XIV wiek). Początki dialogu chrześcijańsko-muzułmańskiego

Rafał Hryszko

rhryszko@interia.pl

Uniwersytet Jagielloński

Dr hab., adiunkt w Zakładzie Historii Średniowiecznej Powszechnej w Instytucie Historii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Zainteresowania naukowe: historia i kultura krajów zachodniej części basenu Morza Śródziemnego, późnośredniowieczna kuchnia tego obszaru, rola i miejsce słodyczy oraz wyrobów cukierniczych Katalonii, Francji i Włoch w wiekach średnich, a także aktywność kupców genueńskich w basenie Morza Czarnego i na obszarze ziemi lwowskiej w późnym średniowieczu. Opublikował cztery książki i kilkanaście artykułów, m.in. *Llibre de Sent Soví. Katalońska średniowieczna księga kucharska* (Kraków 2010) oraz *Media aeva dulcia. Analiza produkcji i konsumpcji słodyczy w Koronie Aragonii w XIV i XV w.* (Kraków 2013).

Początek Roku Miłosierdzia (od 8 grudnia 2015 do 20 listopada 2016 r.) ogłoszonego przez papieża Franciszka¹ zbiega się z okrągłą, bo siedemsetną rocznicą śmierci Rajmunda Llulla² (ok. 1232–1316). W pamięci współczesnych zapisał się jako wybitny uczony oraz niezwykle płodny filozof i teolog. Zapamiętano go również jako gorliwego misjonarza, który chciał nawracać muzułmanów na chrześcijaństwo. Jakie były motywy i metody jego działań? Czym zaowocowały i jak ewoluowały? Z jakim przyjęciem spotkał się Llull na terenach misyjnych? – to

¹ https://w2.vatican.va/content/francesco/it/bulls/documents/papa-francesco_bolla_20150411_misericordiae-vultus.html [dostęp: 15.05.2015].

² Na potrzeby niniejszego opracowania stosuję katalońską formę zapisu nazwiska uczonego, który w piśmiennictwie naukowym występuje również jako Ramundus Lullus.

kwestie, które zostaną podniesione w niniejszym artykule. Jego celem jest analiza okoliczności towarzyszących wyprawom misyjnym Rajmunda Llulla do Afryki Północnej, ze szczególnym uwzględnieniem realiów epoki.

Do najważniejszych źródeł wykorzystanych w badaniu tego zagadnienia należy biografia Llulla zatytułowana *Vita coetanea*. Dzieło to zostało spisane po łacinie w 1311 r. w Paryżu przez jednego z uczniów Oświeconego Doktora. Choć przedstawiony w nim obraz sylwetki uczonego jest w gruncie rzeczy jednostronny, to jednocześnie dostarcza nam szeregu cennych informacji, w tym o działalności Llulla na terenach północnoafrykańskich³. Kolejną grupą materiałów źródłowych jest korespondencja królów Korony Aragonii zarówno z władcami państw muzułmańskiego Maghrebu z przełomu XIII i XIV w., jak i przedstawicielami Korony Aragonii na rzeczonym obszarze dotycząca naszego misjonarza; ważne są także nieliczne listy tego ostatniego⁴.

Nie bez znaczenia pozostają pisma samego Llulla, poddane gruntowanej analizie przez liczne grono badaczy reprezentujących różne dziedziny wiedzy. W kontekście tematyki niniejszego artykułu spośród 266 pism, jakie pozostawił uczony Katalończyk, pomocne okazały się: *Księga kontemplacji* (*Llibre de contemplació en Deu*, 1273–1274 [?])⁵, *Doctrina pueril* (1274–1276)⁶, *Księga poganina i trzech mędrców* (*Llibre del gentil e dels tres savis*, 1274–1276 [?])⁷, *Blanquerna* (*Llibre d'Evost e Blanquerna*, 1274–1276)⁸, *Księga Przyjaciela i Umiłowanego* (*Libre d'amic*

³ Korzystałem ze starszej, łacińskiej wersji *Vita coetanea* wydanej w oryginale łacińskim i przekładzie katalońskim: R. Llull, *Vida coetánea de Ramón Llull*, [w:] M. Batllori, M. Caldentey (red.), *Obras literarias de R. Lull*, Madrid 1948, s. 43-77.

⁴ A. Rubió y Lluch (red.), *Documents per l'història de la cultura catalana mig-èval*, v. I, Barcelona 1908, dok. LXIV-LXVI, s. 62–64; A. de Palma de Mallorca, *Dos nuevos documentos lulianos del siglo XIV*, „Estudios Lulianos”, v. 3, 1959, s. 71–72.

⁵ R. Llull, *Libre de contemplació en Deu, escrit a Mallorca i transladat darabic en romanç vulgar devers lany MCCLXXII*, t. I-II, [w:] *Obres de Ramon Lull*, v. II-III, Palma de Mallorca 1906; t. III, [w:] *Obres de Ramon Lull*, v. IV, Palma de Mallorca 1910; t. IV-V, [w:] *Obres de Ramon Lull*, v. V-VI, Palma de Mallorca 1911; t. VI, [w:] *Obres de Ramon Lull*, v. VII, Palma de Mallorca 1913; t. VII, [w:] *Obres de Ramon Lull*, v. VIII, Palma de Mallorca 1914.

⁶ R. Llull, *Libre de doctrina pueril*, [w:] *Doctrina Pueril, Libre del Orde de Cavalleria: text original y antiga versió francesa, Art de Confessió*, [w:] *Obres de Ramon Lull*, v. I, Palma de Mallorca 1906, s. 3–199.

⁷ R. Lulle, *Le livre du gentil et des trois sages*, texte établi et présenté par A. Llinarès, Paris 1966; polski przekład: R. Llull, *Księga poganina i trzech mędrców*, tłum. B. Sławomirska, Wadowice 2005.

⁸ R. Llull, *Libre de Blanquerna escrit a Montpellier devers lany MCCLXXXIII*, [w:] *Obres de Ramon Lull*, v. IX, Palma de Mallorca 1914.

e amat, 1276–1283)⁹, *Tractatus de modo convertendi infideles* (1292)¹⁰, *Liber de fine* (1305)¹¹, *Disputatio Raimundi christiani et Homeri Saraceni*¹², *Phantasticus (Liber disputationis Petri et Raimundi, 1311)*¹³, *De participatione christianorum et saracenorum* (1312)¹⁴, *De civitate mundi* (1314)¹⁵.

Nie bez znaczenia pozostają badania nad działalnością i myślą Rajmunda Llulla. Są niezwykle bogate i reprezentowane przez uczonych różnych specjalności. Ograniczę się do wskazania tych, którzy główny nacisk kładli na zgłębienie wątków związanych z podróżami Llulla do Afryki Północnej i nawracaniem muzułmanów. W tym gronie należy wymienić m.in. Ramona Sugranyesa de Franch, Armanda Llinaresa, Benjamina Z. Kedara, Johna Victora Tolana, Josepa Perarau i Espelta, Joannę Judycką oraz Annę Sawicką. Analiza wyników badań wymienionych powyżej uczonych skonfrontowana ze zgromadzonym materiałem źródłowym pozwala stworzyć obraz interesujących nas etapów życia dotyczących działań misyjnych Llulla na terenie Afryki Północnej, a nade wszystko ewolucji jego poglądów dotyczących metod nawracania muzułmanów.

Życie i działalność Rajmunda Llulla (do 1292 r.)

Na ogół przyjmuje się, że Rajmund Llull urodził się na Majorce w 1232 lub w 1233 r. w rodzinie drobnego rycerza, który przybył na wyspę krótko po jej podboju i wcieleniu do Korony Aragonii przez Ja-

⁹ R. Llull, *Libre d'amic e amat*, Barcelona 1927; jeden z polskich przekładów: R. Llull, *Księga Przyjaciela i Umiłowanego. Breviarz mistyczny*, tłum. A. Sawicka, Kraków 2003.

¹⁰ Fragmenty wydał J.N. Hillgarth, *Ramon Lull and Lullism in Fourteenth-Century France*, Oxford 1971.

¹¹ R. Llull, *Liber de fine*, [w:] A. Madre (red.), *Raimundi Lulli Opera latina*, t. IX, [w:] *Corpus Christianorum, Continuatio mediaevalis*, v. XXXV, Turnhout 1981, s. 233–291.

¹² R. Llull, *Disputatio Raimundi christiani et Homeri Saraceni*, [w:] A. Madre (red.), *Raimundi Lulli Opera latina*, t. XXII, [w:] *Corpus Christianorum, Continuatio mediaevalis*, v. CXIV, Turnhout 1998, s. 159–264.

¹³ R. Llull, *Liber disputationis Petri et Raimundi*, [w:] A. Oliver i in. (red.), *Raimundi Lulli Opera latina*, t. XVI, [w:] *Corpus Christianorum, Continuatio mediaevalis*, v. LXXVIII, Turnhout 1988, s. 1–30.

¹⁴ R. Llull, *Liber de participatione christianorum et saracenorum*, [w:] A. Oliver i in. (red.), *Raimundi Lulli Opera latina*, t. XVI, [w:] *Corpus Christianorum, Continuatio mediaevalis*, v. LXXVIII, Turnhout 1988, s. 237–260.

¹⁵ R. Llull, *De civitate mundi*, [w:] J. Stöhr (red.), *Raimundi Lulli Opera latina*, t. II, Turnhout 1960, s. 169–201.

kuba I Zdobywcę (1213–1276). Młody Llull otrzymał gruntowne wykształcenie, a w młodości służył na dworze późniejszego władcy Majorki, Jakuba II. Prowadził przy tym światowe życie: wdawał się w liczne romanse, hołdował obyczajowości trubadurów i czerpał z uroków przebywania na dworze¹⁶.

W 1263 r. pod wpływem objawienia Chrystusa ukrzyżowanego porzucił doczesność i oddał się sprawom wiary. Już na początku drogi duchowej jasno określił cele swoich działań. Sformułował je w trzech zasadniczych punktach: po pierwsze – głoszenie Chrystusa niewiernym, tj. muzułmanom; po wtóre – utworzenie ośrodków, gdzie przyszli misjonarze będą uczyli się języków obcych; po trzecie – napisanie dzieła stanowiącego apologię chrześcijaństwa¹⁷. Śledząc koleje jego życia, można odnieść wrażenie, że cele te realizował z pełną konsekwencją i niesłychanym zapałem.

Na przełomie lat 60. i 70. XIII w. przez blisko dekadę intensywnie uczył się arabskiego. Jednocześnie przyswoił sobie wiedzę z zakresu sztuk wyzwolonych. Zapoznał się z popularnymi w XIII w. szkołami filozoficznymi, w tym z podstawowymi zasadami filozofii i teologii islamu. Szczególną uwagę przywiązywał do sufizmu – prądu mistycznego popularnego wśród muzułmanów z Majorki – a zwłaszcza do filozofii Al-Ghazalego¹⁸.

W 1274 r., przebywając na górze Randa, Llull dostąpił objawienia intelektualnego. Jak czytamy w *Vita coetanea*, w pierwszym rzędzie wpłynęło ono na aktywność pisarską uczonego. W tym samym

¹⁶ A. Llinares, *Raymond Lulle, philosophe de l'action*, Grenoble 1963, s. 74–82; J. Judycka, *Raimundus Phantasticus. Życie i twórczość Rajmunda Lulla*, „Acta Mediaevalia”, t. 15, 2002, s. 74; A. Sawicka, *Szaleństwa miłości błogostawionego Rajmunda*, [w:] *taż*, *Drogi i rozdroża kultury katalońskiej*, Kraków 2006, s. 76; *taż*, *Działalność Rajmunda Lulla na rzecz dialogu z islamem*, [w:] A. Zajac (red.), *Krucjata bez krucjat. O franciszkanach na ziemiach islamu*, Kraków 2011, s. 117–118; J.M. Ruiz, A. Soler, *Vida, pensament i context de Ramon Llull*, „Catalan Historical Review”, nr 1, 2008, s. 196–197.

¹⁷ A. Llinares, *Raymond Lulle...*, dz. cyt., s. 83–88; J. Judycka, *Raimundus Phantasticus...*, dz. cyt., s. 75, 84–85; A. Sawicka, *Szaleństwa miłości...*, dz. cyt., s. 76–82; *taż*, *Działalność Rajmunda Lulla...*, s. 13–42.; A. Miotk, *Rajmund Lull jako prekursor metody dialogu w misyjnej działalności Kościoła katolickiego w średniowieczu*, „Studia Warmińskie”, t. 41–42, 2004–2005, s. 107–108; J.M. Ruiz, A. Soler, *Vida...*, dz. cyt., s. 197.

¹⁸ A. Llinares, *Raymond Lulle...*, dz. cyt., s. 88–94; J. Judycka, *Raimundus Phantasticus...*, dz. cyt., s. 75–76; A. Sawicka, *Szaleństwa miłości...*, dz. cyt., s. 83–85; *taż*, *Działalność Rajmunda Lulla...*, dz. cyt., s. 120–122; J.M. Ruiz, A. Soler, *Vida...*, dz. cyt., s. 197–198.

roku, podczas pobytu na Majorce, Llull stworzył dzieło *Ars compendiosa*, w którym dowodził wyższości chrześcijaństwa nad islamem¹⁹.

Wydarzenie na górze Randa stało się też dla niego bodźcem do podjęcia konkretnych działań, których celem było nawracanie muzułmanów na chrześcijaństwo. Llull skierował swoją uwagę na tereny Afryki Północnej, a w szczególności na wybrzeża Tunezji. Dlaczego właśnie tam? Odpowiedzi na to pytanie jest co najmniej kilka.

Tło polityczne wypraw Rajmunda Llulla do Afryki Północnej

Tunezja, wraz z Marokiem i Tilimsanem na zachodzie, była jednym z trzech państw, które powstały po przegranym starciu muzułmanów z chrześcijanami pod Las Navas de Tolosa w 1212 r. na skutek rozpadu imperium pokonanych Almohadów²⁰. W 1228 r., władzę na obszarze obejmującym tereny dzisiejszego państwa tunezyjskiego, wraz z rejonem Konstantyny i Bidżaji, zdobył przedstawiciel rodu Hafsydów, Abu Zakarija, zwany również Jahja I (1228–1249). W 1236 r. ogłosił się niezależnym władcą. Przejęcie rządów przez Abu Abdallaha al-Mustansira (1249–1277) w 1249 r. oznaczało początek budowy mocarstwowej pozycji państwa, czego wyrazem było przyjęcie przez władcę tytułu kalifa w 1253 r.²¹. Z jakiego powodu właśnie to państwo zwróciło uwagę Rajmunda Llulla i dlaczego to jego mieszkańców chciał nawracać?

¹⁹ R. Llull, *Vita coetanea*, dz. cyt., rozdz. 19; A. Llinares, *Raymond Lulle...*, dz. cyt., s. 94–98; J. Judycka, *Raimundus Phantasticus...*, dz. cyt., s. 76–77; A. Sawicka, *Szaleństwa miłości...*, dz. cyt., s. 85–86; tenże, *Działalność Rajmunda Llulla...*, dz. cyt., s. 122–123; J.M. Ruiz, A. Soler, *Vida...*, dz. cyt., s. 200–203.

²⁰ Obszar średniowiecznej Tunezji wykraczał poza tereny współczesnego państwa tunezyjskiego i obejmował również region Konstantyny wraz z Bidżają. Przez chrześcijan był nazywany Berberią Wschodnią, zaś przez muzułmanów – Ifrikiją. Centrum tego państwa znajdowało się w Tunisie: A. Llinares, *Raymond Lulle...*, dz. cyt., s. 37. Syntetyczne ujęcie tła misji Llulla przedstawia: Ch. Dufourq, *La Méditerranée et le christianisme: cadre géopolitique et économique de l'apostolat missionnaire de Ramon Llull*, „Estudios Lulianos”, v. 24, 1980, s. 5–22.

²¹ A. Dziubiński, *Afryka Północna od VII do XVI w.*, [w:] M. Tymowski (red.), *Historia Afryki do początku XX w.*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1996, s. 425–426. Szersze omówienie panowania Hafsydów na terenie Ifrikiji – zob. tenże, *Historia Tunezji*, Wrocław 1994, s. 118–123; M.D. López Pérez, *La expansión económica catalanoaragonesa hacia el Magreb medieval*, [w:] M.T. Ferrer i Mallol, D. Coulon (red.), *L'expansió catalana a la Mediterrània a la Baixa Edat Mitjana: actes del seminari celebrat a Barcelona el 20 d'abril de 1998*, Barcelona 1999, s. 82–83.

Zasadniczą wskazówką może być fakt, że Tunezja stanowiła część tego obszaru Afryki, który został najwcześniej i najlepiej rozpoznany przez Katalończyków, przybywających tutaj już w drugiej połowie XII w., głównie w celach handlowych. Kupcy katalońscy przywozili na te tereny produkty rzemiosła zachodnioeuropejskiego, w zamian za nie nabywali skóry, wosk, wełnę, zboże, daktyle²². Ponadto tereny tego państwa miały strategiczne znaczenie w polityce mocarstwowej Jakuba I Zdobywcy. Korona Aragonii, podbijając Baleary na przełomie lat 20. i 30. XIII w., weszła na drogę ekspansji morskiej. Począwszy od tego okresu starała się zabezpieczyć przyczółki swojej działalności właśnie na wybrzeżu północnoafrykańskim, znajdującym się w bezpośrednim sąsiedztwie nowo zdobytych obszarów. Dogodnym instrumentem poszerzania wpływów stali się kupcy katalońscy prowadzący owocną wymianę handlową w tunezyjskich portach. W 1252 r. Katalończycy uzyskali zgodę al-Mustansira na stworzenie własnego konsulatu, czyli urzędu, na czele którego stał konsul reprezentujący miejscową społeczność katalońską. Nie był to jedyny skutek intensyfikacji dwustronnych kontaktów – od 1256 r. w oddziałach kalifa zaczęli służyć najemnicy katalońscy²³. Równocześnie obie strony rozwijały kontakty dyplomatyczne. Począwszy od lat 50. XIII w. kilkakrotnie wymieniano poselstwa, co świadczyło o dobrych stosunkach między obydwoma państwami. W tej sytuacji nie dziwi fakt, że Jakub I Zdobywca odmówił udziału w drugiej krucjacie Ludwika IX Świętego, której celem był Tunis²⁴. Zamiast walczyć, Katalończycy umacniali swoje

²² M.D. López Pérez, *La expansión económica...*, dz. cyt., s. 83–85; C. Batle, *Uns mercaders de Barcelona al nord d’Africa a mitjan segle XIII*, „Acta Mediaevalia”, nr 10, 1989, s. 145–157; M.T. Ferrer, *El comerç català a la baixa edat mitjana*, „Catalan Historical Review”, nr 5, 2012, s. 166–168; R. Hryszko, *Media aeva dulcia. Analiza produkcji i konsumpcji stolicy w Koronie Aragonii w XIV i XV w.*, Kraków 2013, s. 96–97.

²³ A. Huici Miranda, *Colección diplomática de Jaime I, el Conquistador*, v. I, Valencia 1916, s. 512; A. Llinares, *Raymond Lulle...*, dz. cyt., s. 39.

²⁴ Co więcej, już kilka miesięcy po porażce tej krucjaty Jakub I zawarł porozumienie z kalifem Muhammadem I al-Mustansirem, które umożliwiło Katalończykom prowadzenie swobodnego handlu na terenie Tunezji. Trafnie podsumował to A. Llinares: „[...] to, co Francuzi i Andegawenowie na próżno usiłowali dostać w Tunisie siłą, Katalończycy osiągnęli pod znakami pokoju i przyjaźni” (A. Llinares, *Raymond Lulle...*, dz. cyt., s. 40). Następca al-Mustansira, al-Watik, kontynuował przyjazne relacje z Jakubem II, władcą Majorki. Przy pięcioletnim przyjaźni był traktat zawarty 13 czerwca 1278 r., który *de facto* stanowił powtórzenie treści sojuszu zawartego w Walencji (zob. M.L. de Mas Latrie (red.), *Traité de paix et de commerce et documents divers concernant les relations des chrétiens avec les Arabes de l’Afrique septentrionale au moyen âge: recueillis*

wpływy na dworze – w 1279 r. kataloński admirał Konrad Lancia walnie przyczynił się do obalenia jednego z władców, Abu Zakariji Jahji II al-Watika i osadzenia na jego tronie brata al-Mustansira, Abu Ishaka Ibrahima I²⁵. Nowy władca szybko zapragnął wyzwolić się spod wpływów aragońskich, co sprawiło, że za Piotra III, następcy Jakuba I, Katalończycy, chcąc zabezpieczyć swoje interesy na terenie Afryki Północnej, zdecydowali się na zbrojną agresję. W 1282 r. władca Korony Aragonii przy pomocy najemników katalońskich i – przejściowo – namiestnika Konstantyny Abu Bekra ibn al-Wizira zdołał umocnić się na wybrzeżu, w obrębie kontrolowanego przezeń obszaru. W opinii części historyków miało to stanowić preludium do ataku na sycylijskie Palermo po wybuchu tzw. niesporów sycylijskich (31 marca 1282 r.). Dla innych to dowód świadczący o faktycznej chęci zajęcia państwa Hafsydów przez aragońskiego władcę. Za taką interpretacją zdają się przemawiać późniejsze wydarzenia. W 1283 r. w państwie Hafsydów doszło do ostrych walk o władzę. W tej sytuacji, w następnym roku, dowódca floty aragońskiej Roger de Lauria bez przeszkód zajął ważną strategicznie wyspę Dżerba i archipeląg wysp Karkanna w Zatoce Gabes u wybrzeży Tunezji²⁶. Osłabiona wewnętrznymi sporami strona tunezyjska nie interweniowała, zaś w roku 1285 jeden z następców Abu Ishaka I, Abu Hafs Omar (1284–1295), zawarł z Piotrem III nowe porozumienie dające Katalończykom możliwość prowadzenia praktycznie niczym nie skrzepowanej działalności na terenach Tunezji²⁷.

par ordre de l'empereur, v. II, Paris 1872, s. 187–188). Jak zauważa Llinares, traktat, chociaż był zawarty jedynie przez króla Majoriki, dotyczył wszystkich Katalończyków (A. Llinares, *Raymond Lulle...*, dz. cyt., s. 41). Szerzej o wpływach aragońskich na terenie państwa Hafsydów zob. A. Dziubiński, *Historia Tunezji...*, dz. cyt., s. 123–127; M.D. López Pérez, *La expansión económica...*, dz. cyt., s. 86–89.

²⁵ A. Dziubiński, *Historia Tunezji...*, dz. cyt., s. 123–124; A. Llinares, *Raymond Lulle...*, dz. cyt., s. 42–43.

²⁶ A. Dziubiński, *Afryka Północna...*, dz. cyt., s. 426; A. Llinares, *Raymond Lulle...*, dz. cyt., s. 43.

²⁷ W podpisanym traktacie przytoczono treść poprzednich porozumień z 1271 i 1278 r. Dodano również nowe szczegóły. Na mocy obustronnych ustaleń Sycylijczycy i Katalończycy mogli prowadzić swobodną działalność gospodarczą na obszarach Tunezji i zakładać tu swoje placówki handlowe, jednakże z zastrzeżeniem, że mianowanie rezydujących w nich konsulów zarezerwowano bezpośrednio dla władcy aragońskiego. Ponadto Katalończycy mieli zagwarantowane szerokie swobody religijne: wolność wyznania oraz nieskrępowane używanie dzwonów w kościołach i kaplicach wznoszonych w poszczególnych ośrodkach aktywności handlowej. Uregulowano także kwestię najemników chrześcijańskich służących kolejnym władcom. Zbrojni chrześcijanie mie-

Sukcesy katalońskie nie byłyby możliwe gdyby nie trudności, jakie przeżywało państwo Hafsydów. Po śmierci al-Mustansira w 1277 r. pograżyło się ono w trwającym ponad wiek zamęcie wewnętrznym, który w 1285 r. doprowadził do rozpadu państwa na dwa niezależne organizmy – jeden ze stolicą w Tunisie, drugi w Bidżaji. Stan ten trwał do 1318 r. Z trudnej sytuacji obu ośrodków przejściowo skorzystał następca Piotra III, Alfons III (1285–1291) – dążąc do rozciągnięcia protektoratu na wszystkich chrześcijan przebywających na terenach muzułmańskich, próbował doprowadzić w 1288 r. do kolejnej zmiany panującego w Tunisie, lobbując na rzecz potomka dynastii Almohadów, Abdalwahida Ben Idrisa. Ostatecznie plany te, ze względu na śmierć kandydata, nie zostały zrealizowane²⁸.

Początek następnego stulecia to okres, kiedy na interesujących nas obszarach stopniowo umacniały się tendencje zjednoczeniowe i z wolna odbudowywano autorytet władzy. W 1308 r. ówczesny kalif Abu Asida i emir Bidżaji Abu l-Baka Chalid zawarli układ o przeżycie, który zaczęto realizować już w następnym roku. Władzę przejął Abu l-Baka Chalid, jednakże w kolejnych latach musiał zmagać się z innymi pretendentami do tronu. Jednym z nich był Abu Jahja Zakarija ibn al-Lihjani, który pod koniec 1311 r. zawładnął Tunisem i wkrótce ogłosił się kalifem. Został obalony w 1316 r. przez emira Konstantyny Abu Jahję Abu Bekra, który uprzednio (w 1312 r.) podporządkował sobie Bidżaję. Swoje sukcesy przypieczętował zdobyciem Tunisu w 1318 r. Choć obie części państwa zostały zjednoczone, nie uśmierzyło to konfliktów wewnętrznych, ciągnących się przez kolejne lata²⁹.

Opisane wydarzenia z ostatniej dekady XIII i początku XIV w. skłoniły kolejnego władcę Korony Aragonii, Jakuba II (1291–1327) do bardziej umiarkowanych działań, czego świadectwem były kolejne traktaty (1291, 1297, 1301, 1308). Podobne porozumienia w latach 1298

li zostać zgrupowani w jeden oddział, którego dowódcę mianował król Aragonii. Co więcej, władca ten (oraz jego sycylijski odpowiednik) mieli otrzymywać od sułtana Tunezji doroczny trybut. Zob. na ten temat: M.L. de Mas Latrie (red.), *Traité de paix et de commerce...*, dz. cyt., II, s. 286–290; A. Llinares, *Raymond Lulle...*, dz. cyt., s. 42.

²⁸ A. Dziubiński, *Afryka Północna...*, dz. cyt., s. 426. Wiele szczegółów dotyczących relacji Korony Aragonii z Tunisem i Bidżają u schyłku XIII w. i w pierwszych latach następnego stulecia, w tym treść ówczesnej korespondencji dyplomatycznej podaje: Ch. Dufourq, *Documents inédits sur la politique ifrikiyenne de la Couronne d'Aragon*, „*Analecta sacra tarraconensia*”, v. 25, 1952, s. 255–278.

²⁹ A. Dziubiński, *Historia Tunezji...*, dz. cyt., s. 128–129; M. Lower, *Ibn al-Lihyani: sultan of Tunis and would-be Christian convert (1311–1318)*, „*Mediterranean Historical Review*”, v. 24, nr 1, 2009, s. 17–27.

i 1313 zawierał jego majorkański odpowiednik, również noszący imię Jakuba II³⁰. Przez lata Korona Aragonii na ważnych strategicznie terenach konsekwentnie umacniała swoją pozycję polityczną i gospodarczą, systematycznie i przy użyciu różnych metod realizując swoją politykę imperialną. Na terenach zamorskich szczególne możliwości utrwalania wpływów politycznych dawała obecność duchownych działających wśród kupców katalońskich skupionych w głównych ośrodkach portowych wybrzeża tunezyjskiego oraz wśród trynitarzy czy mercedariuszy trudniących się wykupem jeńców chrześcijańskich³¹.

Niektórzy z duchownych, począwszy od przełomu lat 30. i 40. XIII w., podejmowali próby nawracania miejscowych muzułmanów na chrześcijaństwo (w tym niektórych osób z kręgów władzy), które niekiedy przynosiły zaskakujące rezultaty. W 1281 r. chrzest przyjął gubernator Konstantyny, zaś rok później – syn władcy tunezyjskiego, Abu Ishaka I. Takie spektakularne efekty zaangażowania miejscowych duchownych, pochwalane przez papieża Grzegorza IX, rodziły coraz większe oczekiwania. Wśród czołowych przedstawicieli Kościoła katalońskiego doby XIII w. (Ramón Martí, Ramón de Penyafort) panowało przekonanie, że możliwe będzie nawrócenie na chrześcijaństwo nawet tunezyjskiego władcy al-Mustansira, a wraz z nim – całego państwa³².

Powyższe fakty wyraźnie dowodzą, że planowana misja Rajmunda Llulla na tereny północnoafrykańskie nie była dziełem przypadku. Uczony z rozmysłem wybrał rozbite politycznie państwo z dwoma ośrodkami władzy w Tunisie i Bidżaji, w którym jego pobratymcy mieli bardzo silną pozycję. Dzięki temu, że kolejni władcy Korony Aragonii oraz Królestwa Majorki (istniejącego od 1276 r.) utrzymywali wielopłaszczyznowe kontakty z oboma ośrodkami, przedsięwzięcie Llulla miało duże szanse powodzenia.

³⁰ A. Llinares, *Raymond Lulle...*, dz. cyt., s. 44–45; A. Dziubiński, *Historia Tunezji...*, dz. cyt., s. 123–124.

³¹ A. Llinares, *Raymond Lulle...*, dz. cyt., s. 45–46.

³² Ramon de Panyafort pisał do generała zakonu dominikanów: „Sextus fructus est inter Sarracenos, apud quos, et maxime potentiores et eciam apud ipsum Miramolimum sive regem Tunicii, tantam contulit eis Dei gratiam et favorem, ultra quam ad presens expediat scribere, quod ianua videtur aperta quasi ad inestimabilem fructum, dum tamen messorum non desinunt; et eciam iam multi ex eis, maxime apud Murciam tam in occulto quam in manifesto sunt conversi ad fidem” (J.M. Coll, *Escuelas de lenguas orientales en los siglos XIII–XIV*, „*Analecta sacra tarraconensia*”, v. 17, 1944, s. 138; M.L. de Mas Latrie (red.), *Traité de paix et de commerce...*, dz. cyt., v. I, s. 125, 145; R.I. Burns, *Christian-Islamic Confrontation in the West: The Thirteenth-Century Dream of Conversion*, „*The American Historical Review*”, v. 76, nr 5, Dec. 1971, s. 1392.

Motywy i metody misyjne Rajmunda Llulla wobec wcześniejszej tradycji nawracania pogan

Jak starałem się wykazać, misja Rajmunda Llulla została skierowana na przygotowany grunt. Niniejsza konstatacja rodzi jednak kolejne pytania. Pierwsze dotyczy motywów, jakimi kierował się misjonarz.

Na pierwszy rzut oka odpowiedź wydaje się prosta: bezgraniczna miłość do Chrystusa stała się imperatywem do podjęcia działań, których celem było nawrócenie niewiernych i doprowadzenie ich do zbawienia. Niniejsze stwierdzenie wydaje się jednak zbyt idealistyczne. Należy bowiem pamiętać, że Kościół wczesnego i pełnego średniowiecza przeszedł długą drogę do sformułowania takiej opinii. Dlaczego uznano, że nawrócenie innowierców było konieczne?

Aby odpowiedzieć na tak sformułowane pytanie, należy sięgnąć do początków relacji chrześcijan z muzułmanami. Gwałtowne postępy islamu w VII i VIII w. sprawiły, że Kościół katolicki musiał określić swoje stanowisko wobec nowej religii. Pozostawiając na uboczu szczegółowe implikacje polityczne, warto przywołać kilka kwestii obrazujących stosunek Kościoła wobec islamu.

Jak wskazuje Miquel Barceló, na początku wzajemnych kontaktów między tymi dwiema religiami, Mahometa przedstawiano katolikom jako człowieka rozpustnego. Cecha ta rzutowała na sposób postrzegania islamu. Utożsamienie Mahometa i jego religii ze sferą szatańską sprawiło, że w IX i X w. ugruntowało się przekonanie, że dyskusja z islamem jest niemożliwa. Islam stał się ucieleśnieniem zła, które bezdyskusyjnie należało zwalczać wszelkimi dostępnymi środkami. Bezpośrednie doświadczenia walki chrześcijan z muzułmanami związane z postęпами rekonkwisty na Półwyspie Iberyjskim sprawiły, że zaistniała potrzeba przewartościowania dotychczasowego stosunku do islamu³³.

Przez kolejne dwa wieki określała go doktryna świętej wojny. Jej celem było nie tylko odzyskanie Grobu Chrystusa w Jerozolimie i wyparcie muzułmanów z Bliskiego Wschodu, lecz również odsunięcie ich z terenów chrześcijańskiej Europy zachodniej. Podczas gdy na terenie Półwyspu Iberyjskiego w XI i XII w. Kastylia, Aragonia, Hrabstwo Barcelony (później Katalonia, od 1137 r. w unii z Aragonią) oraz Portugalia (od połowy XII w.) prowadziły działania lądowe, na morzu bój podjęły floty włoskich republik morskich – Pizy i Genui. W 1087 r. atakiem na muzułmańskie twierdze al-Mahdijja i Zawila chrześcijanie

³³ M. Barceló, „...Per Sarraïns a preïcar” o *l’art de predicar a audiències captives*, „Estudi General”, nr 9, 1989, s. 118-120.

rozpoczęli długoletnią wojnę korsarską. W latach 1114–1115 oblegano bez powodzenia Majorkę. W 1146 r. zorganizowano wyprawę przeciw Almerii, a w latach 1147–1148 ponownie wystąpiono przeciw Almerii i Tortosie. Zarówno te wydarzenia, jak i porażki w Ziemi Świętej pod koniec XII w. (utrata Jerozolimy, upadek Królestwa Jerozolimskiego 1187, niepowodzenia trzeciej krucjaty) sprawiły, że ugruntowywało się przekonanie, że sama walka zbrojna nie wystarcza³⁴.

Zdaniem wspomnianego M. Barceló, na przełomie XII i XIII w. w chrześcijaństwie zachodnim upowszechnił się pogląd o konieczności poszukiwania rozwiązań innych niż siłowe. Choć nie poniechano walki, stało się jasne, że konieczne jest ułożenie nowych warunków kohabitacji. W pierwszym rzędzie wyznaczył je handel. Już co najmniej od połowy XII w. na muzułmańskich obszarach zachodniej i środkowej części basenu Morza Śródziemnego chrześcijanie rozwinęli owocną wymianę handlową w oparciu o zakładane placówki handlowe zwane z arabska *funduk*. Obecni w nich kupcy włoscy (Pizańczycy, Genuieńscy, Weneccjanie), do których z czasem dołączyli Katalończycy, zmierzali do przejęcia monopolu handlowego w relacjach z danym obszarem³⁵.

W pierwszej połowie XIII w. na Półwyspie Iberyjskim w wyniku ekspansji tamtejszych królestw chrześcijańskich pod rządami władców katolickich znalazły się znaczne tereny (Baleary, Walencja, Andalużja) zamieszkiwane przez muzułmańską ludność – *mudejarów*. W tej sytuacji konieczne stało się podjęcie działań, które doprowadziłyby do nawrócenia ich na chrześcijaństwo; za niezbędne uznano więc rozpoczęcie działań misyjnych.

Gdy w XIII stuleciu doszło do istotnego przewartościowania stosunku chrześcijan do muzułmanów, pojawiło się przekonanie, że konwersja tych ostatnich może być tylko kwestią czasu. Należało jednak ustalić, w jaki sposób nawrócić muzułmanów i sprawić, aby ta działalność przyniosła szybki i pożądany skutek. I tu zaczynał się problem. Wśród XIII-wiecznej elity intelektualnej Kościoła brakowało zgody co do sposobów nawracania muzułmanów. Średniowieczny Kościół katolicki wypracował metody aktywności misyjnej wśród pogan,

³⁴ G. Minois, *Kościół i wojna. Od Biblii do ery atomowej*, Warszawa 1998, s. 125–164; M. Barceló, „...Per Sarraïns a preïcar” ..., dz. cyt., s. 121–124.

³⁵ M. Barceló, „...Per Sarraïns a preïcar” ..., dz. cyt., s. 124–126. O organizacji obecności kupców zachodnich w portach północnoafrykańskich: D. Valérian, *Les marchands latins dans les ports musulmans méditerranéens: une minorité confinée dans des espaces communautaires?*, „Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée”, nr 107–110, septembre 2005 (numer specjalny: M. Anastassiadou-Dumont (red.), *Identiés confessionnelles et espace urbain en terres d'Islam*, s. 437–458.

które sprowadzały się do trzech zasadniczych płaszczyzn. Po pierwsze, była to działalność, w której wykorzystywano zasadę akomodacji, tj. przystosowania funkcjonowania Kościoła do warunków lokalnych. Po wtóre, promowano i przeprowadzano chrystianizację władcy i jego najbliższego otoczenia. Po trzecie wreszcie, akcję misyjną prowadziła Stolica Apostolska, która organizowała administrację kościelną na terenach misyjnych³⁶.

Czy te metody mogły być stosowane na obszarach zamieszkałych przez większość muzułmańską i rządzonych przez gorliwych wyznawców Allacha? Burzliwe związki świata chrześcijańskiego z domeną islamu (*dar al-islam*) w dobie wczesnego i pełnego średniowiecza wyraźnie wskazywały, że dominującym czynnikiem regulującym obustronne relacje była przede wszystkim wojna, a od XI w. również krucjata. W tej sytuacji nie pozostawało nic innego jak użycie w akcji misyjnej rozwiązań siłowych. Jednocześnie bardzo szybko pojawiły się spory o to, czy można nawracać pogan pod przymusem?

Już św. Augustyn twierdził, że przyjęcie chrześcijaństwa nie może być aktem wymuszonym, innymi słowy – człowiek nie może wierzyć wbrew swojej woli (*credere non potest nisi volens*)³⁷. W XIII w. pogląd ten powtórzył św. Tomasz z Akwinu („žadną miarą nie wolno przymuszać [innowierców] do wiary, by uwierzyli, bo wierzyć to rzecz woli”), choć równocześnie przedstawił okoliczności, kiedy użycie siły jest jego zdaniem usprawiedliwione³⁸.

Pisząc o XIII-wiecznych poszukiwaniach odpowiedzi na pytanie, jak należy nawracać niewiernych, zwłaszcza muzułmanów i żydów, warto skrótowo przywołać najważniejsze poglądy dotyczące ni-

³⁶ M.T. Zahajkiewicz, *Średniowieczna teoria misji*, „Studia Płockie”, t. 30, 2002, s. 69–71; A. Miotk, *Rajmund Lull jako prekursor...*, dz. cyt., s. 99–100, 102–103.

³⁷ *Biblia latina cum glossa ordinaria*, v. 4, Strassburg 1480, s. 296; S. Agostino, *Commento al Vangelo secondo Giovanni*, v. I, Roma 1967, s. 396.

³⁸ Święty Tomasz z Akwinu pisał: „Wierni jednak, w miarę możliwości, powinni ich siłą ukroczyć w wypadku, gdyby stawili wierzę przeszkody czy to bluźnierstwami, czy to złą propagandą, czy nawet otwartymi prześladowaniami. I dlatego wierni Chrystusa częstokroć stają do walki z niewierzącymi, nie po to, by ich zmusić do uwierzenia, gdyż nawet gdyby ich zwyciężyli i w niewolę podbili, zostawiliby im wolną decyzję co do przyjęcia wiary, ale nie po to, by ich siłą okiełznać, by nie stawiali przeszkód wierze Chrystusowej” (S. Thomae de Aquino, *Summa Theologiae*, 2,2, q. 10, a. 8; tenże, *Summa teologiczna*, t. 15, *Wiara i nadzieja (II-II, q.1–22)*, tłum. P. Bełch, Londyn 1966, s. 84); M. Piechowiak, *Filozofia praw człowieka. Prawa człowieka w świetle ich międzynarodowej ochrony*, Lublin 1999, s. 324.

niejszej kwestii w ujęciu André Vauchez³⁹. Zauważa on, że istotną rolę w kształtowaniu ówczesnej metodologii misyjnej odegrał Sinibaldo Fieschi (późniejszy papież Innocenty IV, 1243–1254). W swoim komentarzu do dekretu Innocentego III *Quod super his* koncentrował się na kwestii dopuszczalności zajmowania ziem niewiernych przez chrześcijan, wynikającej z odpowiedzialności papieża za zbawienie wszystkich ludzi. Dochodząc do konkluzji, że chrzest nie może być narzucany siłą, wskazywał, że działania przymusowe winne sprowadzać się do otwarcia ziem niewiernych na misje chrześcijańskie, tudzież są uzasadnione w sytuacji, gdy misjonarzom prowadzącym swoją działalność na danym terenie będą groziły prześladowania. Z kolei Henryk z Suzy (kardynał Hostiensis, ok. 1200–1271) w komentarzu do dekretów postulował wyrzeczenie się przez chrześcijan przemocy w stosunku do innowierców i położenie nacisku na działalność kaznodziejską misjonarzy⁴⁰.

Także św. Franciszek z Asyżu w pierwszej, niezatwierdzonej regule swojego zgromadzenia (*Regula non bulla*) wskazywał na dwie drogi postępowania: pasywną – sprowadzającą się do wyznawania wiary lub aktywną – głoszenia Słowa Bożego. Postulaty te nie znalazły jednak odzwierciedlenia w regule zatwierdzonej w 1223 r., co prawdopodobnie przyczyniło się do pierwszych misyjnych niepowodzeń⁴¹. Jak odnotował współczesny św. Franciszkowi Jakub de Vitry (ok. 1160/1170–1240), późniejszy biskup Akki, akcja misyjna wśród muzułmanów przebiegała bez zarzutu do czasu, gdy bracia zaczęli krytycznie wypowiadać się o proroku Mahomecie. Jawne bluźnierstwa spotkały się z ostrą reakcją muzułmanów, którzy misjonarzy dotkliwie pobili i wypędzili⁴². Przywołane zdarzenia przekonały zwierzchników Kościoła katolickiego, że do powodzenia działalności misyjnej konieczna jest dobra znajomość obyczajów i kultury ludów, wśród których podejmowano chrystianizację. Chcąc sprostać tym wyzwaniom, w 1249 r.

³⁹ A. Vauchez, *Chrześcijaństwo wobec niechrześcijan*, [w:] tenże (red.), *Historia chrześcijaństwa*, tłum. J.M. Kłoczowski, t. 5, Warszawa 2001, s. 598–604.

⁴⁰ Tamże, s. 599–600.

⁴¹ Tamże, s. 601.

⁴² *Saraceni autem omnes praedictos fratres Minores tam diu de Christi fide et evangelica doctrina praedicantes libenter audiunt, quousque Mahometo, tanquam mendaci et perfido praedicatione sua manifeste contradicunt. Ex tunc autem eos impie verberantes, et, nisi Deus mirabiliter protegeret, pene trucidantes, de civitatibus suis expellunt. De ordine et praedicatione Fratrum Minorum (Ex Historia Orientali (4) Iacobi de Vitriaco, edit. Duaci 1597, cap. 32, s. 354), [w:] G. Golubovich, *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente Francese. Prima serie (annali)*, t. I: *Annali di Terra Santa dal 1215 al 1300*, Firenze 1906, s. 10; A. Vauchez, *Chrześcijaństwo...*, art. cyt., s. 601.*

z inicjatywy Innocentego IV rozpoczęto nauczanie języka arabskiego i innych języków orientalnych w paryskim Studium Generale⁴³.

Również w kręgu trzynastowiecznej kultury katalońskiej, w której wyrósł Rajmund Llull, powstawały pierwsze ośrodki *studium arabicum*. Działania te inicjował dominikański zakonnik i uczony, Ramon de Penyafort (ok. 1185–1275), od 1238 r. generał zakonu kaznodziejskiego. Pierwsza z takich placówek powstała ok. 1232 r. w Palma na Majorce. Wkrótce powstały podobne w Xàtiva, Murcji i Walencji. Swoją wkład w nauczanie języka arabskiego wniósł także inny przedstawiciel dominikanów, Ramon Martí (1230–1284), który opracował słownik arabsko-łaciński i łacińsko-arabski, w kręgu katalońskim znany jako *Vocabulista in arabico*⁴⁴.

Szybko okazało się, że znajomość języka to jedno, a umiejętność znajdowania właściwych argumentów, niezbędnych w dyskusji z niewiernymi, to drugie. Na tę kwestię zwracał szczególną uwagę Humbert z Romans, generał zakonu kaznodziejskiego w latach 1254–1265. Postulował, że należy przygotować traktaty polemiczne do wykazania błędów islamu⁴⁵, którymi misjonarze mogliby się posiłkować w swojej pracy. W tej materii wypowiedział się również Wilhelm z Trypolisu. W traktacie *De statu saracenorum* wskazywał, że dla przeprowadzenia skutecznej akcji misyjnej wśród muzułmanów nie wystarczy dobra znajomość arabskiego. Konieczne jest także wnikliwe poznanie ich świętej księgi – Koranu, a ponadto głęboka znajomość kultury i doktryny islamu⁴⁶.

Jak na tym tle prezentowała się myśl misjologiczna Rajmunda Llulla? Współcześni badacze są zgodni, że poglądy uczonego dotyczące misji ulegały ewolucji. W dużej mierze wpłynęły na to koleje jego życia, przede wszystkim wyprawy do Afryki Północnej.

⁴³ A. Vauchez, *Chrześcijanie...*, art. cyt., s. 601–602.

⁴⁴ A. Soler, *Ramon Llull, un perfil històric*, [w:] *Raimundus, christianus arabicus. Ramon Llull i l'encontre entre cultures*, Barcelona 2007, s. 27–28. Szerzej problem nauczania języków wschodnich w XIII i XIV w. porusza: J.M. Coll, *Escuelas de lenguas orientales en los siglos XIII–XIV*, „*Analecta sacra tarraconensia*”, nr 17, 1944, s. 115–138; nr 18, 1945, s. 59–90; nr 19, 1946, s. 217–240.

⁴⁵ A. Vauchez, *Chrześcijanie...*, art. cyt., s. 602.

⁴⁶ H. Prutz (red.), *De statu Saracenorum et de Mahomete pseudopropheta et eorum lege et fide*, *Kulturgeschichte der Kreuzzüge*, Berlin 1883, Appendix I, s. 575–598; A. Vauchez, *Chrześcijanie...*, art. cyt., s. 602. W tym miejscu należy dodać, że pierwszego przekładu Koranu na łacinę (ok. 1141 r.) dokonał Piotr Czcigodny (ok. 1092–1156), zaś w okresie panowania Piotra III (1276–1285) święta księga muzułmanów została przełożona na kataloński. Zob. R.I. Burns, *Christian-Islamic Confrontation...*, dz. cit., s. 1389.

Zdaniem znawców przedmiotu (B.Z. Kedar, H.J. Hames, J.V. Tolan), początkowa postawa Llulla oscylowała między przekonaniem o potrzebie przymusowego nawracania niewiernych w ramach krucjaty, a gotowością złożenia ofiary ze swojego życia podczas akcji misyjnej. Oba te nurty są obecne w jednej ze wczesnych prac, *Llibre de contemplació de Deu* 1273–1274 [?]. Z jednej strony Llull wskazuje na potrzebę podjęcia działań perswazyjnych w stosunku do jeńców saraceńskich i żydowskich, z drugiej kreśli ideał misjonarza gotowego do oddania życia za Chrystusa. W jego przekonaniu ów akt heroizmu miał się stać pobudką do przyszłych nawróceń⁴⁷. Wytyczając kolejność działań misyjnych w rozprawie *Ars iuris* (powstałej w Montpellier w latach 1275–1281) Llull wskazywał, że na czele akcji nawracania niewiernych powinien stanąć sam papież, ponieważ należy to do jego głównych obowiązków. Ponadto do pracy chrystianizacyjnej „winien wysłać kaznodziejów znających języki, mądrych i pobożnych” („papa tenetur mittere predicatores scientes ydioma infidelium, sapientes et devotos”). Jeśli ich działania napotkałyby opór ze strony niewiernych, to władca świecki, w tym wypadku cesarz, jest zobowiązany wystąpić zbrojnie przeciw nim, by umożliwić swobodne głoszenie Słowa Bożego („verumtamen si infideles sunt rebelles audire predicationem et ostensionem a catholicis, tunc imperator tenetur impugnare ipsos ut forma materiam disponat ad predicationem”). Jak zauważa Llull, zwalczanie niewiernych przez cesarza wynika z normy prawa („unde patet quo imperator de jure tenetur pugnare contra infideles”), a jednocześnie nie oznacza to przymusowego nawracania muzułmanów wbrew ich woli („quare patet quo infideles non debet compelli venire ad fidem catholicam invit”) ⁴⁸. Takie ujęcie tematu skłania do przyjęcia tezy, że w opinii Llulla rozwiązania siłowe nie stanowią celu działań, lecz są traktowane wyłącznie jako środek umożliwiający stworzenie warunków do dobrowolnej konwersji. Poglądy Llulla są zatem zbieżne z przedstawioną powyżej opinią Sinibalda Fieschiego (Innocentego IV).

Trzeba jednak zaznaczyć, że w swojej opinii odnośnie uzasadnionych okoliczności do użycia siły uczony nie jest konsekwentny. W *Romanç d'Evast e Blanquerna* Llull ustami wysłannika sułtana krytykuje chrześcijan pragnących odzyskać zbrojnie Ziemię Świętą i wska-

⁴⁷ B.Z. Kedar, *Crusade and Mission...*, dz. cyt., s. 191; J.V. Tolan, *Saracens...*, dz. cyt., s. 260; A. Sawicka, *Szaleństwa miłości...*, dz. cyt., s. 104–105; J.M. Ruiz, A. Soler, *Vida...*, dz. cyt., s. 198–200.

⁴⁸ R. Llull, *Three questiones on Preaching, Warfare and Conversion*, [w:] B. Kedar, *Crusade...*, dz. cyt. s. 225–228. Zdaniem B. Kedara, Llull w swojej pracy nawiązywał do retoryki Innocentego IV. Zob. B. Kedar, *Crusade...*, dz. cyt., s. 191–192.

zuje, że ów sposób działań stanowi przyczynę porażki wyznawców Chrystusa. Jednocześnie krucjata sama w sobie nie zostaje całkowicie odrzucona i potępiona, choć wskazanie na konieczność naśladowania apostołów wydaje się przeważać⁴⁹. Owa ambiwalencja została przez Benjamina Kedara określona jako „the many opinion of Ramon Llull”⁵⁰.

W tej sytuacji rodzi się pytanie: jeśli nie mieczem, to w jaki sposób Llull chce nawracać muzułmanów? Całkowicie dobrowolnie czy pod przymusem? Również w tym przypadku sprawa nie jest jednoznaczna, bowiem dobór proponowanych przez niego metod uczoney uzależnia od obszaru, na którym będzie prowadzona akcja misyjna (rozdziela, czy będą to tereny kontrolowane przez chrześcijan czy też obszary należące do muzułmanów).

Na podstawie analizy wybranych pism Llulla poprzedzających jego pierwszą wyprawę do Tunisu (*Księga kontemplacji, Doctrina pueril, Blanquerna, Tractatus de modo convertendi infideles*) możemy stwierdzić, że w przypadku akcji misyjnej prowadzonej na terenach w większości chrześcijańskich przyjęta przez uczonego z Majorki metoda polegała na skoncentrowaniu wysiłków misyjnych na pewnej grupie osób. W jego przekonaniu ci wybrańcy mieli zainicjować dalsze nawrócenia w swoim środowisku. Pierwszą grupą, do której kierowano działania misyjne, byli muzułmanie zamieszkujący ziemie chrześcijan. Llull mówi o tym w *Llibre de Contemplació de Deu, Doctrina pueril, Blanquerna*, a zwłaszcza w *Tractatus de modo convertendi infideles*. W dziełach tych wyraża przekonanie, że muzułmanie (i żydzi) mieszkający na terytorium chrześcijan winni być przymuszani do uczenia się łaciny i poznawania Biblii. Po zdobyciu przez nich odpowiedniej biegłości w języku i zapoznaniu się z Pismem Świętym Llull zalecał, by zostali oswobodzeni i wynagrodzeni. Tak naszkicowany plan działań wyraźnie wskazuje, że nawracanie miało być przymusowe, co więcej, Llull przewidywał stosowne kary dla opornych⁵¹.

⁴⁹ B.Z. Kedar, *Crusade...*, dz. cyt., s. 189; J.V. Tolan, *Saracens...*, dz. cyt., s. 261.

⁵⁰ B.Z. Kedar, *Crusade...*, dz. cyt., s. 189.

⁵¹ „Dix lo papa ais religiosos: Jueus, sarraíns son enfre nos qui creen error e descreen e menyspreen la santa fe per que tuyt som obligáis a honrar la gloria de Deu. Daquells jueus e sarraíns qui están en les terres deis crestians, vull e demán que sien alguns asignáis a apendre latí e a entendre les Escripures, e que a un temps ho degen haver après, e si no ho han, quels en scguesca alguna pena; e dementre que apendrán, sien precurats deis bens de Santa Esgleya; e après que haurán après, que hom los faa francs e quels tenga honrats sobrès altres, e aquells porán convertir los altres e serán pus cuvintents a entendre veritat e a convertir aquells altres” (R. Llull, *Libre de Blanquerna...*, dz. cyt., rozdz. 80, nr 5, s. 298); tenże, *Tractatus de modo convertendi infideles*, dz. cyt., s. 104;

Opisane dotąd metody nie były jedynymi, które proponował wybitny uczoney. W jednym ze swoich dzieł pt. *Doctrina pueril* zarysował plan nawracania dzieci muzułmańskich żyjących na terenach chrześcijańskich. Był przekonany, że nawrócone dzieci doprowadzą do konwersji swoich bliskich⁵².

Kolejną grupę, która w opinii Llulla miała być podatna na działania misyjne, stanowili jeńcy wojenni. Przekonanie o możliwości ich nawrócenia pojawiło się już we wczesnych pracach uczonego. Znajdujemy je m.in. w *Llibre de Contemplació de Deu*. W dziele tym wskazał, że w procesie nawracania muzułmanów należy najpierw skoncentrować się na jeńcach muzułmańskich, którzy po przyswojeniu sobie zasad wiary przekonają do niej swoich pobratymców⁵³.

Według Llulla wyżej przedstawione metody można stosować na terenach, gdzie muzułmanie stanowią mniejszość, a więc w odniesieniu do tych wyznawców Mahometa, którzy zamieszkują ziemie chrześcijan. W swoich pracach zaznacza, że sytuacja komplikuje się, gdy akcja misyjna ma być rozciągnięta na tereny *stricte* muzułmańskie, gdzie chrześcijanie są w zdecydowanej mniejszości. Również w tej kwestii pojawia się u Llulla swoisty dualizm. Z jednej strony uczoney odwołuje się do cesarza – zbrojnego ramienia Kościoła, by otwierał obce kraje na działalność misjonarzy, jednocześnie przedstawiając oryginalną koncepcję misyjną na drodze dialogu z muzułmańską elitą intelektualną. Pierwsze echa nawracania tej grupy docelowej pojawiają się w pracy pt. *Doctrina pueril*, gdzie Llull stwierdza, że wśród Saracenów są

B. Kedar, *Crusade...*, dz. cyt., s. 193–194. Rajmund Llull nie poprzestawał na założeniach teoretycznych związanych z nawracaniem muzułmanów i żydów. Na przełomie XIII i XIV w. starał się nakłonić władców do zgody na przymusowe wykładanie chrześcijańskich prawd wiary wyznawcom obu religii. W 1299 r. pod wpływem jego argumentacji władca Korony Aragonii Jakub II zezwolił na prowadzenie tego typu działalności misyjnej w meczetach i synagogach, wznawiając odpowiednie rozporządzenie swojego poprzednika Jakuba I z 1242 r. Zob. B. Kedar, *Crusade...*, dz. cyt., s. 196.

⁵² „Molts jueus e sarrains son en la senyoria deis crestians, qui no han conexensa de la fe catholica: e los crestians, han poder que a alguns infants filis deis infeels la mostren per forsa, per tal quen agen conexensa, e per la conexensa agen consciencia de esser en error; per la qual consciencia es possíbol cosa ques convertesquen e quen convertesquen daltres. On, prelat e príncep qui aquesta manera no ama, per so que los jueus e los sarrains no fugen en altres terres, ama mes los bens daquest mon que la honor de Deu ne la salvacio de son proysme”. (R. Llull, *Libre de doctrina pueril*, dz. cyt., rozdz. 83, nr 4, s. 154–155); B. Kedar, *Crusade...*, dz. cyt., s. 193.

⁵³ R. Llull, *Liber de fine*, dz. cyt., s. 283; C.H. Lohr, *Ramon Llull, Liber Alquindi and Liber Telif*, „Estudios Lulianos”, nr 11, 1968, s. 145–160; B.Z. Kedar, *Crusade...*, dz. cyt., s. 190–191, 195; J.V. Tolan, *Saracens...*, dz. cyt., s. 268–273.

tacy, co nie wierzą w misję proroczą Mahometa i ci właśnie są skłonni nawrócić się na chrześcijaństwo⁵⁴. Ale jak rozmawiać z uczonymi?⁵⁵

Odpowiedź na to pytanie znajdujemy w *Księdze poganina i trzech mędrców* (*Libre del gentil i els tres savis*), która powstała na Majorce najprawdopodobniej w latach 1274–1276. Praca ta może stanowić przykład wzorcowego dialogu między przedstawicielami różnych religii. Autor prezentuje przedstawicieli judaizmu, chrześcijaństwa i islamu, którzy wraz z poganinem dyskutują w cieniu drzew nad problemami wiary. Rozmowa toczy się w przyjaznej atmosferze, pozbawionej uprzedzeń, wzajemnych ataków i przywoływania stereotypów. Jak wskazuje sam autor, jej celem jest ustalenie prawd przyjmowanych przez trzy religie monoteistyczne. Należały do nich: kwestia istnienia Boga, zagadnienie stworzenia świata, problem zmartwychwstania ciała i dylemat wiecznej nagrody lub potępienia w zależności od ziemskich uczynków. Dyskusja prowadzi do zgodnej konkluzji: tylko jedna z trzech religii jest prawdziwa, a dwie pozostałe są błędne. Jedynie z kontekstu można sądzić, że prawdziwą religią jest chrześcijaństwo⁵⁶.

⁵⁴ „Tant son vils e sutzes cells fets que feu Mafumet, e tant se descobénen ses paraules e sos fets a sentetat de vida e de propheta, que mayorment aquells sarrayns qui sabén molt e han soutil engin e qui han elevat enteniment, no creen que Mafumet sia propheta; e per assó han fet establiment los sarrayns, que nuil hom no gos mostrar lógica ne natures enfre ells, per so que no agen subtil enteniment, per lo qual sien en openio que Mafumet no sia propheta. Amable fill, aytals sarrayns qui han soutil enteniment e qui no creen que Mafumet sia propheta, serien leygers a convertir a la fe catholica, si era qui la fe los mostrás els preycás, e qui amas tant la honor de Jhesu Christ e qui membrás tant la passio sua, que no duptás a sostenir los trebays que hom ha per apendre lur lenguatge, ne temes lo perill de la mort; e per lo convertiment que hom faría en aquells per vertut de martiri, e car ells son ja en openio que Mafumet no es missatge de Deu, los altres sarrayns convertir sien, si veyen que los mayors savis lurs se faessen crestians” (R. Llull, *Libre de doctrina pueril...*, dz. cyt., rozdz. 71, nr 10–11, s. 127); B. Kedar, *Crusade...*, dz. cyt., s. 192–193; Ó. de la Cruz Palma, *Raymundus Lullus contra Sarracenos: el islam en la obra (latina) de Ramon Llull*, „Cahiers de linguistique hispanique médiévale”, nr 28, 2005, s. 263.

⁵⁵ Problem podstaw filozoficzno-teologicznych dyskusji Llulla z islamem był przedmiotem wyczerpujących rozważań prowadzonych przez znawców dziejów filozofii średniowiecznej. Zważywszy na ów fakt, niniejsza kwestia w tym artykule zostanie pominięta. Szczegółowe rozważania w polskiej literaturze przedmiotu przedstawia: J. Judycka, *Rajmund Lull wobec myśli islamu*, „Acta Mediaevalia”, t. 18, 2005, s. 213–234; tenże, *Inspiracje myślą islamu w filozofii Rajmunda Lulla*, [w:] A. Zajac (red.), *Krucjata bez krucjat...*, dz. cyt. s. 13–42; tenże, *Wiara i rozum w filozofii Rajmunda Lulla*, Lublin 2005.

⁵⁶ J.V. Tolan, *Saracens...*, dz. cyt., s. 263–267; A. Sawicka, *Szaleństwa miłości...*, dz. cyt., s. 95–96; też, *Działalność Rajmunda Lulla...*, dz. cyt., s. 132–134.

Trudno jednoznacznie powiedzieć, czy obraz przedstawiony w tym dziele był świadomą zapowiedzą działań, jakie podejmie Llull podczas swoich podróży misyjnych. Bezspornym pozostaje fakt, że ta modelowa dyskusja z uczonymi została wprowadzona w życie podczas jego wypraw afrykańskich.

W tym miejscu należy podkreślić, że Llull nie ograniczał się do samej myśli teoretycznej. Chcąc przybliżyć uczonym muzułmańskim przyjętą przez siebie argumentację, przełożył na arabski swoje dzieło *Ars inventativa* (warto zaznaczyć, że w tym języku pisał również swoje późniejsze dzieła). Zawarte w tej pracy argumenty miały wytyczać punkty wspólne w dyskusji nad pojęciem Boga i jego atrybutami zwanych przez Llulla Godnościami – *dignitates*⁵⁷.

Llull na tym nie poprzestawał. Na przełomie lat 80. i 90. XIII w. podjął starania zmierzające do otwarcia szkoły języków wschodnich w jednym z ośrodków naukowych państw katalońskich. W tym celu w 1290 r. udał się do Rzymu, lecz jego prośba została odrzucona przez papieża Mikołaja IV. Jak można sądzić, papieska odmowa stała się decydującym bodźcem do podjęcia przez Llulla osobistej wyprawy misyjnej do Tunezji⁵⁸. Dzięki jego wcześniejszym dokonaniom grunt do chrystianizacji był już przygotowany – czy zatem sama misja miała szanse przynieść pożądany skutek?

Pierwszy pobyt Rajmunda Llulla w Tunisie (1292–1293)

Jak wskazuje autobiografia uczonego *Vita coetanea*, plan konkretnych działań misyjnych powstał w czasie pobytu Llulla w Genui na początku 1291 r. Misjonarz dotarł do stolicy Ligurii po bezowocnej podróży do Rzymu i to właśnie tu przeżył chwile zwątpienia i słabości, które postawiły pod znakiem zapytania jego dalszą działalność⁵⁹. To przejściowe załamanie lub lęk przed skutkami niebezpiecznej podróży zapisał w swojej biografii słowami:

„Temptatione gravissima subito coepit probare”⁶⁰.

⁵⁷ R. Llull, *Vita coetanea*, dz. cyt., rozdz. 19; A. Llinares, *Raymond Lulle...*, dz. cyt., s. 103; J. Judycka, *Raimundus Phantasticus...*, dz. cyt., s. 85–86; też, *Inspiracje...* dz. cyt., s. 20–23.

⁵⁸ R. Llull, *Vita coetanea*, dz. cyt., rozdz. 19; A. Llinares, *Raymond Lulle...*, dz. cyt., s. 103–104.

⁵⁹ R. Llull, *Vita coetanea*, dz. cyt., rozdz. 20; A. Llinares, *Raymond Lulle...*, dz. cyt., s. 104.

⁶⁰ R. Llull, *Vita coetanea*, dz. cyt., rozdz. 20.

Ostatecznie Llullowi udało się przezwyciężyć tę przejściową słabość. W tym procesie istotną rolę odegrały dwie odmowy zgody na noszenie przezeń habitu zakonnego, najpierw ze strony franciszkanów, później dominikanów. Oświecony Doktor odczytał to jako znak z wysoka i zrozumiał, że Bóg chce, aby podążał raz obraną drogą⁶¹. W tej sytuacji, nie tracąc czasu, zaokrętował się na statek płynący do Tunisu. Długi rejs rychło przyczynił się do odzyskania pełni zdrowia. Gdy pod koniec 1292 r. Llull dotarł do miejsca przeznaczenia, był osobą w pełni sił, gotową do działania⁶².

Dokładne szczegóły z pierwszych dni pobytu Llulla w Tunisie nie są znane. *Vita coetanea* koncentruje się jedynie na kwestii samego nawracania niewiernych i prowadzeniu dysput z filozofami muzułmańskimi⁶³. Dialog trwał do momentu, kiedy informacja o tym fakcie dotarła do miejscowego władcy, Abu Hafsa. Ten nakazał uwięzić misjonarza i chciał skazać go na śmierć, jednakże za namową jednego z członków rady przybocznej planowaną karę zamieniono na przymusowe wygnanie. Llull po wypuszczeniu z więzienia skierował się do portu, by wsiąść na statek zmierzający do Neapolu. Po drodze do portu został dotkliwie pobity przez tłum. Niezrażony tym, a co więcej, przekonany, że jego misja nie została zrealizowana, nieoczekiwanie i wbrew oficjalnym nakazom powziął decyzję o pozostaniu w Tunisie. Wkrótce porzucił swój zamiar. Pod koniec 1293 r. wsiadł na statek i odpłynął do Neapolu⁶⁴.

Można sądzić, że niepowodzenie pierwszej wyprawy wpłynęło na zmianę stanowiska Llulla w kwestii sposobu nawracania muzułmanów. W świetle informacji zawartych w *Liber de fine* na przewartościowaniu dotychczasowych poglądów zaważyła postawa możnych tego świata, obojętnych wobec wizji działań misyjnych proponowanych przez uczonego⁶⁵. Nie bez znaczenia pozostawało również wrażenie, jakie w świecie chrześcijaństwa zachodniego wywołał w 1291 r. upadek Akki, ostatniego bastionu krzyżowców w Ziemi Świętej. Nadzieje na odwrócenie niekorzystnej passy wzrosły, gdy w 1300 r. Ilchanidzi perscy przejęli Damaszek z rąk Mameluków. Wydarzenie to

⁶¹ Tamże, rozdz. 23–24; A. Llinares, *Raymond Lulle...*, dz. cyt., s. 105–106.

⁶² R. Llull, *Vita coetanea*, dz. cyt., rozdz. 25; A. Llinares, *Raymond Lulle...*, dz. cyt., s. 106.

⁶³ R. Llull, *Vita coetanea*, dz. cyt., rozdz. 26–27; A. Llinares, *Raymond Lulle...*, dz. cyt., s. 107; J.M. Ruiz, A. Soler, *Vida...*, dz. cyt., s. 204.

⁶⁴ R. Llull, *Vita coetanea*, dz. cyt., rozdz. 28; A. Llinares, *Raymond Lulle...*, dz. cyt., s. 107; J.M. Ruiz, A. Soler, *Vida...*, dz. cyt., s. 204–205.

⁶⁵ R. Llull, *Liber de fine*, dz. cyt., s. 250–251; J.V. Tolan, *Saracens...*, dz. cyt., s. 268.

ożywiło nadzieje na kooperację chrześcijan z pogromcami Mameluków i powrót łacinników do Ziemi Świętej⁶⁶.

Myśl misjologiczna Rajmunda Llulla w latach 1293–1307

W obliczu zmian geopolitycznych Llull zaangażował się w organizację nowej krucjaty, wykorzystując swoje umiejętności i wiedzę. Warto w tym miejscu wspomnieć, że już w okresie pierwszej wyprawy do Tunisu napisał prace, w których problem krucjaty stanowi jeden z motywów przewodnich. Pierwsza z nich to list do papieża Mikołaja IV *Epistola Summo Pontifici pro recuperatione Terre Sanctae (Liber de transitu: Quomodo Terra Sancta recuperari potest, 1292)*. Druga to traktat *Tractatus de modo convertendi infideles*⁶⁷. Llull wysyłał też krótkie ponaglenia do papieży Celestyna V i Bonifacego VIII, odpowiednio *Petitio Raymundi pro conversione infidelium ad Coelestinum V papam (1294)* oraz *Petitio Raymundi pro conversione infidelium ad Bonifacium VIII (1295)*⁶⁸.

Szczególnie ciekawa jest *Liber de fine* spisana w kwietniu 1305 r. w Montpellier. Przedstawiony w niej wykład był niezwykle systematyczny. Autor najpierw kolejno wyliczał niebezpieczeństwa, jakie dla świata chrześcijańskiego niosła ekspansja islamu. Następnie przedstawił swoje wysiłki, które miały na celu powstrzymać rosnące zagrożenie, podkreślając swój postulat kształcenia misjonarzy w specjalnie powołanych do tego celu ośrodkach.

⁶⁶ M. Balard, *Łaciński Wschód XI–XV wiek*, tłum. W. Ceran, Kraków 2010, s. 311.

⁶⁷ Ł. Burkiewicz, *Podróże Rajmunda Llulla (ok. 1232–1316) i ich wpływ na jego koncepcje krucjatowe*, [w:] D. Quirini-Popławska, Ł. Burkiewicz (red.), *Itinera clericorum. Kulturotwórcze i religijne aspekty podróży duchownych*, Kraków 2014, s. 86; szerzej: S. Garcias Palou, *Sobre la identificación del „Libre del passatge”*, „*Studia Lulliana*”, t. 16, 1972, s. 216–230; F. Domínguez Reborais, *El papa Nicolás IV, destinatario del Liber de passagio*, „*Studia Lulliana*”, t. 44, 2004, s. 3–15; J. Perarnau i Espelt, *Certes, hipòtesis i preguntes entorn el tema “convesió i croada” en Ramon Lull: “croada military-o” “croada grammatical”?*, „*Arxiu de textos catalans antics*”, t. 25, 2006, s. 491–500.

⁶⁸ *Petitio Raymundi pro conversione infidelium ad Coelestinum V et ad cardinales directa, Neapoli anno 1294*, [w:] G. Golubovich, *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell’Oriente Franceseano. Prima serie (annali)*, t. I, *Annali di Terra Santa dal 1215 al 1300*, Firenze 1906, s. 373–375; *Petitio Raymundi pro conversione infidelium et pro recuperatione Terrae Sanctae [ad Bonifacium VIII, Romae 1295–1296]*, [w:] G. Golubovich, *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell’Oriente Franceseano. Prima serie (annali)*, t. I: *Annali di Terra Santa dal 1215 al 1300*, Firenze 1906, s. 375; Ł. Burkiewicz, *Podróże Rajmunda Llulla...*, dz. cyt., s. 87–88. Szerzej zob. J. Perarnau i Espelt, *Un text català de Ramon Llull desconegut: la „Petició de Ramon al papa Celestíà conversió dels infidels”*. Edició i estudi, „*Arxiu de Textos Catalans Antics*”, t. I, 1982, s. 9–46.

Zderzenie proponowanego przez niego modelu działań z rzeczywistością okazało się okrutne – wielkie plany gorliwego misjonarza rozbiły się o mur powszechnego niezrozumienia⁶⁹. Co ciekawe, nie zniechęciło to Llulla do dalszych działań na rzecz akcji misyjnej. Planował wysłanie kolejnych ponagleń do papieża, władców duchownych i świeckich, mimo iż miał świadomość, że jego działania są skazane na porażkę. Niniejsza myśl doprowadziła go do konkluzji: „w końcu będę w stanie stanąć przed najwyższym sędzią z czystym sumieniem, wiedząc, że zrobiłem wszystko, co w mojej mocy”⁷⁰, lecz nie skłoniła do porzucenia wcześniejszego planu. A ten sprowadzał się do konieczności przeprowadzenia odpowiedniej formacji przyszłych misjonarzy, szczególnie w sferze językowej, ale też i w zakresie intelektualnego przygotowania do wykazania błędów islamu na drodze rozumowej⁷¹.

Wobec porażki dotychczasowego postępowania widzi jednak, że konieczne będzie podjęcie przemyślanych działań, które doprowadzą do zorganizowania krucjaty. Według Llulla, należało do tego wyznaczyć dowódców w osobie jednego z kardynałów oraz syna jednego z ówczesnych monarchów. Nieodzowne było także zapewnienie odpowiedniego finansowania i stworzenie siły militarnej powstałej w wyniku połączenia wszystkich istniejących zakonów rycerskich⁷². Nie bez znaczenia były również szczegółowe projekty zbrojnych działań lądowo-morskich, w tym np. ścisła blokada handlu z krajami islamu, osiągnięta choćby nawet dzięki działaniom piracko-korsarskim⁷³. Misjonarz przypominał, że nie można też zaniedbać akcji misyjnej wśród jeńców, tak aby po wyzwoleniu stali się apostołami chrześcijaństwa w swoim muzułmańskim otoczeniu⁷⁴.

Jak słusznie zauważa J.V. Tolan, „*Liber de fine* Llulla reprezentuje zmianę strategii misyjnej”⁷⁵. Zdaniem badacza takie ujęcie problemu nie oznacza przymusowej konwersji. Atak na terytoria muzułmań-

⁶⁹ R. Llull, *Liber de fine*, dz. cyt., s. 251; J.V. Tolan, *Saracens...*, dz. cyt., s. 268.

⁷⁰ R. Llull, *Liber de fine*, dz. cyt., s. 251; J.V. Tolan, *Saracens...*, dz. cyt., s. 269.

⁷¹ R. Llull, *Liber de fine*, dz. cyt., s. 252–255; J.V. Tolan, *Saracens...*, dz. cyt., s. 269.

⁷² R. Llull, *Liber de fine*, dz. cyt., s. 271, 273–275; J.V. Tolan, *Saracens...*, dz. cyt., s. 271.

⁷³ R. Llull, *Liber de fine*, dz. cyt., s. 276–277. Pełne omówienie niniejszych zagadnień wykracza poza ramy prezentowanego artykułu, warto jednak nadmienić, że treść omawianego dzieła skłoniła J.V. Tolana do stwierdzenia, że „autor irenicznego dialogu *Libre del Gentil* stał zwolennikiem piractwa chrześcijańskiego” (J.V. Tolan, *Saracens...*, dz. cyt., s. 271).

⁷⁴ R. Llull, *Liber de fine*, dz. cyt., s. 283; J. V. Tolan, *Saracens...*, dz. cyt., s. 271.

⁷⁵ J.V. Tolan, *Saracens...*, dz. cyt., s. 271.

skie ma jedynie zmusić tamtejszych władców do otwarcia swoich granic na działalność chrześcijańskich misjonarzy⁷⁶. Takie ujęcie problemu wyraźnie wskazuje, że największą wartością ma głoszenie Słowa Bożego, nie siła.

Wyprawa Rajmunda Llulla do Bidżaji (1307) i jej skutki

Potwierdzeniem powyższego stanowiska było osobiste świadectwo Llulla, jakie dał podczas powtórnej podróży misyjnej do Afryki Północnej. Okoliczności jej podjęcia w dużej mierze przypominają genezę pierwszej wyprawy do Tunisu. Po powrocie z Lyonu na Majorkę w 1305 r. Llull po raz kolejny nie uzyskał u papieża zgody na założenie szkoły języków obcych. Zawiedziony, powziął decyzję o zorganizowanie następnej wyprawy do Afryki Północnej. Celem jego podróży stała się Bidżaja, miasto leżące w północnej części dzisiejszej Algierii⁷⁷.

Tym razem autobiografia misjonarza podaje więcej szczegółów. W świetle zawartych w niej danych wiemy, że wiosną 1307 r. Rajmund Llull zaokrętował się na statek płynący do Bidżaji. Podobnie jak podczas pobytu w Tunisie, po przybyciu do wspomnianego ośrodka zaczął publicznie głosić zasady wiary chrześcijańskiej. Argumenty, którymi Llull dowodził wyższości chrześcijaństwa nad islamem („Prawo chrześcijańskie jest prawdziwe, święte i uznane przez Boga, prawo saraceńskie jest fałszywe i błędne”⁷⁸) spotkały się z natychmiastową reakcją ze strony słuchaczy, którzy chcieli ukamienować gorliwego misjonarza. Na szczęście dla niego, gniew rozwścieczonego tłumu został powstrzymany przez miejscowego muftiego. Wywiązała się między nimi rozmowa, w trakcie której Llull dał świadectwo prawdziwości swojej wiary i gotowości oddania życia za Chrystusa. Muftiemu to nie wystarczyło – domagał się uczonych argumentów potwierdzają-

⁷⁶ Tamże, s. 271–272.

⁷⁷ A. Llinares, *Raymond Lulle...*, dz. cyt., s. 116; J.M. Ruiz, A. Soler, *Vida...*, dz. cyt., s. 205. Szerzej o Bidżaji w dobie pobytu Rajmunda Llulla i jej związkach z Koroną Aragonii: A. Llinares, *Dramatique épisode de la vie de R. Lulle*, „*Revue de la Méditerranée*”, t. 19, 1959, s. 385–397; D. Valérian, *Le facteur économique dans la politique catalane à Bougie (XIII^e–XV^e siècles)*, [w:] M.T. Ferrer i in. (red.), *L'expansió catalana a la Mediterrània...*, dz. cyt., s. 145–160; D. Aïssani, *Les relations entre Bugia i la Corona d'Aragó durant l'estada de Ramon Llull a la ciutat*, [w:] *Raimundus, christianus arabicus. Ramon Llull i l'encontre entre cultures*, Barcelona 2007, s. 53–73.

⁷⁸ „Lex christianorum est vera, sancta et Deo accepta, lex autem Sarracenorum falsa et erronea; et hoc sum paratus probare” (R. Llull, *Vita coetanea*, dz. cyt., rozdz. 36).

cych prawdziwość tych słów. W ten sposób spór został sprowadzony na grunt filozoficzny i przерodził się w dysputę opartą na racjonalnych dowodach. W tym momencie praca misyjna Llulla przybrała formę preferowaną przez uczonego, postulowaną w jego wcześniejszych pracach teoretycznych⁷⁹.

Szczegóły dysputy pominię i ograniczę się jedynie do stwierdzenia, że logika argumentów Llulla była tak nieodparta, że nie tylko zaskoczyła muftiego, ale i wzburzyła go do tego stopnia, że kazał wtrącić swego rozmówcę do więzienia. Po drodze do niego misjonarz został dotkliwie pobity przez tłum⁸⁰.

Nazajutrz odbył się nad Llullem sąd. W tym celu u muftiego zebrała się grupa uczonych muzułmańskich, którzy po rozmowie doszli do wniosku, że przed wydaniem wyroku konieczne jest zbadanie przyczyn, dla których misjonarz przybył do Bidżaji. Przeważały głosy, że trzeba rozpoznać stan jego umysłu: jeśli jest przy zdrowych zmysłach – powinien zostać stracony, jeśli zaś to osoba niespełna rozumu – należy go wypuścić wolno. Podjęcie wiążącej decyzji odłożono w czasie⁸¹.

Tymczasem Llull nie próżnował. Przebywając w więzieniu, prowadził częste dysputy z uczonymi muzułmańskimi, rozmawiając z nimi zza krat więziennych, co przedstawiano w późniejszej ikonografii. Muzułmanie chcieli przekonać go do islamu, kusząc „kobietami, zaszczytami, domem i bogactwem”⁸². Oferta została odrzucona. Co więcej, w prowadzonych dysputach zwyciężał Llull, który wskazywał, że ci, co przyjmą chrześcijaństwo, posiadają o wiele większe dobro, a przede wszystkim – osiągną życie wieczne. Nie przekonywało to jego interlokutorów, którzy uparcie nalegali, by Majorkańczyk przyjął islam. Ten pozostawał niewzruszony, a używane przez siebie argumenty zaczął spisywać po arabsku w osobnym traktacie. W ten sposób powstała pierwsza redakcja *Disputatio Raimundi christiani et Home-ri Saraceni*⁸³.

⁷⁹ R. Llull, *Vita coetaneta*, dz. cyt., rozdz. 36–37; A. Llinares, *Raymond Lulle...*, dz. cyt., s. 116; tekst autobiografii Llulla zauważa, że mufti był człowiekiem uczonym: „erat enim episcopus ille famosus in philosophia” (R. Llull, *Vita coetaneta*, dz. cyt., rozdz. 36).

⁸⁰ R. Llull, *Vita coetaneta*, dz. cyt., rozdz. 36–37; A. Llinares, *Raymond Lulle...*, dz. cyt., s. 116.

⁸¹ R. Llull, *Vita coetaneta*, dz. cyt., rozdz. 38; A. Llinares, *Raymond Lulle...*, dz. cyt., s. 116.

⁸² R. Llull, *Vita coetaneta*, dz. cyt., rozdz. 40; A. Llinares, *Raymond Lulle...*, dz. cyt., s. 116–117.

⁸³ A. Llinares, *Raymond Lulle...*, dz. cyt., s. 117.

Wkrótce potem nadeszła wiadomość, że władca Bidżaji nakazał go uwolnić, w dużej mierze dzięki wstawiennictwu miejscowych Katalończyków. Jednocześnie polecił, by Llull niezwłocznie opuścił miasto. Tym razem misjonarz bez sprzeciwów dostosował się do wydanego polecenia. Natychmiast po uwolnieniu zaokrętował się na statek genueński i opuścił nieprzyjazną ziemię. Nie był to koniec jego przygód. Statek w trakcie rejsu natrafił na burzę w okolicach Pizy i zatonął. Choć wielu pasażerów postradało życie, Llull po raz kolejny wyszedł obronną ręką z opresji. Stracił jedynie bagaże, a wraz z nimi księgi, w tym świeżo spisana *Disputatio*⁸⁴. Finał drugiej wyprawy misyjnej do Afryki Północnej wydawał się całkowitą porażką. Było to jednak wrażenie pozorne. Choć niestrudzony misjonarz nie zdołał nikogo nawrócić, to stosowana przezeń metoda dysputy okazała się skuteczna. Jak przedstawiono w *Vita coetanea*, gdy uczonym muzułmańskim zabrakło siły argumentów, uciekali się do argumentu siły. Można sądzić, że okoliczności drugiej wyprawy misyjnej wpłynęły również na sposób prowadzenia działań chrystianizacyjnych, czego odzwierciedlenie znajdujemy w pracach powstałych w ostatnich latach życia uczonego.

Myśl misjologiczna Rajmunda Llulla w latach 1308–1314

W powstałej w 1311 r. *Liber disputationis Petri et Raimundi* znajdujemy zbliżony do założeń *Liber de fine* plan postępowania z muzułmanami. W niniejszym traktacie Llull, odwołując się do teorii dwóch mieczy, wskazywał na kolejność działań na obszarach misyjnych. Organizację i kierownictwo tego przedsięwzięcia powierzał papieżowi⁸⁵. Zdaniem Llulla, papież powinien posłać do niewiernych tych, którzy będą gotowi do ofiary z własnego życia i których świadectwo ma przyczynić się do konwersji. Jeśli te działania okażą się nieskuteczne, wtedy w pełni uzasadnione będzie podjęcie działań zbrojnych⁸⁶. Choć zo-

⁸⁴ W Pizie Llull spędził zimowe miesiące na przełomie 1307 i 1308. Tam też przeprowadził ostateczną redakcję *Ars generalis ultima*, a także ponownie zredagował wspomniane *Disputatio*, tym razem po łacinie, bowiem pierwotny, arabski rękopis przepadł podczas katastrofy morskiej. W maju 1308 r. przez Genuę udał się do Montpellier, gdzie w marcu następnego roku spisał traktat zatytułowany *Liber de acquisitione Terre Sanctae*: R. Lull, *Vita coetanea*, dz. cyt., rozdz. 41; A. Llinares, *Raymond Lulle...*, dz. cyt., s. 117–118.

⁸⁵ Pozostawienie decyzji o wyborze metody prowadzenia misji w gestii papieża pojawiło się już w pracy *Liber super psalmum 'Quicumque vult' sive liber Tartari et Christiani*, powstałej w latach 1282–1287: B. Kedar, *Crusade...*, dz. cyt., s. 194.

⁸⁶ B. Kedar, *Crusade...*, dz. cyt., s. 196–197; R. Sugranyes de Franch, *Els projec-*

stały one przez Llulla dopuszczone, uczony konsekwentnie traktował je jako ostateczność.

Z kolei w *Liber de participatione Christianorum et Sarracenorum*, pochodzącej z 1312 r., Majorkańczyk wprowadził nowe elementy do planu działań misyjnych nakreślonych w *Liber de fine*⁸⁷. Nowatorstwo polegało na położeniu większego nacisku na współpracę z władzą świecką przy podejmowaniu stosownych działań dyplomatycznych. Władcą, z którym Llull wiązał duże nadzieje, był król Sycylii Fryderyk II (1296–1327). Ten ostatni, dzięki dobrym relacjom z ówczesnym władcą Tunisu, Abu Jahją Zakariją ibn al-Lihjanim, miał doprowadzić do wysłania do Tunisu chrześcijańskich misjonarzy znających język arabski, aby na miejscu prowadzili działalność misyjną. Ponadto miał nakłonić wybranych uczonych muzułmańskich, by przybyli do Królestwa Sycylii i uczestniczyli w dysputach z filozofami chrześcijańskimi. Jako podstawę do przyszłej dyskusji wybrano surę 112 Koranu: „Mów: «On – Bóg jeden, Bóg Wiekuisty! Nie zrodził i nie został zrodzony! Nikt jemu nie jest równy!»”⁸⁸. Odpowiednia interpretacja tego fragmentu miała być argumentem przybliżającym muzułmanom podstawowe zasady chrześcijańskie, w tym dogmat o Trójcy Świętej. Tym samym Koran miał się stać ważnym punktem zaczepienia umożliwiającym prowadzenie dyskusji naukowej, która w wizji Rajmunda Llulla powinna doprowadzić do porozumienia między religiami, przy wykazaniu rzecz jasna wyższości chrześcijaństwa. Jak zauważa J.V. Tolan, Llull dość naiwnie wierzył, że realizacja przedstawionego planu przyczyni się do wprowadzenia trwałego pokoju między chrześcijanami a muzułmanami⁸⁹. Takie ujęcie interesującej nas kwestii po raz kolejny wyraźnie wskazuje, że dla Llulla dysputa naukowa prowadzona w oparciu o argumenty racjonalne miała zdecydowanie większą wartość niż jakiegokolwiek działania zbrojne, łącznie z krucjatą.

Odmiennego zdania jest B. Kedar, który twierdzi, że Llull nie porzucił całkowicie idei krucjaty na rzecz rozwiązań pokojowych. W opinii badacza za taką interpretacją przemawiają poglądy uczonego

tes de creuada en la doctrina missional de Ramon Llull, „Estudios Lulianos”, nr 4, 1960, s. 280, 286.

⁸⁷ J.V. Tolan, *Saracens...*, dz. cyt., s. 272.

⁸⁸ *Koran*, tłum. J. Bielawski, Warszawa 1986, s. 736; R. Llull, *Liber de participatione Christianorum et Saracenorum*, dz. cyt., s. 260; J.V. Tolan, *Saracens...*, dz. cyt., s. 273.

⁸⁹ R. Llull, *Liber de participatione Christianorum et Saracenorum*, dz. cyt., s. 246; J.V. Tolan, *Saracens...*, dz. cyt., s. 272.

z Majorki wyrażone w jego ostatniej pracy powstałej na krótko przed wyruszeniem do Tunisu w 1314 r.⁹⁰

B.Z. Kedar zauważa głęboką symbolikę zawartą w jednej z ostatnich scen *De civitate mundi*. Ukazana w tym dziele Sprawiedliwość zachęca Llulla, by ten udał się do kurii papieskiej i zwrócił do władców chrześcijańskich ze specjalnym przesłaniem odnośnie realizacji swoich planów. Rajmund odpowiada, że już uprzednio podejmował tego typu działania, lecz wszystkie okazały się bezskuteczne. Napisał też wiele prac, a jego trud poszedł na marne. Co gorsza, zamiast znaleźć zrozumienie u współpraci w wierze, był pogardzany i wyszydzany. Stąd, jak stwierdził, podjął decyzję, by samemu udać się do Saracenów i osobiście ich nawracać⁹¹. Przytoczone słowa Llulla jasno wyjaśniają powody, dla których w 1313 r. podjął się on zorganizowania kolejnej wyprawy misyjnej do Afryki Północnej⁹².

Jak odnotowuje B. Kedar, praca *De civitate mundi* jest fikcją literacką, ale zawarte w niej stwierdzenia odnoszą się do rzeczywistości. Zdaniem wspomnianego uczonego Llull „w końcu rezygnuje z prób propagowania krucjaty i misji u bram wielkiej Europy katolickiej i decyduje w ostatecznym akcie rozpaczy rzucić Saracenom niezmierzone siły swojego intelektu, a być może także ostateczne świadectwo swojej wiary”⁹³.

Druga wyprawa do Tunisu (1314–1315/16)

Trzecią, a zarazem ostatnią wyprawę ku wybrzeżom afrykańskim Rajmund Llull rozpoznał na Majorce w czerwcu 1313 r. Wyjazd

⁹⁰ B. Kedar, *Crusade...*, dz. cyt., s. 198. Dla Kedara ostatnie dzieło Llulla napisane na ziemi chrześcijańskiej przed jego ostatecznym wyjazdem na ziemie Saracenów zawiera wyraźną afirmację krucjaty. Gdy jednak odwołamy się do ustaleń R. Sugnyesa i Francha odnośnie priorytetów uczonego z Majorki, staje się zrozumiałe, że przytoczona wyżej opinia wynika z głębokiego przekonania Llulla co do głównej misji Kościoła. Zadaniem tego ostatniego jest doprowadzenie wszystkich do zbawienia. W tej perspektywie podejmowane działania znajdowały pełnie usprawiedliwienie: R. Sugranyes de Franch, *Els projectes de creuada...*, dz. cyt., s. 276.

⁹¹ R. Llull, *De civitate mundi*, dz. cyt., s. 200–201; B. Kedar, *Crusade...*, dz. cyt., s. 199.

⁹² Ostatnia podróż misyjna, a jednocześnie druga do Tunisu, miała miejsce bezpośrednio po niezwykle pracowitym okresie życia Rajmunda Llulla. Poprzedziły ją udział w soborze w Wenie, a następnie pobyt w Montpellier i na Majorce: A. Llinares, *Raymond Lulle...*, dz. cyt., s. 122–123.

⁹³ B. Kedar, *Crusade...*, dz. cyt., s. 199.

poprzedziło spisanie testamentu. Po drodze, na około rok, zatrzymał się w Messynie. Przebywając na Sycylii, skoncentrował się na działalności pisarskiej, tworząc 27 dzieł. Stamtąd, zamiast do pierwotnie zamierzonego celu, udał się w maju 1314 r. z powrotem na Majorkę.

Do Tunisu wyruszył ostatecznie w sierpniu 1314 r. i po kilkutygodniowym rejsie znalazł się szczęśliwie w miejscu przeznaczenia. Tu pozostał do końca następnego roku⁹⁴. Wiedza o ówczesnej aktywności misjonarza w Tunisie jest bardzo uboga, bowiem źródła, w tym przypadku korespondencja dyplomatyczna aragońskiego władcy Jakuba II oraz kilka listów samego Llulla⁹⁵, rzucają niewiele światła na tę kwestię. Z informacji w nich zawartych dowiadujemy się, że misjonarz podczas pobytu w Tunisie spisał kilka prac po arabsku, które chciał potem przełożyć na łacinę. W tym celu usiłował sprowadzić do Tunisu jednego ze swoich uczniów, lecz działania te okazały się nieskuteczne. Pod koniec 1315 r. Rajmund Llull wyruszył w podróż powrotną na Majorkę. Nie dotarł do celu. Można sądzić, że zginął w trakcie rejsu w ostatnich dniach 1315 lub na początku roku następnego⁹⁶.

Nie wiemy, jakie były efekty ostatniego pobytu Llulla na afrykańskim wybrzeżu, jednak bezsprzecznie można stwierdzić, że sam fakt kolejnej podróży do miejsca, w którym przed kilkunastu laty został źle potraktowany, świadczy o wielkiej odwadze i heroicznej konsekwencji w realizacji powziętego celu – nawracania muzułmanów na chrześcijaństwo słowem i rozumem, a nie krwią i żelazem. W czasach

⁹⁴ Niewykluczone, że Rajmund Llull korzystał ze sprzyjającego klimatu w stosunkach Majorki z Tunezją. W poprzednim roku miejscowy władca al-Lihyani zawarł porozumienie z królem Majorki Sancho I, które w znaczący sposób ułatwiało kupcom z Majorki prowadzenie działalności handlowej na terenie Tunezji. Szerzej zob. M. Lower, *Ibn al-Lihyani: sultan of Tunis...*, dz. cyt., s. 17-27.

⁹⁵ A. Rubió y Lluch (red.), *Documents per l'història...*, dz. cyt., s. 62-64; A. Llinarès, *Les séjours de Raymond Lulle à Tunis...*, dz. cyt., s. 495-502; tenże, *Raymond Lulle...*, dz. cyt., s. 124. W przeciwieństwie do poprzednich podróży afrykańskich, nie dysponujemy relacją z *Vita coetanea*, ta kończy się w 1311 r., a więc trzy lata przed podjęciem ostatniej wyprawy misyjnej.

⁹⁶ O działalności naukowej Llulla w Tunisie i dziełach tam powstałych zob. F. Fiorentini, *L'ultimo Lullo. Gli Opera tuniciiana*, „Revista Catalana de Teologia”, t. 32, nr 2, 2013, s. 1109-1132. W przyjętej perspektywie badawczej wspomniane źródła nie dostarczają nam wystarczających danych do poznania sposobu działania Llulla w Tunisie. Warto jednak zwrócić uwagę na fakt, że tym razem pobyt w tym mieście trwał ponad rok i – jak można przypuszczać – Llull nie spotkał się z wrogim przyjęciem (a przynajmniej brak o tym wyraźnej informacji). Poza wzmiankami o nowych pracach nie wiemy, jakie były efekty jego działalności, co sprawia, że zarówno okoliczności śmierci, jak i poprzedzający ją pobyt w Tunisie owiane są mgłą tajemnicy.

upadku idei krucjat śródziemnomorskich misjonarz z Majoroki wytyczał nowe zasady postępowania na styku świata chrześcijaństwa zachodniego i domeny islamu. Program jego działań wyraźnie wskazywał, że w sytuacji, gdy walka zbrojna jest bezcelowa i żadnej ze stron nie przynosi pożądanych rezultatów, konieczne jest znalezienie nowych dróg kohabitacji. Proponowana przezeń metoda dialogu międzyreligijnego, mimo mocnego przekonania o wyższości chrześcijaństwa nad islamem, zakładała poszukiwanie pomostów między podziałami. Llull, uciekając się do rozumu i używając argumentów filozoficznych, odwoływał się do wspólnych elementów jako płaszczyzny porozumienia. Jego przesłanie do dziś nie straciło nic ze swojej aktualności.

~•~

RAFAŁ HRYSZKO

**Działalność Rajmunda Llulla w Afryce Północnej (XIII i XIV wiek).
Początki dialogu chrześcijańsko-muzułmańskiego**

Streszczenie

Artykuł został poświęcony okolicznościom trzech wypraw misyjnych Rajmunda Llulla do Afryki (kolejno do: Tunisu w latach 1292–1293, Bidżaji w 1307 r. i ponownie Tunisu w latach 1314–1315). W pierwszej części artykułu, po sumarycznym zaprezentowaniu życia i dokonań Llulla, zostało nakreślone tło relacji Korony Aragonii z północnoafrykańskim państwem Hafsydów, które stało się terenem jego aktywności misyjnej. Na podstawie wybranych pism uczonego przedstawiono motywy, jakimi kierował się przy pracy chrystianizacyjnej. Osobne miejsce zajmuje analiza proponowanych przezeń metod konwersji muzułmanów na tle XIII-wiecznej myśli misjologicznej. W artykule ukazano także wpływ wydarzeń związanych z kolejnymi podróżami do Afryki na modyfikację refleksji nad problemem nawracania muzułmanów na chrześcijaństwo w oparciu o dialog. Llull, uciekając się do rozumu i używając argumentów filozoficznych, odwoływał się do wspólnych elementów łączących obie religie jako płaszczyzny porozumienia. W ten sposób wytyczał nowe zasady postępowania na styku świata chrześcijaństwa zachodniego i domeny islamu.

Słowa kluczowe: Rajmund Llull (Raimundus Lullus), misje, muzułmanie, dialog międzyreligijny, historia Kościoła w XIII–XIV wieku.

RAFAŁ HRYSZKO

**Work of Raimund Llull in North Africa (13th and 14th centuries).
Beginnings of Christian-Moslem dialogue****Abstrakt**

The article is focusing on the circumstances of three missionary trips of Raimund Llull to Africa (to Tunisia in the years 1292-1293, Bejaia in 1307 and again to Tunisia between 1314 and 1315). In the first part of the article, after a brief presentation of the life and achievements of Raimund Llull, the background of mutual relations between Aragon and the North-African state ruled by the Hafsids, which became an area of missionary activity in that part of the world, was presented. Pursuant to the selected writings of the scholar, motives were presented, on which he based his missionary activity. Some special focus is directed on the activity among the Moslems and the methods he suggested in that type of work according to the mission-theological thought of the 13th century. The article also shows the influence of the events connected with his subsequent travels to Africa on the modification of the reflection on the problem of converting the Moslems on the basis of a dialogue. Llull, resorting to the reason and using philosophical arguments, referred to the common elements of the both religions as the common ground for agreement and mutual understanding. In this way he pointed to some new principles of acting on the meeting point of the western Christian world and the Islam domain.

Keywords: Raimund Llull (Raimundus Lullus), missions, Moslems, interreligious dialogue, the history of the Church of the 13th and 14th centuries.