

Tadeusz Gołgowski

"Grecy i Arabowie : historia Kościoła melkickiego (katolickiego) na ziemiach zdobytych przez muzułmanów (634-1516)", Krzysztof Kościelniak, Kraków 2004 : [recenzja]

Saeculum Christianum : pismo historyczno-społeczne 12/1, 313-328

2005

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.

Ks. Krzysztof Kościelniak, *Grecy i Arabowie. Historia Kościoła melkickiego (kato-
lickiego) na ziemiach zdobytych przez muzułmanów (634-1516)*, Kraków 2004.

Autor rozpoczyna swą książkę od wstępu, w którym najpierw wyjaśnia tytuł pracy, jej chronologiczny zasięg oraz przedstawia swoje wątpliwości odnośnie zakresu pracy, następnie przechodzi do omówienia stanu badań oraz prezentacji źródeł historycznych, które stanowiły podstawę jego dociekań. We Wstępie na s. 7 czytamy: „Gdy autor niniejszej pracy po raz pierwszy zaczął się zastanawiać nad przybliżeniem polskiemu czytelnikowi zagadnień z historii Kościoła melkickiego, stanął przed nie lada problemem. Nurtowały go pytania, czy lepiej zająć się jakimś małym wycinkiem historii melkitów na Bliskim Wschodzie, czy też przedstawić bardziej syntetycznie dzieje tego Kościoła. W pierwszym przypadku należałoby przeanalizować nieliczne źródła pod kątem jakiegoś wąskiego zagadnienia. Zaletą tego rodzaju pracy mogłoby być ustalenie pewnych szczegółów historycznych, które przecież ciągle zmieniają naszą wiedzę historyczną. Z drugiej strony równie żmudna, a pod pewnymi względami trudniejsza, lecz niezwykle pasjonująca okazała się pokusa przedstawienia pierwszej w Polsce syntezy dziejów Kościoła melkickiego, historii melkitów w bodaj najbardziej brzemieniennym w skutki dla nich okresie.” Autor, jak czytamy, miał do wyboru dwie możliwości. Z materiału obejmującego dzieje trzech bliskowschodnich patriarchatów melkickich (Aleksandria, Jerozolima, Antiochia) mógł na przykład wybrać i przedstawić historię jednego z nich. Mogła to być nie tylko prezentacja dziejów Kościoła melkickiego na terenie konkretnego patriarchatu, lecz także przedstawienie obrazu skomplikowanych stosunków ze światem islamu oraz innymi odłamami chrześcijaństwa. Rzetelnie przygotowana, mogłaby być cennym uzupełnieniem wciąż słabo opracowanej, nie tylko w języku polskim, historii poszczególnych chrześcijańskich patriarchatów bliskowschodnich w okresie średniowiecza. Autor mógł się także pokusić o przedstawienie innych tematów związanych z melkitami na Bliskim Wschodzie, jak na przykład dzieje literatury melkickiej w okresie średniowiecza, a szczególnie jej dokonania na polu dyskusji międzyreligijnych lub omówienie kontaktów między różnymi wyznaniem chrześcijańskimi na terenie Ziemi Świętej w średniowieczu. Istnieje bowiem, jeśli chodzi o chrześcijański Bliski Wschód, szeroki wachlarz tematów zupełnie nieobecnych w języku polskim.

Niestety autor uległ innej pokusie i zapragnął przedstawić dzieje Kościoła melkickiego na całym Bliskim Wschodzie w sposób całościowy czyli pisać o wszystkim. Taki pomysł mógł się skończyć tylko jednym, czyli katastrofą! Autor próbując ukazać dzieje Kościoła melkickiego na terenie całego Bliskiego Wschodu został przytłoczony ilością zagadnień, z których selekcją zupełnie nie potrafił sobie poradzić. I tak, w książce oprócz

prezentacji historii Kościoła w trzech patriarchatach melkickich, mamy też, między innymi, przegląd wiadomości o pielgrzymkach do Ziemi Świętej, skrót historii wypraw krzyżowych, wypisy z historii cesarstwa bizantyjskiego i papieżstwa i wiele, wiele innych zagadnień. Nie zawsze ich związek z głównym tematem pracy jest oczywisty, czasami czytelnik ma wrażenie, iż są one swego rodzaju materiałem zastępczym użytym z powodu braku podstawowych wiadomości historycznych o dziejach melkitów. Czytelnik zasypany jest ponadto ogromną ilością nazw, imion i dat, bez żadnej nieraz selekcji jeśli chodzi o hierarchię ich ważności, bez prób choć trochę pogłębionej analizy omawianych zagadnień i ich szerszego przedstawienia.

Mimo, iż do prezentacji dziejów melkitów autor wybrał długi okres, który sięga blisko dziewięciu stuleci (634-1516), to jest on w pełni świadom fragmentaryczności naszej wiedzy o dziejach tego Kościoła, szczególnie jeśli chodzi o materiał źródłowy. Widać to doskonale w tej części Wstępu, którą autor poświęcił prezentacji źródeł. Na s. 10 czytamy: „Mimo, iż posiadamy kroniki pisarzy melkickich, dla znacznej części dziejów tej wspólnoty podstawowymi źródłami są mniejsze lub większe wzmianki rozsiane w dziełkach dzieł arabskich, greckich i łacińskich. W niniejszej pracy dzieła te wykorzystywane są raz, dwa lub kilka razy. Zatem nie powinna dziwić stosunkowo długa lista źródeł w bibliografii (podobna sytuacja jest w przypadku wykorzystania dzieł pomocniczych). W tej sytuacji trudno jest przeprowadzić krytykę wszystkich źródeł. Na pewno trzeba jej dokonać odnośnie kronik autorów melkickich. Natomiast ocena pozostałych źródeł musi się ograniczyć do dzieł wybranych (zawsze nieco dyskusyjne pozostanie kryterium tego wyboru), odnośnie do pozostałych poprzestane na ich wymienieniu.” Źródła melkickich jest w istocie bardzo mało, są fragmentaryczne i z tego powodu autor zmuszony został do przeszukania prawie całej bliskowschodniej średniowiecznej historiografii chrześcijańskiej i muzułmańskiej aby wyłowić z niej informacje dotyczące melkitów. Zadanie to wyraźnie przerosło jego siły. Prezentacja źródeł zamieniła się niemal w wyliczankę dziesiątków historyków bez żadnej próby ich krytycznej selekcji lub przynajmniej próby wykazania ważności ich dorobku dla historii Kościoła melkickiego. Trudno bowiem uznać za mające jakąkolwiek wartość dla omawianego tematu informacje typu: „Wiele ciekawych informacji zawierają dzieła cesarza bizantyjskiego Leona VI (886-912) zwanego Filozofem. Jego *Tactica* oraz *Liber prefecti* ukazują szeroko rozumianą organizację i doświadczenia wojenne cesarstwa” (s. 13); „Do poznania sytuacji chrześcijan mameluckiego Egiptu przydatne jest dzieło koptyjskiego historyka Mufadala ibn Abi al-Fada'ila (XIV w.)” (s. 17); „O kontaktach Karola Wielkiego i Zachodu z Jerozolimą mówią różne źródła, pośród których bodaj najwięcej informacji znajdujemy u Einharda (pisarz z czasów Karolingów ok. 770-840)” (s. 18); „ Skoro przywołano nazwisko wybitnego historyka i teologa z północnej Persji At-Tabariego (zm. 923), warto przedstawić jego najbardziej znane dzieło historyczne *Ta'rih ar-rusul wa al-muluk*, czyli *Kronikę wysłanników Boga i królów*, w której przedstawia wydarzenia od stworzenia świata do czasów współczesnych autorowi. W swej kronice At-Tabari omówił rok po roku, rejestrując najważniejsze wydarzenia” (s. 21). „Z kolei Al-Ya'qubi (historyk i geograf zm. 897) zajmował się problemami historyczno-geograficznymi głównie z zakresu

ekspansji arabskiej. W niewielkiej mierze wykorzystano dzieło tego autora, gdyż pisał on z pozycji szyity” (s. 21). Jedyną rozsądną alternatywą dla czytelnika takiej prezentacji źródeł jest sięgnięcie do jakiegokolwiek obszernej, kompetentnie napisanej i fachowo zredagowanej encyklopedii powszechnej. O większości prezentowanych przez autora historyków na pewno znajdzie tam bardziej wiarygodne i profesjonalnie zaprezentowane wiadomości.

Celem krytyki źródeł jest, według podręczników podstaw badań historycznych, zbadanie cech zewnętrznych źródła czyli jego formy oraz wewnętrznej zawartości czyli treści. We wstępie autor obiecuje dokonać krytyki przynajmniej źródeł napisanych przez autorów melkickich. Popatrzmy jak tego dokonał. Pierwszym prezentowanym historykiem melkickim jest Mahbūb ibn Qunstantīn. Na s. 10-11, opuszczając nieistotne informacje, czytamy: „Należy do nich Agapiusz, melkicki biskup Mambiḡ, czyli Mahbūb ibn Qunstantīn al-Mambiḡī (zm. 945). Pozostawił on historię powszechną – *Kitāb al-Unwān*. (...) Wersja *Kitāb al-Unwān* jaką dysponujemy dziś, rozpoczyna się od stworzenia świata, a kończy na roku 780. Chociaż – jak już wspomniano – dzieło to nie wnosi nowych informacji na temat historii powszechnej, niemniej stanowi jedno z najważniejszych źródeł informacji o organizacji wczesnośredniowiecznego Kościoła melkickiego, których nie znajdziemy gdzie indziej. Zachowane rękopisy stosują zazwyczaj dwujęzyczny podział chronologiczny.” Te same informacje, z podobnymi błędami powtarza autor na s. 179-180. A oto co mógł napisać o Agapiuszu i jego dziele wykorzystując na przykład informacje dostępne w publikacjach czołowych znawców arabskiej literatury chrześcijańskiej jak Michael Breydy czy Samir Khalil Samir SJ.

Agapiusz (arab. Mahbūb ibn Qunstantīn, z przydomkami al-Manbiḡī = z Manbiḡ i al-Rūmī = Grek?) był biskupem Manbiḡ (syр. Mabbūḡ, gr. Hierapolis) w prowincji Euphratensis i współczesnym innemu ważnemu historykowi melkickiego Eutychiusza. Jego dzieło powszechnie cytowane jako *Kitāb al-Unwān*, nosi w rzeczywistości tytuł *Kitāb at-Tarih* (Księga historii), co jest zapisane w najstarszym zachowanym rękopisie (Sinai. arab. 580 z roku 989). Dzieło składało się z trzech części. Wszystkie zachowane rękopisy zawierają część pierwszą od stworzenia świata do czasów Jezusa Chrystusa. Część druga od Juliusza Cezara do drugiego roku panowania abbasydzkiego kalifa Al-Mahdi (776-777) zachowana jest tylko w jednym rękopisie (Florent. Palat. Med. Orientale 132). To tu autor podaje rok 942 jako datę ukończenia całego dzieła. Część trzecia doprowadzona zapewne do czasów Agapiusza nie zachowała się. Dzieło dedykowane jest niejakiemu Abū Mūsā Isā Ibn al-Husajn, który prawdopodobnie był chrześcijaninem. Jako ciekawostkę można podać, iż dzieło Agapiusza zawiera wzmiankę o *Testimonium Flavianum*. Agapiusz pisząc swoje dzieło korzystał głównie z Historii powszechnej maronickiego historyka Teofila, która zaginęła. Posiadamy obecnie dwa wydania dzieła Agapiusza. Pierwsze z nich to: Louis Cheikho, Agapius Episcopus Mabbugensis, Historia universalis, CSCO. Scriptorum arabici. Textus. Ser. III, t. V, Beryti-Parisiis 1912; drugie wydanie: Aleksander Vasiliev, Kitāb al-Unwān. Histoire universelle écrite par Agapius (Mahboub) de Menbidj, PO V/4 (1910) (s. 557-692); PO VII/4 (1911) (s. 457-591); PO VIII/3 (1912) (s. 397-550); PO XI/1 (1915) (s. 1-144).

Drugiego ważnego historyka melkickiego Eutychiusza (arab. Saʿīd ibn Batrik lub Bitrik), który był melkickim patriarchą Aleksandrii w latach 933-940, autor przedstawił jeszcze bardziej lakonicznie. Po pierwsze, nie wykorzystał fundamentalnej pracy dotyczącej Eutychiusza (nie ma jej w bibliografii końcowej): Michael Breydy, *Etudes sur Saʿīd Ibn Batriq et ses sources*, Louvain 1983 (CSCO 450. Subsidia 69), co ostrzegłoby go od powtarzania wielu przestarzałych opinii na jego temat. Po drugie nie podał, poza ogólnikami, żadnych istotnych informacji o zawartości dzieła Eutychiusza, jego źródłach i jego znaczeniu dla historii Kościoła melkickiego, co można było zrobić nawet nie znając książki M. Berydy'ego. Dobrym przykładem stylu autora jest następujące stwierdzenie: „Oceniając *Kroniki* Eutychiusza jako jedno z podstawowych źródeł do historii Kościoła melkickiego w średniowieczu, stwierdza się, że ich wartość jest nierówna. Autor czerpał czasem informacje z niepewnych źródeł i legend. Ale obok wątpliwych fragmentów znajdziemy tam liczne wiadomości, które potwierdzają inni średniowieczni historycy”. Chciałoby się zapytać: Dlaczego wartość *Kroniki* jest nierówna? Z jakich źródeł czerpał autor? Jakie fragmenty *Kroniki* potwierdzają średniowieczni historycy? Niestety w tekście autora czytelnik nie znajdzie odpowiedzi na te pytania. Ponadto, autor znów nie zacytował poprawnie i wyczerpująco wszystkich wydań i przekładów dzieła Eutychiusza. Dzieło Eutychiusza znane pod arabskim tytułem *Nazm al-ġauhar* (Sznur pereł) lub *Annales* (Roczniki), zachowało się w dwóch recenzjach, z których najcenniejszą jest recenzja aleksandryjska zachowana w rękopisie Sinait. Arab. 582, będącym autografem wykonanym, jak się wydaje, ręką autora. Po raz pierwszy tekst arabski z przekładem łacińskim wydał Edward Pococke jako *Contextio Gemmarum sive Eutychiei Patriarchae Alexandrini Annales*, vol. I-II, Oxoniae 1654-1659, a przekład ten został później przedrukowany w PG 111, col. 907-1156. Następne wydanie to: Eutychiei Patriarchae Alexandrini Annales. Pars prior. Ed. L. Cheikho, CSCO. Scriptorum arabici. Textus. Ser. III, t. V, Beryti 1906 oraz Eutychiei Patriarchae Alexandrini Annales. Pars posterior. Coniuncta opera ediderunt L. Cheikho, B. Carra de Vaux et H. Zayyat, CSCO. Scriptorum Arabici. Textus. Ser. III, t. VII (s. 1-88), Beryti 1909. Starszą, nie całkiem kompletną redakcję Roczników wydał wraz z przekładem niemieckim Michael Breydy, *Das Annalenwerk des Eutychos von Alexandrien. Ausgewählte Geschichten und Legenden kompiliert von Saʿīd ibn Batriq um 935 A. D.*, Louvain 1985 (CSCO 471-472, Scriptorum Arabici 44-45). Włoskiego przekładu dokonał Bartolomeo Pirone, *Eutychio, Patriarca di Alessandria (877-940)*, *Gli Annali*, Cairo 1987 (*Studia Orientalia Christiana. Monographiae* 1).

Trzeci, niewątpliwie najwybitniejszy, melkicki historyk Jahjā (Jūhannā) ibn Saʿīd ibn Jahjā al-Antākī został także potraktowany przez autora po macoszemu. Autor źle podał datę jego śmierci, nie wymienił tytułu jego dzieła, nie wspomniał ani słowem o źródłach, z których korzystał Jahjā i tradycyjnie już źle zacytował wydania i przekłady jego dzieła. Nie wykorzystał także przy prezentacji postaci tego historyka bardzo ważnej pracy na jego temat (choć cytuje ją w bibliografii): John Harper Forsyth, *The Byzantine-Arab Chronicle (938-1034) of Yahyā b. Saʿīd al-Antākī*, vol. I-II, Ph. D. dissertation, University of Michigan 1977.

J. H. Forsyth w rozdziale 1 (s. 1-31) kompetentnie przedstawia biografię tego historyka a w kolejnych rozdziałach źródła, z których Jahjā korzystał. Jahjā ibn Saʿīd al-Antākī urodził się w Egipcie około r. 980, opuścił Egipt w r. 1014-1015 w trakcie przesładowań religijnych za panowania fatymidzkiego kalifa al-Hakima i przeniósł się do bizantyjskiej wówczas Antiochii, gdzie pozostał do śmierci w r. 1066 (lub wkrótce potem). Autor książki podaje na s. 298 jako datę śmierci Jahjā al-Antākī r. 1034 co wskazuje, iż nie czytał wcale albo niedokładnie także cytowanego przez siebie hasła w EP², gdzie jest wyraźnie powiedziane że Jahjā nie umarł „wcześniej niż w r. 1066.” Jahjā ibn Saʿīd al-Antākī nazwał swe dzieło po prostu *Tarih al-Dajl* (Kontynuacja), a jego celem było napisanie dalszego ciągu *Roczników* patriarchy Eutychiusza. Dzieło obejmuje swym zasięgiem lata 936-1034 i jest ważne, jak pisze J. H. Forsyth, z trzech powodów. Po pierwsze, zachowało się bardzo mało arabskich dzieł historycznych z XI w., a to co się zachowało, to zazwyczaj streszczenia włączone w dzieła późniejszych historyków. Po drugie, opinie jakie przekazuje Jahjā są niezwykle rzeczowe i obiektywne. Po trzecie, Jahjā pisze o tematach, których inne źródła zazwyczaj nie poruszają (stosunki bizantyjsko-arabskie, sytuacja chrześcijan w krajach islamu, kalifat al-Hakima, początki religii Druzów). Pierwsze kompletne wydanie dzieła ukazało się w wydaniu *Roczników* patriarchy Eutychiusza w tomie: Eutyhii Patriarchae Alexandrini Annales. Pars posterior. Conjuncta opera ediderunt L. Cheikho, B. Carra de Vaux et H. Zayyat, CSCO. Scriptores Arabici. Textus. Ser. III, t. VII (s. 89-273), Beryti 1909. Następne wydanie tekstu arabskiego z przekładem francuskim to: Histoire de Yahya-Ibn-Sa'id d'Antioche, continuateur de Sa'id-Ibn-Bitriq. Editée et traduite en français par I. Kratchkovsky et A. Vasiliev, PO XVIII/3 (1924) (s. 699-834); PO XXIII/2 (1932) (s. 345-520). Wydanie to pozostało niedokończone (urywa się na roku 404 A. H./1013). Dokończenie wydania I. Kračkovskiego i A. Vasilieva to: Histoire de Yahyā ibn Saʿīd d'Antioche. Edition critique du texte arabe préparée par Ignace Kratchkovsky et traduction française annotée par Françoise Micheau et Gérard Troupeau, PO XLVII/4 (1997) (s. 373-559). Włoskiego przekładu dokonał Bartolomeo Pirone, *Yahyā al-Antākī, Cronache dell'Egitto fatimide e dell'impero bizantino (937-1033)*, Torino 1997.

Ważne znaczenie w badaniach nad dziejami chrześcijaństwa w okresie islamu mają źródła koptyjskie. Pierwszorzędne znaczenie ma *Historia Patriarchów Aleksandryjskich*, której autor poświęca trzy zdania, z których każde jest błędne. Mimo, że wiele opracowań dotyczących historii Kościoła koptyjskiego nadal wiąże autorstwo *Historii* z postacią Sāwīrusa ibn al-Muqaffa, to natura jego wkładu w powstanie dzieła jest niejasna. Johannes den Heijer, który prześledził relację między dwiema recenzjami *Historii* zaprzecza jakimkolwiek udziałowi Sāwīrusa w powstaniu dzieła. Według niego, głównym redaktorem i wydawcą dzieła oraz autorem dwóch zamieszczonych w nim żywotów był aleksandryjski diakon Mawhūb ibn Mansūr ibn Mufarriḡ (zm. 1100), po którym żywoty następnych patriarchów pisali kolejni autorzy. Właściwa *Historia Patriarchów* kończy się na żywocie 74 patriarchy (1216), a następne żywoty uznaje się za jej kontynuację (do r. 1942). Podstawowym studium na temat *Historii Patriarchów Aleksandryjskich* jest: Johannes den Heijer, *Mawhūb ibn Mansūr ibn Mufarriḡ et l'historiographie copto-*

-arabe. *Etude sur la composition de l'Histoire des Patriarches d'Alexandrie*, Louvain 1989 (CSCO 513. Subsidia 83). Autor recenzowanej książki nie wymienia go w swej bibliografii, choć podaje w niej (z błędami) inne jego wcześniejsze artykuły. Prezentacja pozostałych źródeł to, jak powiedziałem wyżej, w zasadzie lista nazwisk uzupełniona nieistotnymi informacjami, które można znaleźć gdziekolwiek.

Wartość książki i zawartej w niej wiedzy podważają zbyt liczne błędy faktograficzne. Pełno ich w książce i naprawdę trudno znaleźć strony bez pomyłek i nieścisłości. Niefrasobliwość autora wobec faktów czy twórczości innych autorów jest niezwykła. Oto wybrane przykłady. W opisie prześladowań chrześcijan w Egipcie za czasów cesarza Dioklecjana na s. 45 autor pisze: „... okres prześladowań moeno odcisnął się na życiu i umysłowości Koptów, do tego stopnia, że postanowili oni przyjąć do użytku kościelnego kalendarz według ery męczenników (Anno Martyrii), który dla nich posiada niemal takie samo znaczenie, jak chronologia od narodzin Jezusa Chrystusa (Anno Domini)”. Zamiast powoływać się w tym względzie na pełną błędów publikację Aziza S. Atiya, autor mógł zajrzeć do *Vademecum historyka starożytnej Grecji i Rzymu. Źródłoznawstwo późnego antyku*, t. III, Warszawa 1999 s. 348-49, gdzie problem ery Dioklecjana, lub inaczej Męczenników jest zupełnie odmiennie wyjaśniony. Można też było zajrzeć do: L. S. B. MacCoull, K. A. Worp, *The Era of Martyrs*, [w:] *Miscellanea papyrologica in occasione del bicentenario della edizione della Charta Borgiana*, Florence 1999 s. 375-408.

Na s. 46 czytamy: „W IV wieku patriarchat aleksandryjski obejmował cały Egipt, Tebaidę, Libię i Pentapolis z 9 metropoliami i 100 biskupstwami”. Skoro patriarchat obejmował cały Egipt to i Tebaidę, bo to część Egiptu; autor zapomniał jednak zaznaczyć że 9 metropolii które wymienia, to metropolie tylko z terenu Libii i Pentapolis gdyż w Egipcie metropolie nigdy nie powstały. Z cytatu wynika jedno, autor nie zna ważnej publikacji Ewy Wipszyckiej w której wyjaśnia ona dlaczego w Egipcie tak się stało, por. E. Wipszycka, *Patriarcha aleksandryjski i jego biskupi (IV-VII w.)*, *Przegląd Historyczny* 73 (3-4), 1982 s. 177-194. Na tej samej s. 46 autor pisze, iż miejscem rozwijającego się w Egipcie życia pustelniczego były głównie pustynie arabskie. Czytelnik choć trochę znający topografię kraju nad Nilem wie, że jest tam Pustynia Arabska i Pustynia Zachodnia i na nich zamieszkiwali pierwsi anachoreci. Na s. 49 autor pisze, iż cesarz Justynian podzielił Egipt na dwie prowincje: dolny Egipt i górny Egipt, co nie jest prawdą. Taki tradycyjny podział Egiptu istniał już od czasów faraonów a podział administracyjny jakiego dokonał Justynian był całkiem inny. Ciekawe skąd autor wziął precyzyjną wiadomość cytowaną na s. 47, iż około połowy V wieku było 80 tysięcy mnichów reguły bazylikańskiej i około 50 tysięcy mnichów reguły pachomiańskiej. A ilu było mnichów żyjących według innych reguł? Wspominanie o „nacionalizmie egipskim” (s. 48), „narodowym fanatyzmie Koptów” (s. 50) świadczy, iż autor opiera się na starych opracowaniach i poglądach odchodzących już do lamusa historii a nie zna innych nowszych opracowań jak na przykład: E. Wipszycka, *Czy u schyłku starożytności istniały ruchy narodowe?*, *Kwartalnik Historyczny* 84 (3), 1977 s. 551-563; E. Wipszycka, *La nationalisme a-t-il existé dans l'Egypte byzantine?*, *JJP* 22, 1992 s. 83-128; W. Myszor, *Chrześcijaństwo koptyjskie przed inwazją islamu*, *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Studia Reli-*

giologica 32, 1999 s. 11-32. Dziwne, że autor piszący rozdział o historii chrześcijaństwa w Egipcie w okresie przed najazdem arabskim, nie cytuje żadnej z kilkunastu prac prof. Ewy Wipszyckiej poświęconych temu okresowi. W bibliografii wymienione są dwie, te najmniej ważne dla omawianego okresu.

W rozdziale opisującym sytuację chrześcijan na Bliskim Wschodzie pojawiają się terminy ahl al-Kitāb (Ludzie Księgi) i ahl al-dhimma, ale autor jak gdyby niezbyt dokładnie rozumie jakie znaczenie miały one w ówczesnym islamie. Na s. 76 pisze: „Ludzi Księgi” określano jako „uprzywilejowani” (ahl dimmi): w zamian za regularne płacenie specjalnych podatków i pogodzenie się z mniejszymi prawami od tych, które posiadali muzułmanie. Chrześcijanom gwarantowano ochronę życia i dóbr oraz możliwość wyznawania swojej religii.” Termin ahl al-Kitāb w Koranie i w powstałej na jego podstawie terminologii muzułmańskiej oznacza żydów i chrześcijan, posiadaczy wcześniej objawionych ksiąg czyli al-Tawrat (Tora), al-Zabur (Księga Psalmów) i al-Indzil (Ewangelie). Później włączono do tej grupy także zoroastrian (al-mağūs) oraz sabejczyków (al-sabi’ūn). Natomiast termin ahl al-dhimma (lub dhimmi) to zbiorcze określenie wspomnianych wyznawców religii objawionych, którym muzułmanie na podstawie zawartego na czas nieokreślony kontraktu (dhimma) udzielili gościnności i opieki. Tak więc dimmowie (dhimmi) to ludzie pozostający pod opieką muzułmanów. Warunkiem takiego kontraktu zapewniającego opiekę było zaakceptowanie dominacji islamu. Traktaty zawierane podczas podbojów zapewniały dimmom gwarancje bezpieczeństwa i poszanowanie dobytku w zamian za płacenie trybutu, który potem przekształcił się w specjalny podatek ġizja (poglówne). Mogli oni także zachować swoją religię i wewnętrzną autonomię. Jednak dimmi to zupełnie co innego niż muzułmanin i o żadnym uprzywilejowaniu tych pierwszych mowy być nie może. Były to dwie odrębne społeczności w ramach państwa muzułmańskiego rządzące się swymi własnymi prawami, lecz dimmi musieli znosić pewne ograniczenia (Przymierze Umara). Szkoda, że autor cytując w przypisie 76 rozliczne prace na temat dimmich (bardzo różnej wartości) nie oparł się po prostu na dwóch ważnych hasłach w *Encyclopedia of Islam*, Leyden-London 1960-, które prezentują rozsądny punkt widzenia na ten temat (G. Vajda, *Ahl al-Kitāb*, EI² I, s. 264-266; C. Cahen, *Dhimma*, EI² II s. 227-231).

Zupełnie niezrozumiałe jest używanie przez autora określenia „Karta Umara”, podczas gdy w literaturze przedmiotu powszechnie i od dawna stosowana jest nazwa „Przymierze Umara” (Hitti, *Dzieje Arabów* s. 198). Dokument ten wywołał wiele dyskusji, zarówno co do swej autentyczności jak i znaczenia. Dawniejsi uczeni skłonni byli uznać go za apokryf, który powstał w IV stuleciu ery muzułmańskiej a także za oznakę izolacji i dyskryminacji niemuzułmanów w późniejszym okresie historii islamu. Obecnie przeważa pogląd, iż odzwierciedlał on, przynajmniej częściowo, warunki okresu podbojów a jego treść miała w zamierzeniu raczej chronić muzułmanów niż szkodzić niemuzułmanom, por. A. Noth, *Abgrenzungsprobleme zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen. Das „Bedingungen Umars (as shurut al-umariyya)” unter einem anderen Aspekt gelesen*, JSAI 9, 1987 s. 290-315. Pakt Umara powstawał stopniowo poprzez dodawanie do niego ustalonych już zwyczajów i precedensów, tak więc istnieje wiele wariantów jego tekstu.

Obecnie wśród badaczy panuje powszechne przekonanie, iż Pakt Umara powstał w końcu IX lub na początku X w., a pierwsze cytaty jego postanowień spotykamy w dziełach muzułmańskich prawników piszących w XI lub w początkach XII w. Zastanawia, dlaczego autor pisząc o Pakcie Umara cytuje na przykład przestarzałą pracę A. S. Trittona (1930) a nie uwzględnia najnowszych opracowań A. Notha (1987) czy M. R. Cohena (1999).

Omawiając na s. 96-99 dzieje patriarchatu melkickiego Aleksandrii w latach 634-750 pisze: „W omawianym okresie na tronie patriarszym zasiadało więc tylko czterech patriarchów, których wpływ w Egipcie był dalece zmarginalizowany. (...) Tę rozwiniętą i dobrze prosperującą organizację Kościoła melkickiego zniszczyło kilka czynników: tworzenie równoległej, konkurującej hierarchii monofizyckiej, podbój arabski a z nim odejście Bizantyjczyków. (...) Nie oznacza to, że melkici, którzy jeszcze za rządów bizantyjskich w Egipcie byli w zdecydowanej mniejszości, zniknęli zupełnie.” Nie wiemy jaka liczba melkitów i antychalcedończyków żyła w Egipcie za rządów bizantyjskich, ale równoległa w stosunku do chalcedońskiej hierarchia koptyjska powstała znacznie wcześniej, na długo przed podbojem arabskim, por. Hainthaler T., *Die Ausbildung von zwei Hierarchien. Die chalcedonische Hierarchie – Melkiten. Die antichalcedonische Hierarchie – Kopten*, [w:] A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glaube der Kirche*. Bd. 2/4: *Die Kirche von Alexandria mit Nubien und Äthiopien*, Freiburg-Bern-Wien 1990 s. 60-90. Egipski Kościół melkicki istniał nadal, choć podbój arabski w jego dziejach oznaczał dramatyczną zmianę sytuacji na gorsze. Wrogość między Koptami a melkitami pozostała, choć nie należy poważnie traktować przekazu al-Makriziego z XIV w. o wzajemnym mordowaniu się Koptów i melkitów (s. 99).

Dziwne, że autor pisząc o sytuacji melkitów w Egipcie w latach 750-969 (s. 162-165) nie omawia ani słowem panowania patriarchy Eutychiusza (933-940) i uskarżając się na brak źródeł nie wykorzystuje wiadomości zawartych w jego *Rocznikach* na temat innych egipskich melkickich patriarchów tego okresu (Politianos, Eustacjusz, Christoforos, Christodulos). Naprawdę szkoda, że autor opisując położenie melkitów i dzieje Kościoła melkickiego w Egipcie nie wykorzystał pracy: Stanley H. Skreslet, *The Greeks in medieval Islamic Egypt: A Melkite dhimmi community under the patriarch of Alexandria (640-1095)*, Ph. D. dissertation, Yale University 1987, która bardzo sumiennie przedstawia dzieje tego kościoła w omawianym okresie, albo chociażby bardzo starej pracy: John Mason Neale, *A History of the Holy Eastern Church. The Patriarchate of Alexandria*, vol. I-II, London 1847.

W rozdziale IV, w części poświęconej panowaniu dynastii Fatymidów w Egipcie, na s. 218 czytamy: „Jedną z najważniejszych osobistości na dworze al-Mu'izza (953-975), pierwszego fatymidzkiego kalifa rezydującego w Kairze był Kopt. Władca ten do tego stopnia faworyzował Koptów, że chrześcijanie układali na jego temat legendy.” Autor zapomniał dodać, iż ten tajemniczy Kopt to Abu al-Yumn Quzman ibn Mina, który pełnił przez wiele lat urząd wezyra. Był on pobożnym filantropem, który wspomagał biednych i przekazał koptyjskiemu patriarsze wielką sumę pieniędzy na budowę i remonty kościołów. Jedną z koptyjskich legend związanych z kalifem al-Mu'izzem jest legenda

o tym, iż przyjął on chrzest i stał się chrześcijaninem. Jeszcze dziś w kościele św. Merkuriusza w Starym Kairze pokazuje się chrzcielnicę, w której udzielono mu chrztu i jego grób. Dalej czytamy: „Syn al-Mu'izza kalif al-Aziz (975-996) poślubił melkicką chrześcijankę (ściślej mówiąc Rusinkę) i pod jej wpływem mianował jej dwóch braci melkickimi patriarchami: Arseniusza biskupem Aleksandrii (1000-1010) i Orestiusza biskupem Jerozolimy (986-1006). (...) Al-Aziz *znosił wszelkie różnice społeczne pomiędzy muzułmanami a chrześcijanami* (podkr. moje), ci ostatni bez przeszkód mogli piastować urzędy państwowe. Chrześcijanie remontowali stare, a nawet wznosili nowe kościoły. Wszyscy wyznawcy Chrystusa, którzy siłą zostali zmuszeni do przyjęcia islamu, mogli powrócić na łono Kościoła. Zdarzało się nawet iż władcy fatymidzcy brali udział w świątach chrześcijańskich.” Fragment ten wymaga kilku sprostowań. Żona al-Aziza była na pewno chrześcijanką. P. Hitti utrzymywał, iż była ona Rusinką z pochodzenia, ale nie podał źródła tej informacji, i w świetle wiadomości jakie posiadamy wydaje się to nieprawdopodobne. Bracia żony kalifa zostali: Arseniusz najpierw metropolitą Misr i Kairu w r. 986 a melkickim patriarchą Aleksandrii w r. 1000, a Orestes (nie Orestiusz) patriarchą Jerozolimy. Al-Aziz nie mógł znieść wszelkich różnic społecznych między muzułmanami a chrześcijanami, gdyż w takim przypadku musiałby zmienić warunki kontraktu (dhimma) zawartego między obiema społecznościami i podważyć podstawy dominacji islamu, co skończyłoby się zapewne powszechną muzułmańską rewoltą. Kalif był po prostu nadzwyczaj tolerancyjny wobec dimmich, pomimo silnych sprzeciwów społeczności muzułmańskiej. Chrześcijanie i wcześniej piastowali urzędy państwowe (patrz Przymierze Umara) ale w okresie Fatymidów mogli piastować nawet te najwyższe, i w tym czasie często je piastowali, co nie przysparzało im sympatii muzułmanów. Remonty starych kościołów i budowa nowych miały miejsce w ciągu całego okresu islamskiego (patrz Przymierze Umara), zgoda na to zależała od dobrej woli gubernatora lub panującego albo od wysokości łapówki dla odpowiednich urzędników. Jeśli chodzi o zgodę na powrót na łono Kościoła wszystkich wyznawców Chrystusa nawróconych na islam siłą, nie mogli być ich w Egipcie w tym czasie jeszcze zbyt wielu, gdyż przypadki nawracania siłą miały miejsce rzadko. Według prawa islamskiego, konwersja na islam dokonana siłą, nie miała mocy wiążącej i mogła być unieważniona. Polecam najnowszą publikację na ten temat: Yohanan Friedmann, *Tolerance and Coercion in Islam. Interfaith Relations in the Muslim Tradition*, Cambridge 2003. W przypadku świąt chrześcijańskich, muzułmanie, szczególnie w Egipcie, chętnie je obchodzili wraz z chrześcijanami, pozostawiając chrześcijanom ich część religijną, sami natomiast uczestniczyli w ich świeckiej, przyjemniejszej części. Władcy często obserwowali uroczystości świąteczne wraz ze swym dworem, ale nigdy nie uczestniczyli w nich osobiście.

Jedne z najbardziej srogich prześladowań w całej historii islamu dotknęły chrześcijan i żydów za panowania fatymidzkiego kalifa al-Hakima (996-1021). Autor często określa go szalonym (na 18 wystąpień jego imienia w tekście książki, 8 to szalony kalif al-Hakim), ale nigdzie nie wyjaśnia, dlaczego tak uważa, choć na ten temat istnieje obszerna literatura. W przypisach i bibliografii próżno szukać ważnych dla zrozumienia postawy i działań tego kalifa prac takich autorów jak P. J. Vatikiotidis (1957), J. H. Forsyth

(1977), J. Van Ess (1977), H. Halm (1986) czy P. E. Walker (1993). Brak zupełnie charakterystyki okresu Fatymidów, charakteru ich rządów i ich polityki religijnej. Niewiele jest też szczegółów na temat rodzaju prześladowań i ich przebiegu. Autor ponownie nie wykorzystał w pełni wiadomości zawartych w źródle o kapitalnym znaczeniu dla rządów tego kalifa, czyli *Kontynuacji Jahjā al-Antakī*. Prześladowania nie odniosły zamierzonego skutku gdyż, po pierwsze wspólnota chrześcijańska wykazała wielką wytrwałość i spójność, a po drugie ponieważ w postawie kalifa nastąpiła w pewnym momencie niezwykła zmiana. W r. 1020 kalif odwołał większość swych represyjnych dekretów, jak powiada Jahjā al-Antakī, pod wpływem melkickiego mnicha o imieniu Anbā Salmūn, który był przełożonym klasztoru Dajr Tūrṣīnā w okolicach Kairu (nazwa Tūrṣīnā znaczy także Synaj, ale klasztorem, którym kierował Anbā Salmūn nie był słynny klasztor na Synaju jak chce autor na s. 219). Pozwolił także, co było niezwykle, na powrót do chrześcijaństwa wszystkim, którzy przeszli na islam.

Opisując dzieje patriarchatu aleksandryjskiego w okresie wypraw krzyżowych trzeba zdawać sobie sprawę, iż po r. 1095 nie dysponujemy już żadnymi źródłami melkickimi dotyczącymi tego patriarchatu. Chrześcijanie egipscy reprezentowani są wyłącznie w źródłach koptyjskich, głównie w *Historii Patriarchów*, a także w *Kitāb al-Tawāriḥ* (Kronika wschodnia, Chronicon Orientale) ukończonej w r. 1257, której autorem jest być może Butrus Ibn al-Rāhib oraz w II części *Tārīḥ al-Muslimīn* (Historia muzułmanów, Historia Saracenicā) doprowadzonej do r. 1260, której autorem jest Al-Makīn. Szkoda, że autor pisząc o stosunku egipskich chrześcijan do krzyżowców (s. 259) nie powołał się na artykuł Françoise Micheau, *Croisades et croisés vus par les historiens arabes chrétiens d'Égypte*, [w:] *Itinéraires d'Orient. Hommages à Claude Cahen*, Paris 1994 s. 169-185, gdzie autorka pisze, w oparciu o źródła, o wzajemnym niezrozumieniu między krzyżowcami a Koptami (i innymi chrześcijanami wschodnimi), a nawet o otwartej wrogości.

Problem stosunków między bliskowschodnimi chrześcijanami a krzyżowcami to zagadnienie, które prawie całkowicie umknęło uwadze autora. Nie ma w bibliografii takich klasycznych pozycji jak Anna-Dorothee Van den Brincken, *Die „Nationes Christianorum orientaliū” im Verständnis der lateinischen Historiographie*, Köln-Weimar 1973, Joshua Prawer, *Social Classes in the Crusader States: The Minorities*, [w:] *A History of the Crusades*, wyd. K. M. Setton, London 1985, T. V s. 59-115, Hadia Dajani-Shakeel, *Natives and Franks in Palestine: perceptions and interaction*, [w:] *Conversion and Continuity: Indigenous Christian Communities in Islamic Lands, Eight to Eighteenth Centuries*, wyd. M. Gervers i R. Bikhazi, Toronto 1990 s. 161-184 ani najnowszych jak Johannes Pahlitzsch, *Graeci und Suriani im Palästina der Kreuzfahrerzeit. Beiträge und Quellen zur Geschichte des griechisch-orthodoxen Patriarchats von Jerusalem*, Berlin 2001 (Berliner Historische Studien 33. Ordensstudien 15). Poza ogólnikami, typu „pomiędzy klerem łacińskim a melkickim nie wytworzyły się głębokie więzy współpracy” nie ma w książce żadnej pogłębionej analizy tych bardzo skomplikowanych i czasem dramatycznych stosunków oraz odpowiedzi na pytanie, dlaczego tak się stało. Szkoda, bo był to dla autora świetny temat na ciekawą książkę. Innym ciekawym tematem byłaby opo-

wieść o kontaktach zachodniego chrześcijaństwa z islamem. Nigdzie i nigdy potem świat ten nie koegzystował tak blisko z cywilizacją arabskiego islamu, jak w Ziemi Świętej podczas wypraw krzyżowych.

Przedstawiając sytuację chrześcijan w państwie mamelukim i sytuację melkitów w Egipcie w późnym średniowieczu (1250-1516), na s. 314 autor pisze: „Np. 20 października 1295 roku władca (Al-Ādil Kitbugā) zabronił dosiadania wierzchowca chrześcijanom i żydom.” Trzeba przypomnieć, iż zabraniało im tego już „Przymierze Umara”, a edykt sułtana z r. 1295 był tylko przypomnieniem tamtego zakazu. Na s. 331 czytamy: „Zakazano też chrześcijanom świętowania z okazji wylewu Nilu.” Święto to, jedno z najważniejszych świąt chrześcijańskich w Egipcie, obchodzone było 16 maja, tuż przed rocznym wylewem Nilu, i było wspaniałą okazją do wspólnego świętowania dla chrześcijan i muzułmanów. Pito duże ilości wina, tańczono i śpiewano. Religijna część święta miała postać uroczystej procesji, podczas której relikwiarz zawierający kości jednego z męczenników przenoszony był nad rzekę i zanurzany w wodzie, która od tego momentu powinna zacząć przybierać. Święto to było, podobnie jak inne święta chrześcijańskie, okresowo zakazywane pod pozorem zapobieżenia nieobyczajnym zachowaniom, jakie miały miejsce podczas jego trwania. Ostatecznie za panowania sułtana Al-Mālik al-Sālih Salāh al-Dīn Hadżdī (1381-1382) relikwiarz został zarekwirowany przez władze, relikwie spalone a popioły wrzucone do Nilu.

W książce jest wiele niedopowiedzeń i braków, które u czytelnika choć trochę zorientowanego w tematyce pracy, powodują wątpliwości, czy autor do końca pewny jest podawanych wiadomości, czy też powtarza je bezkrytycznie za niezbyt wiarygodnymi autorami. Autor często odsyła czytelników do opracowań, które u omawianym w danym momencie zagadnieniem mają niewiele wspólnego, a zapomina o pracach ważnych, nieraz wręcz podstawowych. Oto garść przykładów. Na s. 22 omawiając dorobek al-Makrīzīego pisze: „Z kolei jego *Historia Koptów* zachowała się jedynie w wersji łacińskiej i stanowi pierwszą syntezę koptyjskiego i abisyńskiego chrześcijaństwa.” Oczywiście, *Akbar Kibt Misr* (Wiadomości na temat Koptów z Egiptu) zachowały się w języku arabskim, jako część najbardziej cenionego dzieła al-Makrīzīego *Kitab al-mawa'iz wa'l-i'tibar fi dikr al-ḥitāt wa'l-athar* (Księga napomnień i pouczającego przykładu). Pierwszy łaciński przekład tego fragmentu, zatytułowany *Makrizi Historia Coptorum* wydał H. J. Wetzer w r. 1828. Na s. 82, wspominając o ucisku fiskalnym chrześcijan autor pisze, iż „pragmatyka (pobierania podatków) była nieco odmienna na Półwyspie Arabskim, w Syrii, Egipcie, Dolnej Mezopotamii i Sawadzie.” As-Sawad to Dolna Mezopotamia, gdyż w czasach islamu Mezopotamia dzieliła się na część północną (Górna Mezopotamia, al-Jazira) i południową (Dolna Mezopotamia, al-Irak, as-Sawad). Zamiast na s. 123 (przypis 273) zawile wyjaśniać etymologię terminu Saracen i powoływać się na leciwy już *Słownik kultury świata arabskiego*, lepiej było odesłać czytelnika do rzetelnych i nowych publikacji w rodzaju I. Shahid, *Rome and the Arabs: a prolegomenon to the study of Byzantium and the Arabs*, Washington 1984 s. 123-141 czy A. Savvides, *Some notes on the terms Agarenoi, Ismaelitai and Sarakenoi in Byzantine sources*, Byzantion 67, 1997 s. 89-96. Opisujać stałe kłopoty z chronologią Kościoła melkickiego w średniowieczu na

s. 213 autor podaje: „Pewną pomocą służy zredagowany w okresie Komnenów (1081-1185) Synodikon czyli modlitwa odmawiana na specjalną okazję w Kościele greckim w pierwszą niedzielę Wielkiego Postu.” Synodikon to nie modlitwa ale nazwa księgi, powstałej po ostatecznym odnowieniu kultu obrazów (843) dla upamiętnienia obrońców wiary i potępienia heretyków, z czasem uzupełniana kolejnymi anatemami. Synodikon był odczytywany uroczystie w obrzędzie upamiętniającym triumf ortodoksji w pierwszą niedzielę Wielkiego Postu.

Opisując na stronie 142-143 chaotycznie i ogólnikowo rządy abbasydzkiego kalifa al-Mutawakkila (847-861) i jego prześladowania jakim poddani zostali chrześcijanie, autor cytuje w przypisach przeróżne dzieła, między innymi wspomniany już leciwy *Mały słownik kultury świata arabskiego* (1971) i chyba swoją ulubioną monografię autorstwa J. Nasrallaha i R. Haddada, nie wspomina zaś ani razu fundamentalnej pracy: Jean Maurice Fiey, *Chrétiens syriaques sous les Abbasides surtout à Bagdad (749-1258)*, Louvain 1980, w której na s. 83-105 przedstawione jest tło, przyczyny, przebieg i skutki prześladowań. Pałac we wschodniej części Bagdadu, gdzie w końcu VIII w. zamieszkali jeńcy greccy, zwany Dār al-Rūm, przekształcił się później w syryjską (nestoriańską) dzielnicę patriarchalną Dayr al-Rūm, gdzie był także kościół melkicki, por. J. M. Fiey, „Rūm” à l’Est de l’Euphrate, *Le Muséon* 90, 1977 s. 374-376; nazwy tej w żaden sposób nie można tłumaczyć jako „dzielnica melkitów”, jak chce autor na s. 201; termin Rūm kojarzony był w islamie głównie z Bizancjum i grekojęzycznymi Bizantyjczykami, por. C. E. Bosworth, *Rūm*, *IEP* VIII s. 602-606). Szkoda, iż także w podrozdziałach zatytułowanych „Melkické wspólnoty w Mezopotamii i Azji Środkowej” (s. 128-131, 201-203) autor nie skorzystał z wymienionego wyżej artykułu J. M. Fiey, co pomogłoby mu, między innymi, jaśniej przedstawić spór na temat Rūmagird-Romagyris oraz historię melkitów na terenach położonych na wschód od Eufratu.

Na s. 262-263 autor opisuje historię koptyjskiego dysydenta (reformator to przesadnie określenie) mnicha Abū l-Fakr Markus, zwanego Ibn al-Kunbar (zm. 1208). Pisze, iż chciał on odnowić teologię monofizyczną, ale to też chyba przesada, chodziło mu głównie o przywrócenie w Kościele koptyjskim zwyczaju spowiedzi na ucho i częstej komunii św., które popadły wówczas w zupełne zapomnienie. Ponieważ hierarchia koptyjska była głucha na jego postulaty, Markus wszedł w kontakt z przedstawicielami licznej w Damietta społeczności melkickiej i przeszedł na łono Kościoła melkickiego, por. Samir Khalil Samir SJ, *Vie et oeuvre de Marc ibn Qunbar*, [w:] *Christianisme d’Egypte*, Paris-Louvain 1995 s. 123-158.

Autor jest denerwujący niekonsekwentny i nieprecyzyjny w podawaniu tytułów omawianych dzieł; raz podaje tylko ich tytuł w języku oryginalnym, raz tylko jego przekład na język polski, a jeszcze innym razem podane tłumaczenie tytułu odbiega od stosowanego w języku polskim. Polski przekład tytułu sławnego dzieła al-Tabarięgo na s. 21 według autora brzmi *Kronika wysłanników Boga i królów*, choć arabski tytuł *Muhtasar ta’rih ar-rusul wa’l-muluk* (zapisany przez jego autora w kolofonie jednego z rękopisów) powszechnie przekłada się jako *Skrót (epitome) wiadomości o prorokach i królach* albo po prostu *Wiadomości o prorokach i królach*. Dlaczego tytuły dzieł św. Jana Damasceńskiego

go na s. 117-118 podane są po łacinie, skoro autor ten pisał po grecku? Dlaczego nie podano polskich tłumaczeń tych tytułów? Przecież *Oratio pro sacris imaginibus* to *Mowy apologetyczne przeciw tym, którzy potępiają święte obrazy* (Szymusiak-Starowieyski, SWP s. 211) albo *Mowy obronne przeciw tym, którzy odrzucają święte obrazy* (M. Dylewska, Vox Patrum 36-37, 1999 s. 497-516). Dlaczego na s. 191-192 przy omawianiu twórczości jednego z najważniejszych teologów melkickich, Teodora Abū Kurra, biskupa Hārran autor nie podał tytułu żadnego z jego licznie zachowanych dzieł?

Pomocą w rzetelnej publikacji naukowej powinny być przypisy, w których autor wskazuje czytelnikowi z jakich prac korzystał i jakie prace ewentualnie poleca do dalszej lektury. Niestety, przypisy w recenzowanej książce sprawiają często wrażenie spisu dobranych przypadkowo publikacji bez ich jakiegokolwiek selekcji i chronologii, jak na przykład przypis 241 na s. 116 czy przypis 228 na s. 191. W przypisie 215 na s. 110, dotyczącym postaci św. Saby, autor powołuje się na dwa hasła encyklopedyczne (jedno bardzo stare) oraz popularną pracę M. Kaniora, a nie wymienia najnowszej monografii poświęconej tej wybitnej postaci której autorem jest J. Patrich (1994). Podobnie jest w przypisie 216 na stronie sąsiedniej, gdzie cytowana jest literatura na temat klasztoru św. Saby, także mocno przestarzała i bez ważnej pracy Y. Hirschfelda (1992). Bardzo często w przypisach autor stosuje denerwującą metodę odsyłania czytelnika do całych książek lub artykułów bez wskazania, z którego dokładnie miejsca pochodzi cytowana informacja. Taka metoda cytowania skłania czytelnika do podejrzeń, że autor nie czytał cytowanych prac lecz spaisał je z jakiejś bibliografii. W przypisach brakuje często informacji o polskich przekładach cytowanych źródeł (na przykład *Opowieść biskupa Arkulfa*, Hegumena Daniela z ziemi ruskiej pielgrzymka do Ziemi Świętej, *Materiały historyczne Nikefora Bryenniosa* itp.).

Autor w swej narracji nadużywa przymiotników, na przykład, jak represje to srogie, jak tortury to wstrząsające, jak przemoc to brutalna, jak kłopoty to olbrzymie, jak podatek to haniebny, pojawiają się także „bandyckie wprost żądania” czy „strasliwe zniszczenia kościołów”. Niekiedy także język polski sprawia autorowi pewne kłopoty i oto pojawiają się takie niezręczne sformułowania jak „pod względem eklezjalnym” (s. 61), „w aspekcie eklezjalnym” (s. 366), „bilingwiczny dokument” (s. 363), „rozwydrzeni Beduini” (s. 225), „dalece marginalna mniejszość” (s. 162, 328), a nawet „Jerozolima wciągnięta w wir stopniowej islamizacji” (s. 101). Gdyby nad tekstem czuwał kompetentny redaktor, wielu błędów dałoby się uniknąć. W książce jest także sporo literówek, jak na przykład kalif al-Wasik zamiast al-Watik (s. 155), Kajarawan zamiast Kajrawan (s. 189) czy Sitt al-Muluk zamiast Sitt al-Mulk (s. 220).

Podstawą każdej dobrej książki naukowej powinna być bibliografia. Potrzebne jest bowiem nie tylko dotarcie do źródeł, ale także i wiedza o tym, co w danej dziedzinie zostało już dokonane. Szczególnie ważne jest to w przypadku historii. We Wstępie czytamy: „Autor niniejszej pracy wykorzystywał dużą liczbę dzieł pomocniczych, których spora część cytowana jest raz, inne kilka razy. Jest to jak najbardziej zgodne z ideą syntezy, w myśl której należy przedstawić i zasygnalizować w miarę możliwości jak najwięcej informacji nie wchodząc w szczegółowe dywagacje”. Oczywiście trudno wymagać

aby bibliografia dotycząca tak obszernego tematu była wyczerpująca. Niestety autor omawianej książki nie uwzględnił w swej bibliografii licznych, ważnych opracowań opublikowanych w ostatnich latach, a brak ten jest bardzo dotkliwy, gdyż nowe osiągnięcia naukowe w wielu wypadkach zupełnie zmieniły poglądy mające dawniej prawo obywatelstwa w historii. Jeśli książka ma na karcie tytułowej rok wydania 2004 to trzeba starać się wykorzystać i uwzględnić w bibliografii pozycje najnowsze. Bibliografia zestawiona przez autora sprawia miejscami wrażenie dość przypadkowego zbioru (skopiowanego z innych bibliografii?), gdzie prace drugorzędnej wartości pomieszczone są z pracami ważnymi, a prace przestarzałe lub mocno leciwe sąsiadują z nowymi publikacjami. Naprawdę, czasami trudno zgadnąć co w zestawionej przez autora bibliografii robią takie a nie inne pozycje i dlaczego brak w niej tylu innych ważnych. Bibliografia rói się od błędów (literówki, pomyłone tytuły, nazwiska autorów, powtórzenia) i wygląda na to, iż autor nie zadbał o jej fachową redakcję. Kilka pierwszych z brzegu przykładów. Oba artykuły których autorem według bibliografii jest D. de Smet są autorstwa J. den Heijera. Dlaczego ta sama książka, której autorem jest A. Baumstark jest w bibliografii wymieniona dwukrotnie, podobnie jak kilka innych? Spencer Trimmingham J. to w rzeczywistości Trimmingham S. J., Douvillier J. to Dauvillier J., Boulliet W. to Bulliet W., H. Buchmausen to H. Buhchausen a Detlef C. i Müller G. to jedna osoba Detlef C. G. Müller.

Osobny akapit należy się tej części bibliografii, która jest poświęcona źródłom. Jak na bibliografię źródeł w książce historycznej, jest ona skandaliczna! Jej układ jest przedziwny. Ci sami autorzy raz występują pod własnym nazwiskiem (Yahyā ibn Ādam, Kitāb al-harāġ; Yahyā al-Antākī, Cronache), a innym razem pod tytułem swego dzieła albo pod jego pierwszym słowem (Le livre de l'impot foncier, Kitāb al-Kharaj; Histoire de Yahya-ibn-Sa'īd d'Antioche). Niektórzy występują na przykład pod francuską wersją swego imienia (Jean Damascène) aby nieco dalej wystąpić pod wersją łacińską (Ioanni Damasceni lub Joanni Damasceni). Inni w ogóle nie dostępują zaszczytu występowania w bibliografii pod własnym imieniem i cytowani są według pierwszego słowa tytułu swego dzieła (Chronique de Jean, évêque de Nikiou; Les praires d'or [par] Maçoudi; The Life of Saladin by Behā ad-Dīn), najczęściej w przekładzie na jakiś język zachodnioeuropejski. Z zawartości tej części bibliografii wynika jasno, iż jej autor ma słabe rozeznanie w jakości cytowanych źródeł ponieważ przeważają w niej stare, a nawet bardzo stare wydania.

Integralną część każdej publikacji naukowej stanowi indeks. W omawianej książce są dwa indeksy: indeks osób i indeks nazw geograficznych, niestety oba nie bez wad. W indeksie osób – Arkulf, bp Périgeux i Arkulf, pielgrzym to ta sama osoba; Filoteusz i Filoteos to to samo imię w wersji spolszczonej i greckiej; Maurycy z Dacji (ok. 1275), to w rzeczywistości franciszkanin Mauritius Frater z Bergen w Norwegii; Orestiusz to Orestes, melkicki patriarcha Jerozolimy; Piotr, zwany Capitolias to Piotr z Capitolias (Beth Ras), męczennik chrześcijański z czasów Walida I; Salomon, przełożony z Synaju to nie Anba Salmūn wspomniany przez Jahjā al-Antākī. Indeks nazw geograficznych potwierdza, iż geografia Bliskiego Wschodu nie jest mocną stroną autora. Akka, Ak-

kon, Akra, Saint-Jean d'Acre to ta sama miejscowość czyli starożytna Ptolemais (Acre) w Palestynie; Anastasis to oczywiście kościół w Jerozolimie; Cyr i Cyrrus to to samo miasto w prowincji Euphratensis; Cezarea to Cezarea Nadmorska (Palestyńska); Euphratesia albo Euphratensis to prowincja w północnej Mezopotamii; Filadelfia to miasto w Dekapolis (dzisiejszy Amman); Emes to starożytna Emesa, współczesne Homs (Syria); Faros to oczywiście wyspa i znajdująca się tam latarnia morska w Aleksandrii; Heraklea to Heraklea Pontyjska w prowincji Honorias (Azja Mniejsza); Lion = Lyon; Mambiğ = Manbiğ; Ptolemais to Ptolemais Hermiou w Tebaidzie (Egipt); Sawada to as-Sawad (Dolna Mezopotamia); Transoksonia = Transoksania; Zatoka Akabańska to Zatoka Akaba.

W książce brak spisu ilustracji i map oraz źródła ich pochodzenia. Podejrzewam (ale nie mam pewności) że niektóre z nich autor wykonał osobiście podczas pobytu w Syrii i szkoda, że tego nie zaznaczył. Natomiast podpisy pod wieloma z nich są bardzo ogólne. Oto kilka przykładów. Ilustracja na s. 107 ma podpis „Typowa lokalizacja monasteru wschodniego – na pustkowiu”. Ilustracja na s. 149 podpisana jest „Wnętrze jednego z licznych podziemnych kościołów Kapadocji, które ukrywano w obawie przed najazdami muzułmańskimi”. Kościoły skalne, a nie podziemne, w Kapadocji były kościołami klasztornymi i napewno nie ukrywano ich przed muzułmanami. Ilustracja na s. 154 ma podpis „Ruiny kościoła melkickiego w Bosrze”. W Bosrze jest kilka kościołów zbudowanych przed najazdem arabskim; z jakiego okresu pochodzi kościół na zdjęciu? Skąd autor wie, że to kościół melkicki? Ilustracja na s. 176 podpisana jest „Kolumna ze świątyni melkickiej”. Taki podpis nie mówi zupełnie nic. Która to świątynia? Gdzie się znajduje? Dlaczego melkicka? Podobny podpis ma ilustracja na s. 288 „Jedna z tysięcy pozostałości po kościołach melkickich w Syrii”.

W zakończeniu Wstępu na s. 25 autor pisze: „Proszę czytelnika o wybaczenie ułomności pracy i pomyłek, a przede wszystkim o to, aby zechciał mi je wytknąć w celu udoskonalenia dzieła.” Pisanie dzieł syntetycznych z dziedziny historii to zadanie wyjątkowo wymagające, i trudno mi wyobrazić sobie autora, który sam jeden odważyłby się pisać na temat tak rozległy i skomplikowany. Autor świadomy trudności podjął takie zadanie i teraz musi poddać się ocenie czytelników. Ocena ta nie wypada niestety dobrze. Autor miał podczas pisania poważne trudności z selekcją rozległego materiału faktograficznego, oceną wiarygodności źródeł historycznych i wyciąganiem z nich odpowiednich wniosków. W książce historycznej fakty i cytaty powinny być podawane z chirurgiczną precyzją, inaczej praca gwałtownie traci na wiarygodności. Niestety, za dużo w niej pomyłek, niechlujnych cytatów i nie do końca udokumentowanych stwierdzeń. Autor, choć zdradza pewną orientację w literaturze traktującej o historii chrześcijańskiego Bliskiego Wschodu działa często jak amator opierając się na materiałach z drugiej, ba nawet trzeciej ręki, często starych lub niewiarygodnych wydaniach źródeł, leciwych opracowaniach lub bardzo ogólnych podręcznikach. W dziedzinie badań historycznych dotyczących chrześcijańskiego Bliskiego Wschodu dokonał się w ostatnich dziesięcioleciach olbrzymi postęp i wiele opracowań czy poglądów jest dziś zupełnie nieaktualnych. Szkoda, gdyż książka o takiej tematyce, tylko inaczej napisana mogła by przybliżyć polskiemu

czytelnikowi jakiś fragment skomplikowanej historii chrześcijańskiego Bliskiego Wschodu w średniowieczu. Autor przygotowuje następną książkę, której tematem mają być prześladowania chrześcijan przez muzułmanów, co w świetle tego co przeczytałem i wyraziłem na piśmie powyżej, napawa mnie niepokojem.

Tadeusz Gołgowski

David I. Kertznér, *The Papes Against the Jews. The Vatican's Role in the Rise of Modern Anti-Semitism*. New York 2001, ss. 355.

Problematyka szeroko pojętych kwestii żydowskich czy judaistycznych zawsze znajduje swe uzasadnienie w wielorakich refleksjach, zwłaszcza w kręgu szeroko pojętej kultury łacińskiej, choćby ze względu na czas historyczny trwania narodu wybranego liczony w tysiącach lat i szczególnie jego wpływy religijne oraz kulturowe. Dodatkowo dochodzi jeszcze jego niezwykle bogata czysto świecka historia, wręcz dramatyczna, która znaczone była jednak przyszłością teologiczną.

Relacje narodu wybranego do historii ludzkiej, ale szczególnie nowotestamentalnej odnoszą się oczywiście do chrześcijaństwa, a zwłaszcza do Kościoła katolickiego, znaczonego darem rozezanego oraz twórczo przyjętego Mesjasza. Ten wyjątkowy styk, to wyjątkowy znak spotkania obu narodów przymierza, Starego i Nowego Testamentu, mimo całej różnicy istotowej oraz społecznej.

W niniejszej recenzji prezentowana jest kolejna praca poświęcona czasom najnowszym w problematyce judaistycznej oraz żydowskiej. Bardziej precyzyjnie to dwudziestowieczne relacja chrześcijaństwa do Żydów, zwłaszcza w obrazie postaw papieży i instytucji Stolicy Apostolskiej.

Autor prezentowanej książki ur. się w 1948 r. w Nowym Jorku, jako syn rabina i w rodzinie o głębokich tradycjach religijnych. Aktualnie jest profesorem nauk społecznych w Paul Dupee, Jr. University oraz profesorem antropologii i studiów włoskich w Brown University. Jest także znanym autorem wielu popularnych i cenionych publikacji, w tym m.in. *The Kidnapping of Edgardo Mortara*, *Politics and Symbols* oraz *Sacrificed for Honor*. Warto zauważyć, że ta pierwsza jego praca wywołała w USA bardzo wielką dyskusję oraz wyzwoliła wiele pytań społecznych, które w pewnym sensie były wcześniej ukrywane czy zbyt mało akcentowane.

Formalnie całość książki otwiera dedykacja (s. V) oraz schematyczny spis treści (s. VII). Po interesującym i ważnym wprowadzeniu formalnym (s. 3-21) całość pracy podzielono na trzy podstawowe części. Ten ostatni element podzielony został na bardziej szczegółowe podpunkty w postaci trzynastu punktów, które są jednak bardziej swoistymi hasłami czy pewnymi ideami niż bardziej określeniami problemowymi i technicznymi w podejmowanej problematyce. Autor zaś generalnie jednak nie oczekuje tematów, które w miarę wyraźnie wprowadzają w podejmowaną tematykę badawczą.